

# Wittgenstein och det tjugonde århundradet

eller: ... ett förändrat sätt att tänka och leva<sup>1</sup>

Georg Henrik von Wright

Även om jag kallat min uppsats *Wittgenstein och det tjugonde århundradet* är det inte min avsikt att diskutera hur Wittgenstein har påverkat och förändrat vårt århundrades tänkande. Inte heller skall jag diskutera de inflytelser och impulser han möjligen fått av andra filosofer. Vad jag önskar göra är något mera riskabelt och obestämt – och kanske i mångas mening inte heller särskilt viktigt. Jag ville ställa Wittgenstein i relation till ett förhärskande opinionsklimat eller en kulturell situation, till något som också kunde kallas en tids anda eller stämning. Jag har en gång tidigare gjort ett försök i samma riktning. Här ville jag följa upp det med reflektioner om hur Wittgensteins förkastelsedom över den samtida västerländska civilisationen återspeglar en grundläggande attityd hos honom till livet och hur denna attityd präglar såväl hans tidigare som hans senare filosofiska arbete.

Ett dominerande drag i det tjugonde århundradets andliga fysiologi är den företeelse som kallas modernitet. Den har blivit känd under det namnet huvudsakligen i efterhand och i kontrast till tendenser som antingen kritiserar företeelsen i fråga eller också förespråkar en ny, postmodern tidsanda.

Det moderna, sålunda uppfattat, är vårt arv från Upplysningen och Franska revolutionen. Det är Förnuftets tidsålder som mognat till en vetenskapens och teknologins, den industriella produktionsformens och det demokratiska styrelseskickets era. Dess anda var från början optimistisk. Den hyste en vision om ett linjärt och obegränsat fullkomnande och en utveckling

---

<sup>1</sup> Denna artikel har publicerats 2022 i *Om Wittgenstein. Skrifter 1936–2001*, utg. Lassi Jakola & Thomas Wallgren, Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland 865. Helsingfors 2022.

”Wittgenstein och det tjugonde århundradet” skrevs ursprungligen på engelska och publicerades i boken *Language, Knowledge, and Intentionality. Perspectives on the Philosophy of Jaakko Hintikka*, red. Leila Haaparanta, Martin Kusch & Ilkka Niiniluoto, Helsinki: Societas Philosophica Fennica 1990, s. 47–67. Enligt von Wrights egen ingress till artikeln i boken *Myten om framsteget* skrevs den ”med anledning av etthundraårsminnet av Wittgensteins födelse den 26 april 1889”. En svensk översättning publicerades i boken *Essäer om Wittgenstein*, red. Lars Hertzberg, Stockholm: Thales 1992, s. 271–294. En lätt reviderad översättning publicerades följande år under titeln ”... ett förändrat sätt att tänka och leva” i G.H. von Wright, *Myten om framsteget. Tankar 1987–1992 med en intellektuell självbiografi*, Stockholm: Bonniers 1993, s. 91–112. Det är denna senare version som återges här, men under den ursprungliga titeln ”Wittgenstein och det tjugonde århundradet”.

I denna version har fotnoterna och slutnoterna i originalartikeln tagits bort.

mot ett *regnum hominis*, ett frihetens och jämlikhetens rike. Sedan vidskepliga trosföreställningars ok avlyfts från människan skulle inte heller despotiska styrelseformer någonsin mera tillåtas förtrycka henne.

Denna ursprungliga anda återspeglas delvis i, men fick också ny näring av de evolutionsidéer som utmärkte det nittonde århundradets vetenskapliga tänkande. De omfattar allt från Rasmus Rasks och Jacob Grimms historiska språkvetenskap över Charles Lyells epokgörande arbete om jordklotets historia till Darwins teori om arternas uppkomst och människans härstamning. Dessa vetenskapliga rön förstärkte de trosföreställningar och stämningar som kom till uttryck i Auguste Comtes och hans efterföljares positivistiska filosofi, i Herbert Spencers evolutionistiska framstegslära samt, ehuru med mera mångtydiga och sofistikerade övertoner, i Hegels ”andens fenomenologi”.

Det opinionsklimat som här i korthet karakteriserats dominerade inte minst i det senvictorianska och edwardianska England. Det upplevde en sällsamt intensiv indiansommar av intellektuell kreativitet åren före det första världskriget i Cambridge, dit den unge Wittgenstein kom för att studera logik för Bertrand Russell.

Första världskriget innebar ett svårt avbräck för denna anda men det tillintetgjorde den ingalunda. Kriget kunde också betraktas som en våldsam krampryckning, nödvändig för att bryta de oförnuftets fjättrar med vilka det förflutnas reaktionära krafter försökt binda mänskligheten på dess väg mot det moderna. Många såg revolutionen i Ryssland som ett slutligt genombrott för de andliga krafter som först frigjorts i Frankrike mer än ett sekel tidigare.

De modernistiska strömningarna i arkitektur, konst och litteratur bär vittnesbörd om den nya optimism som härskade i världen efter första världskriget. Samma stämning präglar försöket att skapa en global internationell organisation för att säkerställa fred och framsteg för en värld som gjorts – såsom ett av tidens slagord lydde – *safe for democracy*.

Denna förnygrade modernitet återspeglas kanske klarast och mest följdigt i den filosofiska riktning som kallas logisk positivism. Jag säger följdigt med tanke på de återverkningar denna riktning haft på filosofin under hela detta århundrade. Och jag säger klarast med tanke på det rationalistiska etos och medvetande om en mission som besjälade många av riktningens tidiga förkämpar. Denna känsla av samstämmighet med tidens anda kommer måhända ingenstädes så värtaligt till uttryck som i Carnaps företal till *Der logische Aufbau der Welt*.

”Vi känner att det finns en inre släktskap mellan den inställning på vilken vårt filosofiska arbete bygger och den andliga hållning som nu förmärks inom helt andra områden av livet. Vi kan märka denna inriktning inom konsten, särskilt inom arkitekturen, liksom i de rörelser som strävar efter meningsfulla former för individuellt och kollektivt liv, för uppfostran och för yttre organisation i största allmänhet. Vi upplever överallt omkring oss samma grundläggande

tendens, samma mönster för tänkande och handlande. – – – Vårt arbete bärs av övertygelsen att denna inställning tillhör framtiden.”

Jag minns livligt hur Carnaps ord berörde mig som ung student i Helsingfors kring mitten av 1930-talet – och jag tycker vi i vårt land var lyckliga att ha fått vår inspiration i filosofi av en karismatisk lärare, Eino Kaila, som betraktade sig själv som tillhörande förtruppen för ett radikalt nytt sätt att tänka.

Förutom den optimistiska stämningen var framför allt två egenskaper utmärkande för detta tänkande. En var det starka betonandet av logiken såsom filosofins centrum och kärna. En annan var filosofins förbund med vetenskapen, känslan att också filosofin nu äntligen uppnått ”vetenskapernas säkra gång”. Vetenskap skall då förstås i den traditionella engelska betydelsen av ordet science som närmast omfattar matematik och naturvetenskap men inte egentligen humaniora. Ett tidigt uttryck för denna syn på den nya filosofin är Bertrand Russells *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy* från 1914. Andan i Russells fortfarande mycket läsvärda bok kan sägas föregripa den intellektuella atmosfär som vi känner från Wienkretsens glansdagar.

Här är det värt att notera att tanken på naturvetenskaperna såsom mönsterbildande också för filosofiskt tänkande har djupa rötter i österrikisk filosofi. Schlick var innehavare av den lärostol i Wien som en gång bekläddes av Mach. Wienkretsen kunde kallas en inre ring av Ernst Mach-sällskapet, som för världen presenterade kretsen i sitt manifest *Wissenschaftliche Weltauffassung*. Men redan långt dessförinnan hade Brentano i sin *Habilitationsschrift* år 1886 deklarerat att ”vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est” (filosofins sanna metod är ingen annan än naturvetenskapens).

Brentanos och hans många elevers nyckelställning inom filosofin under vårt sekel har med tiden blivit alltmer uppenbar i och med att den ”nya filosofins” beroende av Machs fenomenalistiska sensualism efter hand har upplösts och den strömning som började i form av logisk positivism har brett ut sig till den analytiska filosofins mäktiga flod.

Trots att många bifloder under årens lopp tömt sitt vatten i denna fåra tycker jag det är riktigt och belysande att betrakta den analytiska filosofin som huvudströmningen i vårt århundrades filosofiska tänkande. I all sin heterogenitet bevarar den de två särdrag som redan nämndes såsom typiska för dess ursprung: betonandet av logiken och förbundet med vetenskapen. Den är kort sagt den filosofi som är mest karakteristisk för en av vetenskaplig rationalitet dominerad kultur.

Det är allmänt omvittnat att Wittgensteins *Tractatus* hade ett djupgående inflytande på Wienkretsen. Författarna till manifestet – Carnap, Hahn och Neurath – hyllade Wittgenstein jämte Einstein och Russell som den främsta företrädaren för en ”vetenskaplig världsuppfattning”.

Att denna karakteristik av Wittgensteins tänkesätt är djupt oriktig står klart för var och en som allvarligt studerar hans filosofi. Trots det är det ännu i dag tämligen vanligt att stämpla Wittgenstein, om inte som ”logisk positivist”, så åtminstone som ”analytisk filosof”. Det finns djupare orsaker till detta missförstånd än svårigheten att bli av med en en gång given stämpel. Om Wittgenstein inte är en analytisk filosof, vad slags filosof är han då? Denna fråga kan inte rimligtvis besvaras med användande av gängse kvalifikationer. Han är inte fenomenolog eller hermeneutiker, inte heller existentialist eller hegelian, och minst av allt är han marxist.

Det är emellertid inte svårt att tolka Wittgensteins tänkande så att det passar in i det analytiska mönstret, åtminstone någorlunda. I *Tractatus* sade han: ”Filosofin är inte en av naturvetenskaperna” (4.111). Men inte heller de logiska positivisterna skulle ha påstått att så var fallet. Han sade också att filosofi är ”något som står över eller under, men inte vid sidan av naturvetenskaperna” (ibid). Huru skiljer sig detta från Carnaps uppfattning att filosofi är det vetenskapliga språkets logiska syntax? Är inte vetenskapens logik just något som står över eller under men inte vid sidan av vetenskaperna själva? Och Wittgenstein sade många andra saker om vad filosofi är och vad det inte är, som utan stora svårigheter är förenliga med både tidigare och senare s. k. analytiska filosofers åsikter. Trots det menar jag att här finns djupgående olikheter.

Under hela 1800-talet hade det funnits underströmmar utan den optimistiska tron på framsteg genom modernitet och utan förhoppningar om mänsklighetens framtid genom naturvetenskapens och teknologins vidareutveckling. Kierkegaards opposition mot Hegel och systemfilosofin, speciellt i hans *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, anslog tidigt en skorrande ton av disharmoni. Dostojevskijs *Anteckningar från ett källarhål* trängde djupt ner i de mörka lager av mänskosjälens som en dag kunde komma att bryta fram i våldsamt protest mot ett rationellt organiserat, progressivt samhälle. Höjdpunkten av 1800-talets civilisationskritik är naturligtvis Nietzsches försök till en *Umwertung aller Werte*. Om Nietzsche sade Wittgenstein en gång att han kanske hade ”berört problem inom den västerländska tankevärlden – – – som ingen filosof någonsin angripit” och som man bara kunde skriva om ”på föraningens dunkla språk – – – begripligt för ytterst få”.

Stämningen hos dessa författare är inte nödvändigtvis pessimistisk. Men det är en stämning av självrannsakan och ifrågasättande av tidens dominerande strömningar sådana de uppfattade dem. Och vi vet att dessa författare var mera kongeniala med Wittgenstein än någon 1800-talsförfattare av den mera etablerade skolan. Alltifrån sina tidiga år distanserade sig Wittgenstein från och utdömde det moderna i alla dess kälkborgerliga uttrycksformer.

Det är inte mer än naturligt att världskrigets omvälvningar närde en dylik stämning och gav den apokalyptiska övertoner – liksom det också är begripligt att samma olyckor av andra hälsades med tillfredsställelse för att de skapat en tabula rasa på vilken man kunde lägga grunden till en skön ny värld. Domedagsprofeten par excellence är naturligtvis Spengler.

Wittgenstein har nämnt Spengler som en av dem han tagit intryck av. Han säger att han från Spengler övertog en tankelinje och med entusiasm följde upp den i sitt eget arbete. Detta, samt det faktum att Spenglers namn finns på listan – börjande med Boltzmann och slutande med Sraffa – över personer vars inflytande Wittgenstein erkänner, betyder inte att Spengler djupt påverkat det sätt på vilket Wittgenstein betraktade sin samtid. Det betyder först och främst att han från Spenglers *Untergang* fått fröet till en av de genomgående idéerna i sitt senare filosofiska tänkande, idén om begreppsliga familjelikheter. En helt annan sak är sedan att Wittgenstein också delade Spenglers apokalyptiska syn. Med åren fördjupades den till en avsky för vår förfallande civilisation och en önskan om dess sammanbrott. ”Tror Ni verkligen att Europa behöver ännu ett stort krig?” frågade jag honom en gång i aningen om ett förestående krigsutbrott 1939. ”Inte ett men två eller tre”, svarade han. Detta chockerade djupt hans unge interlokutör som då fann det obegripligt.

Wittgensteins apokalyptiska världssyn återspeglas bäst i några av de ”särskilda anmärkningar” som han skrev i slutet av 40-talet. Men det bästa och fullständigaste uttrycket för hans inställning till det moderna är av ett långt tidigare datum. Jag tänker speciellt på utkastet till ett förord, skrivna 1930 för ett planerat arbete, av vilket en version trycktes 1964 i *Philosophische Bemerkungen*, det tidigaste av Wittgensteins fullbordade manuskript efter hans återkomst till filosofin i slutet av 20-talet. I ett av utkastet beskriver han den anda i vilken hans verk var skrivet:

”Denna anda är, tror jag, en annan än andan i den europeiska och amerikanska civilisationens huvudström. Andan i denna civilisation, som kommer till uttryck i vår tids industri och arkitektur, musik, fascism och socialism, tycks författaren främmande och osympatisk. — — Vår civilisation karakteriseras av ordet framsteg. Framsteget är dess form. — — — Dess verksamhet består i att bygga en ständigt mer komplicerad struktur. — — — Jag är inte intresserad av att uppföra en byggnad så mycket som att få en klar bild av grundvalarna för möjliga byggnader. Mitt syfte är alltså ett annat än vetenskapsmännens, och min tankerörelse annorlunda än deras.”

Wittgensteins tidiga utkast till ett förord bör läsas vid sidan av Carnaps förord till *Aufbau*. De två ger tillsammans en utmärkt illustration till kontrasten mellan förkämparna för och kritikerna av modernitetens anda. Ehuru vi inte har några dokumentära bevis för saken ligger tanken nära till hands att Wittgenstein skrev sitt förord som ett svar på Carnaps. Det sätt på vilket de två företalen passar ihop tyckes mig alltför bra för att vara en ren tillfällighet.

Den ungerska filosofen och idéhistorikern Christoph Nyíri ser i Wittgenstein en representant för den neo-konservativa trend som gjorde sig gällande på 1920-talet, främst i den tyskspråkiga världen. Den fortsätter en tidigare konservatism som hade intagit en kritisk hållning till upplysningens rationalistiska anda och den framskridande demokratiseringen och sekulariseringen av samhället på 1800-talet. En tidig exponent för denna typ av konservativt tänkande är den stora österrikiska skalden Grillparzer. Nyíri framhåller det djupa intryck Grillparzer gjort på Wittgenstein och som ingen litteraturkännare kan undgå att lägga märke till i hans skrifter, också på sådana ställen där Grillparzers namn inte är nämnt.

Jag har stor respekt för Nyírís försök att placera in Wittgenstein på den kulturella kartan. Jag tror att det på många sätt belyser Wittgensteins attityder och tankar. Men jag har också reservationer.

Stämpeln konservatism syns mig inte träffande – trots Nyírís egna påpekanden om dess mångtydighet. Wittgenstein var mycket mera angelägen om att bekämpa och distansera sig från ett förhärskande opinionsklimat än att arbeta för återställandet av ett som redan var statt i upplösning. I sitt tänkande är han lika litet nostalgisk som Dostojevskij eller Nietzsche. Den filosof som skrev ”Jag förintar, jag förintar, jag förintar” var inte främmande för tanken att något nytt kunde byggas upp när en gång resterna av en förmultnande kultur hade städats undan. Inte olikt en del vänsterradikala tycks han ha sett något hoppfullt i det drastiska undansopandet av en obsolet social ordning som hade ägt rum i Ryssland. Hans planer på att slå sig ner i Sovjetunionen kan också ses i detta ljus. Bland hans vänner i Cambridge på 1930-talet hade många en utpräglat marxistisk orientering. Den enda tidskrift jag sett honom läsa utan ogillande var *The New Statesman and Nation*, mycket mera i samklang med de vänsterintellektuellas smak än med de apolitiska konservativas.

Liksom Wittgensteins filosofi inte låter sig inordnas bland rörelser och trender i 1900-talets tänkande, så är också hans attityd till moderniteten och dess kritiker långt ifrån entydig. Den kan till och med förefalla oss laddad med paradoxer och motsägelser.

Allan Janik, medförfattare till boken *Wittgensteins Wien*, är en annan skribent som försökt inplacera Wittgenstein i ett vidare kultursammanhang. Janik kritiserar Nyírís diagnos. Han opponerar sig framför allt emot det sätt på vilket Nyíri för sina ändamål utnyttjar de två nyckelbegreppen ”regelföljande” och ”livsform” i Wittgensteins senare filosofi. Nyíri söker koppla dem till politisk och social konservatism. Detta synes mig inte helt riktigt.

Janik hävdar att det är karakteristiskt för Wittgenstein att han ”ville skilja sitt filosoferande från sina personliga meningar” och att han därför ”bemödade sig mycket om att separera sin kulturpessimism från till exempel sin syn på begreppen mening och tänkande”. Om detta är riktigt vore det fåfängt att söka efter ett samband mellan Wittgensteins filosofi och den stämning i vilken han betraktade sin samtid.

Man kunde gå ett steg vidare och säga att också den modernism och rationalistiska optimism som karakteriserade många ledande logiska positivisterna endast har ett tillfälligt samband med deras filosofi. Det är sant att varken Wittgenstein eller positivisterna, med Neurath som enda undantag, utvecklade sin syn på kultur, politik och samhälle i det filosofiska eller vetenskapliga skriftstället resonerande form. Deras *Weltanschauung* lyser fram bara parentetiskt som i Carnaps förord till *Aufbau*. Hos Wittgenstein sker det i några aforismer i *Tractatus*, i företalen till under hans livstid opublicerade arbeten och i ett stort antal ”särskilda anmärkningar” utspridda överallt i hans skrifter. Hit kan också räknas anteckningarna om Frazers *Den gyllene grenen*.

Trots riktigheten hos dessa iakttagelser är jag oense med Janiks ovannämnda påståenden. Fichtes berömda ord: ”Vad för slags filosofi man väljer beror på vad slags människa man är” kan kanske inte på ett intressant sätt tillämpas på den akademiska genomsnittsfilosofen. Men för de stora tänkarna är de, tror jag, djupt riktiga. Deras filosofi avspeglar deras personlighet och vice versa. Om personligheterna är djupt olika blir också filosofierna det. Därför är det inte fåfängt att spana efter det sätt på vilket Wittgensteins tänkande kan sägas reflektera hans livssyn.

Ett försök att lösa dessa problem på ett annat sätt än Janik har Stephen Hilmy gjort i sin bok *The later Wittgenstein*. Den är ett av de inte alltför många arbeten som ställer Wittgensteins filosofiska tankar i relation till tidens intellektuella strömningar.

Hilmy anser att Wittgensteins senare filosofiska bemödanden skall ses som ”en kamp mot dominerande intellektuella trender i vår moderna civilisation” samt också mot dessa trender ”sådana de manifesterade sig i hans egen tidigare filosofi”. Sålunda var, enligt Hilmy, Wittgenstein själv då han arbetade med *Tractatus* ”fången i tidens scientistiska strömningar” och hade ”givit efter för dagens vetenskapliga intellektuella trender”. Lätt förenklat kunde man säga att de logiska positivisterna hade rätt när de i *Tractatus* såg en bundsförvant till sin egen filosofi, och att det endast är Wittgensteins senare tänkande som återspeglar hans avståndstagande från den intellektuella tidsanda jag här benämnt med termen modernitet.

Det finns säkerligen mycken sanning i Hilmys åsikt. Åtminstone två argument kan framhållas till dess försvar. Det ena är biografiskt och anknyter till förändringar i Wittgensteins liv. Den Wittgenstein som före första världskriget i Cambridge studerade Freges och Russells logik var på många sätt en annan än den som återvände till Cambridge i slutet av 1920-talet. Hans erfarenheter under krigsåren hade djupt påverkat honom. Efter sin återkomst från fångenskapen avstod han från sin förmögenhet och drog sig tillbaka till ett liv i tolstojansk enkelhet i avlägsna landsbyar i Österrike. Hans senare liv i Cambridge och i hans stuga i Norge präglas av samma stränga enkelhet. Filosofiprofessorn vägrade att låta sig integreras i det akademiska

etablissemangen vid ett av världens förnämsta universitet. Sådan var Wittgensteins hållning när han träffade filosoferna i Wienkretsen. Men det var i en helt annan stämning han först koncipierat idéerna för det arbete som haft så stor betydelse för dem. Den Wittgenstein som radikalt hade ändrat sitt levnadssätt var nu också på väg mot en ny filosofi vilken skulle ha allt mindre och mindre släktskap med hans forna beundrades.

Det andra argumentet till förmån för Hilmys åsikt baserar sig på skillnaden mellan filosofin i *Tractatus* och den i *Philosophische Untersuchungen*, mellan de filosofier som ibland helt enkelt refereras till som Wittgenstein I och Wittgenstein II. Den förra hör hemma i den av logik och vetenskapsorienterat tänkande präglade atmosfären hos positivisterna och senare de analytiska filosoferna. Den senare är starkt ansatt av tvivel på den vetenskapliga rationalismens inflytande på vårt tänkande och våra liv.

Vad jag vill göra är nu följande: Gentemot Janik skall jag försöka visa att det finns ett nära samband mellan Wittgensteins tankar och det som jag kallat hans stämning, *mood*. För detta ändamål måste vi betrakta drag i hans personlighet som låg djupare än de, vilka vanligen betecknas som hans kulturpessimism, och som i huvudsak förblev opåverkade av yttre förändringar i hans liv. Gentemot Hilmy skall jag försöka visa att det finns en kontinuitet i Wittgensteins tänkande som sammanbinder hans två filosofier på ett sätt som visar att de överensstämmer med en i grund och botten oförändrad inställning till livet. Denna föreningslänk finner vi inte oväntat i Wittgensteins uppfattning om filosofi och i hans attityd till språket.

Wittgensteins intellektuella och moraliska personlighet måste ses mot bakgrunden av det samhälle i vilket han växte upp. Han var en son av det sena Habsburgska kejsardömet, en mycket säregen socio-politisk konstruktion. Den mångnationella och mångspråkiga staten var på flera sätt ett obsolet fenomen i ett Europa på väg mot demokrati och industrialisering inom ramen för konsoliderade nationalstater. Den utgjorde ett reaktionärt bålverk mot progressiv modernisering. Samtidigt ter den sig för oss i dag som egendomligt modern, som ett förebud om vad som kanske kan komma att ske i det Europa som nu befinner sig i en integreringsprocess med raserandet av nationella gränser och en ny blandning av språk och nationaliteter inom synhåll.

Denna *kaiserliche und königliche* statsbildning, för vilken författaren till *Der Mann ohne Eigenschaften* uppfann namnet Kakanien med dess ironiska grekiska övertoner, kännetecknades av ett hyckleri och en dubbelmoral som, ehuru ingalunda unika i historien, kanske var unika i 1800-talets Europa. Hur skall man annars förstå att det i denna atmosfär av konventionella halvsanningar och oärlighet uppstod en så stark motreaktion, en så våldsam lidelse för uppriktighet och renhet, outtröttliga försök att avslöja illusionerna och blotta människosjälens innersta? Vi kan iaktta denna reaktion i det puristiska arkitektoniska språket hos Adolf Loos och den stränga atonaliteten i Schönbergs musik, i den genomträngande kulturkritiken hos författare



som Hermann Broch och Robert Musil och i Karl Kraus apokalyptiska ironi. Till samma krets hör också den största avslöjaren av alla, Sigmund Freud.

Det är mot den bakgrunden i österrikisk *Geistesgeschichte* som vi måste förstå Wittgenstein. Han hade en sällsynt förmåga att upptäcka eller, för att använda ett av hans egna favorituttryck, ”vädra” också det minsta spår av konventionell lögn, osannfärdighet, förkonstling och anspråksfullhet hos de människor han träffade. Detta konstaterande stämmer lika väl för den Wittgenstein som kom till det förkrigstida Cambridge som för den som återvände dit 1929 efter tio år av frivillig flykt från världen. Det gjorde relationerna till honom ansträngande, i vissa fall outhärdligt svåra för dem som hade förmånen att komma honom personligen nära.

”Tänker Ni på logik eller på Era synder?” frågade Russell honom i en minnesvärd konversation. ”På båda” var Wittgensteins svar. Med en parafra av ett ord från Ibsen – med visshet välkänt för Wittgenstein – kunde man säga att hans filosofiska tänkande för honom var att ständigt hålla domedag över sig själv.

Så vitt jag vet är Wittgenstein den enda bland ovan nämnda skymningsfigurer i Musils Kakanien vars ärlighetskrav drev honom till radikala försök att ändra på sitt yttre liv. Här hade Tolstoj haft ett stort inflytande på honom. Tolstoj tillhörde ett samhälle som var minst lika moraliskt förfallet som Kakanien men kanske hade större resurser av okonsumerad vitalitet än detta. I hela sitt mogna liv förde Tolstoj en oavbruten kamp för att frigöra sig ur bigotteriets och konventionernas nät. Han lockade dessutom ett stort antal män och kvinnor överallt i världen att försöka ”återvända” till ett rent och enkelt liv i sanningen. Själv var han tragiskt oförmögen till detta återvändande; det sista försök han gjorde blev ett slags självmord. Också Wittgensteins försök att leva som skollärare för bondbarn var ett misslyckande. Jag tror att både Wittgenstein och den store ryssen delvis var offer för en illusion om den faktiska existensen av landet Utopia, obesmittat av sjukdomarna hos det samhälle vi lever i, och dit vi kunde bege oss för att börja ett nytt liv. Tolstoj reste till Kaukasus och basjkirerna för att söka det. Wittgenstein sökte det i avlägsna byar i Niederösterreich, i Norges vildaste fjordlandskap eller vid kusten av oceanen i Galway. Hans aldrig förverkligade planer på att slå sig ner i Sovjetunionen är också ett kapitel i denna historia. Men landet han sökte är verkligen landet Ingenstans.

I en social atmosfär av bigotteri och ohederlighet tenderar också språket att korrumpas. Det blir infiltrerat av eufemismer. Saker kallas inte längre vid sina enkla rättframma namn utan lindas in i undvikande omskrivningar eller refereras till med en uppfunnen teknisk terminologi. Stilen blir oklar, meningen grumlig. I det moderna samhället har denna förvrängning antagit groteska proportioner i förvaltningspråket och mediajargongen. Österrike under de sista Habsburgarna var måhända den plats där denna tidens sjukdom, nu universell, först flammade upp. Att

bekämpa den var den givna uppgiften för den generation av österrikiska purister som Wittgenstein tillhörde.

Fritz Mauthners *Sprachkritik* var ett tidigt exempel på en sådan hållning till språket. Det faktum att Wittgenstein i *Tractatus* sade (4.0031) att all filosofi är språkkritik ehuru inte i Mauthners mening har, fruktar jag, länge hindrat moderna filosofer från att ägna Mauthners arbete tillbörlig uppmärksamhet. Det tillhör samma tradition vars – med undantag av Wittgenstein – främsta och inflytelserikaste företrädare är Karl Kraus.

Wittgenstein beundrade Kraus verk. Han räknade Kraus och Loos till dem som påverkat honom. Det är en intressant men kanske också obesvarbar fråga huruvida Kraus moraliska attityd till språket, vilken Wittgenstein delade, var en kraft som förmådde honom att bredda sin logikfilosofi från de tidiga Cambridgeåren till språkfilosofin i *Tractatus*.

Det anses ibland, till exempel av Russell i hans företal till *Tractatus*, att Wittgensteins problem gällde de villkor som ett logiskt idealt eller perfekt språk måste uppfylla. Detta har också förnekats. Jag tror att de som förnekar det har rätt i den mån det ideala språket skulle vara en perfektion av den *Begriffsschrift* som först framlades av Frege och sedan vidareutvecklades av författarna till *Principia Mathematica*. Wittgensteins bidrag till deras projekt var i första hand framställningen av sanningsfunktioner i tabellform samt begreppet tautologi. Men ehuru logiken utan tvivel var den port genom vilken Wittgenstein inträdde i filosofin, var hans arbete i Freges och Russells efterföljd av kort varaktighet. Det slutade, skulle jag säga, när i början av kriget 1914–1918 idén om satsen som bild först vaknade hos honom och han skrev i sin anteckningsbok i januari 1915: ”Hela min uppgift består i att förklara satsens natur.” Detta hade aldrig varit Freges eller Russells ”hela uppgift”.

Hellre än att säga att Wittgenstein i *Tractatus* var upptagen av att klarlägga villkoren för ett idealt språk tror jag vi borde säga att han sökte det rena språket eller språket i dess okorrumpade form – det språk som skulle avbilda världen sådan den är, ”absolut verklighetstroget”. Det var för detta ändamål som han i ett senare skede av arbetet på boken tänkte sig en ontologi av oföränderliga och oförstörbara ting som motsvaras av namn vars konfigurationer i språket avbildar de tillfälliga konfigurationerna hos tingen i verkligheten. Det finns i anteckningsböckerna från krigsåren några antydningar om att Wittgensteins position ursprungligen var vacklande i frågan huruvida ett sådant språk verkligen kunde finnas, om man kunde ge exempel på elementära ting och deras motsvarande namn. Men slutligen insåg han att form och innehåll i det ”rena” språket är utsägbara. Språket han sökte var, för att använda Max Blacks lyckade uttryck, *a never-never language*. Det är lika avlägset från det språk vi talar som landet Ingenstans, med sitt rena och enkla liv, är från de besmittade samhällen i vilka vi är dömda att leva.

På grund av det sätt på vilket det rena språket förutsätts svara mot verkligheten kan man också säga att den värld det antas avbilda är en *never-never* värld, ett postulerat ideal, som ingenstans står att finna. Det har förekommit mig, att de drag av relativism och antirealism, som en del uttolkare ser i Wittgensteins senare arbeten, har sina rötter i denna återvändsgränd i *Tractatus*. Liksom det inte finns något "rent" språk finns det inte heller någon "ren" verklighet att avbilda.

1600- och 1700-talens filosofer hade närt en fiktion om "människan i naturtillståndet". Denna fiktion ansågs vara nyttig då de sökte en *raison d'être* för staten och en legitimering av samhällseliga institutioner. Några föreställde sig att det verkligen existerat ett sådant naturtillstånd i den förhistoriska människans ofördärvade barndom. Även om detta var en illusion kullkastar det inte nödvändigtvis det filosofiska värdet av själva fiktionen.

I en något likartad bemärkelse kan man säga att Wittgenstein under hela sitt kringflackande liv sökte "språkets naturtillstånd". I *Tractatus* trodde han att det fanns gömt under det vanliga talspråkets vanställande höljen. Det existerade någonstans djupt under ytan av språket såsom det användes. Men han fann det inte där. Han kom till den slutsatsen att det inte heller kunde finnas där. Han hade sökt i fel riktning. Man skulle inte nå det genom att dyka under ytan, utan genom att se på själva ytan. Där skulle man finna det okorrumpade språk han sökte. Svårigheten var bara att se det. "Ingenting är dolt."

Det har ofta sagts att Wittgenstein aldrig övergav sin tidiga uppfattning av filosofin. I grund och botten tror jag detta är sant. Men det är inte en sanning utan modifikationer. Det stämmer beträffande hans uppfattning om filosofi som en aktivitet och inte som en lära, och om filosofi som språkkritik. Men det stämmer inte för hans speciella åsikt, att filosofiska problem beror på språklig förvirring, på vad han senare kallade en förhållning av vårt tänkande genom språket. Det finns inget påstående som antyder något sådant i hans tidigare skrifter. I dem talar han bara om att de filosofiska problemen grundar sig på ett missförstånd av "den sanna" logiken i vårt språk, på en förväxling av tankens grammatiska och dess logiska form.

De problem som uppstår genom en språklig förhållning av vår tanke är inte frågor som kräver ett svar, utan "bulor som förståndet fått när det stött emot språkets gränser" (*PU* 119). En huvudorsak till att vi får dessa bulor är att vi inte "överblickar användningen av våra ord" (*PU* 122). Vi saknar den översiktliga framställning som skall avslöja för oss det ofördärvade språkbruket och återföra orden från vad Wittgenstein kallar "deras metafysiska till deras vardagliga användning" (*PU* 116). Den klarhet som den översiktliga framställningen ger är en fullkomlig klarhet. Den innebär att de filosofiska problemen fullständigt försvinner. Oron lägger sig och filosofen når sitt mål som är "frid i tankarna."

En filosofi som följer dessa riktlinjer är strängt beskrivande. Den förklarar ingenting – till exempel hur det är möjligt att tecken har en betydelse. Inte heller besvarar den frågor om begreppens väsen – till exempel vad tänkande, eller sanning, eller logisk nödvändighet är. Olik den mesta filosofi efter Kant är den varken transcendentalistisk eller essentialistisk. Den förbigår frågor som ”hur är det möjligt att –?” och ”vad är –?” genom att rikta vår uppmärksamhet på den roll problematiska ord spelar i faktisk kommunikation. I denna bemärkelse kan filosofernas uppgift sägas bestå i att ”sammanföra påminnelser för ett bestämt syfte” (PU 127).

En filosofi som inte söker svar på frågor, som inte förklarar eller teoretiserar om saker som fångar filosofernas intresse, och som inte försöker skapa en grundval för våra trosföreställningar är inte en filosofi med vetenskapligt tänkande som förebild. Tvärtom bekämpar den inflytanden från detta slags tänkande på filosofin och ställer det till svars för den förvirring filosofen strävar att befria sig från. Den är inte, behöver inte vara, fientlig mot vetenskapen som sådan. Men man kan säga att den intar en kritisk och till och med fientlig attityd till vetenskapens inflytande utanför dess egen sfär – och i synnerhet på filosofiskt tänkande. Häri går den tvärt emot en intellektuell huvudströmning i vårt sekel.

Det finns några punkter där man ville ifrågasätta följdriktigheten hos den senare Wittgensteins syn på filosofin. Å ena sidan säger Wittgenstein att filosofen ”får inte på något sätt rubba språkets faktiska användning” och att filosofin ”lämnar allt som det är” (PU 124). Men han säger också att han är ”upptagen av en kamp med språket.” I ett stycke i den opublicerade delen av vad som brukar omtalas som *The Big Typescript* beskriver han sin kamp på följande sätt:

”Människorna är djupt inbäddade i filosofiska, det vill säga grammatiska oklarheter. Att befria dem därifrån förutsätter att man sliter dem lös från de oerhört komplicerade bindningar som håller dem fångna. Man måste så att säga omgruppera hela deras språk. – Men detta språk har ju blivit sådant det är, därför att människorna varit – och är – benägna att tänka så. Därför lyckas lösslitandet bara för dem som befinner sig i ett instinktivt uppror mot språket. Inte för dem vilka med hela sin instinkt hör hemma i den hjord som skapat detta språk som sitt egentliga uttryck.”

Detta låter nästan som ett rop på en kulturrevolution, nödvändig för att stilla den filosofiska oron. Ty är inte ”kampen med språket” också en inblandning däri? Särskilt om det kräver en ”omgruppering av hela språket”? Och samma fråga kan ställas beträffande försöket att ”föra tillbaka” orden från deras ”metafysiska” till deras ”vardagliga” användning.

Wittgensteins sätt att tala om filosofi framkallar hos mig följande bild:

Det finns i språkets vidsträckta trädgård välvårdade täppor där oförfalskade språkspel spelas av mänskliga varelser. Men denna trädgård är också delvis övervuxen av metafysiskt ogräs som skymmer sikten över täpporna och utsuddar deras gränser och därigenom förvirrar dem som

spelar med språket. Den goda filosofen borde vara en trädgårdsmästare som genom att rensa bort ogräset frilägger språkområden i deras oförvanskade renhet och sålunda hjälper kommunikationen att fortgå ostörd av metafysisk-filosofisk förvirring.

Men är inte denna bild en annan vision av det rena och okorrumpade språk som Wittgenstein hade sökt i *Tractatus*? Han kunde inte finna det då emedan han sökte det under vardagsspråkets yta snarare än på själva ytan. Om nu denna yta delvis är beslöjad, dold, övervuxen av metafysiskt ogräs som måste avlägsnas förrän vi kan få en tydlig bild av sakernas riktiga karaktär, är det då inte så, att detta okorrumpade språk också är en *never-never* sak och att sökandet efter det är dömt att sluta i besvikelse? Kanske tron att det inte är så bygger på en idealisering av vardagsspråket?

Mitt intryck är ibland att Wittgenstein i *Tractatus* hade kommit till en ståndpunkt vilken som sådan är oangripbar. Som vi vet angrep han den själv senare. Han till och med talade om allvarliga fel i sina tidiga skrifter. Hans tänkande gjorde vad som kunde kallas en u-sväng från ytan till de gömda djupen, från djupen tillbaka till ytan. Men jag vet, grundat på vad Wittgenstein sagt mig, att det fanns ögonblick då han var osäker på om detta var en vändning i riktning mot slutlig klarhet eller om den också skulle sluta i en dunkelhetens återvändsgränd. Detta är det radikala, existentiella tvivlet hos en som inte kan avgöra frågan huruvida alla hans strävanden varit ett misslyckande. Ingen utomstående kan heller lösa problemet för honom.

Förhållningen av vårt tänkande genom språket sker då orden får vad Wittgenstein kallar en metafysisk användning. Man kan säga att Wittgensteins kamp med språket var en kamp mot metafysik. Detta var exakt vad de logiska positivisterna varit engagerade i. "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache" var titeln på en av Carnaps artiklar i *Erkenntnis*. Så vilken är skillnaden, om där finns någon, mellan deras respektive attityder till metafysiken?

För positivisterna var frågor metafysiska då de inte kunde avgöras med naturvetenskapliga metoder eller genom logisk deduktion från vetenskapligt godtagbara premisser. Såsom dokumenten från positivismens glansdagar i rikt mått omvittnar, betraktade förespråkarna för den "nya filosofin" metafysiken som en utväxt och rest av religiösa trosföreställningar i ett premodernt samhälle, en rationaliserad förklädning av i grunden irrationella attityder. Metafysik var en filosofi som hade hjälpt reaktionära krafter i samhället att blockera och fördröja utvecklingen av den emanciperade, rationella och sekulariserade människan.

Wittgensteins kamp mot metafysik var något helt annat. Med ett metafysiskt språkbruk avser Wittgenstein den tomgång hos ett språk som uppstår då orden blir frikopplade från språkspels faktiska användning för språklig kommunikation och i stället används för att bygga vad Wittgenstein kallar luftslott i filosofens från språkets vardag isolerade hjärna. Under de gångna

århundradena av Europas historia fick metafysikernas tänkande i stor utsträckning sin näring av den språkliga ritualen i en religiös kultur. Det var en kultur där språkspel med ord som Gud, synd, nåd, fördömelse och frälsning hade en etablerad vardaglig användning. På ett liknande sätt är det tänkande som Wittgenstein kallar metafysiskt präglad av språkbruket och tankemönstren i en övervägande vetenskaplig civilisation.

Den metafysik som Wittgenstein bekämpar har sålunda inte sina rötter i teologi utan i vetenskap. Han kämpar mot det fördunklande inflytande på tanken som utövas, inte av resterna av en död, utan av tänkesätten i en levande kultur. Härom ger han en tydlig varning i *Blue Book* där han skriver:

”Filosoferna ser ständigt vetenskapens metoder för sina ögon och är oemotståndligt frestade att svara på frågor på det sätt som vetenskapen gör. Denna tendens är den verkliga källan till metafysik och leder filosofin in i ett totalt mörker.”

Han ger genast exempel: Kravet på generella teorier, som tar sig uttryck i vad han kallar ”den föraktfulla inställningen till det enskilda fallet”; tendensen att förklara begreppet tal, att reducera det oändliga till det ändliga, matematik till logik, avsiktligt handlande till kroppsliga rörelser. De vulgäraste exemplen på dessa tendenser finner vi, tycks det mig, i nutida *philosophy of mind*, det må sedan vara i form av fysikalisternas identifikation av själsliga tillstånd med processer i hjärnan eller de eliminativa materialisternas förkastande av våra vardagliga psykologiska begrepp – vad de föraktfullt kallar ”folkpsykologi” – som en i grunden falsk teori, vilken slutligen skall ersättas av en fullkomnad neurovetenskap. Längre in i metafysikens djungel, såsom Wittgenstein såg det, kan filosofin knappast förlora sig än vad som skett i dessa de yttersta dagarnas yttringar av en filosofisk kultur som blivit scientistisk.

Sålunda kan man säga – här citerar jag Stephen Hilmys bok om den senare Wittgenstein – att Wittgensteins ”metafysikbegrepp omfattade inte bara traditionell metafysik, utan också, och alldeles särskilt, de dominerande tankemönstren i vår egen tid; och det är främst de senare – – som var den intellektuella strömning han kämpade emot.”

Det är ironiskt att den metafysik som Wittgenstein bekämpade var exakt den i vars spindelnät de logiska positivisterna och en god del av deras lärjungar bland de analytiska filosoferna enligt honom hade fastnat.

Här är det av intresse att fråga hur Wittgenstein själv betraktade de stora ansträngningarna hos forna tiders tänkare att försöka inringa världen i intellektuella system som vi kallar metafysiska. Som svar på frågan kan man säga att han inte hade något behov av att bekämpa dessa system och att han därför också kunde, eller skulle ha kunnat, ge dem den respekt och vördnad, *Ehrfurcht*, han var benägen att känna inför stora insatser på alla områden av mänskligt liv. Men han var också klart medveten om att han inte fortsatte en tradition. Vad han gjorde var lika olikt vad en

Leibniz eller en Spinoza hade gjort som livet i vår tid är olikt livet under deras. Ändå finns där en tillräcklig likhet för att göra hans tänkande, som han själv sade, till en legitim arvtagare till de intellektuella strävanden i det förgångna som traditionellt går under namnet filosofi.

Jag hoppas ha kunnat klargöra i vilken bemärkelse Wittgensteins filosofiska strävanden var en kamp mot det förhärskande opinionsklimatet i vårt århundrade. Jag har kallat detta klimat modernitet. Det var ursprungligen sammankopplat med en euforisk tro på framsteg som en följd av förnuftets roll i industrialiserade demokratiska samhällen. Denna optimism har i stor utsträckning tvinat bort efter katastroferna av två världskrig och under den börda som människan pålagt naturen och som hotar biosfären med förstörelse. Men ändå fortsätter, trots den dystra undergångsstämningen hos en skräckslagen mänsklighet, denna rusiga färd mot framtiden. ”Vetenskap och industri”, skrev Wittgenstein några år före sin död, ”kan visa sig vara det varaktigaste i den moderna världen.”. Men han skrev också att det inte finns någonting absurt i tron att ”den vetenskapliga och tekniska tidsåldern är början till slutet för mänskligheten” och att mänskligheten, då den med stöd av vetenskaplig rationalitet söker styra sin kurs mot framtiden ”löper i en fälla”.

Wittgensteins filosofi, liksom hans liv, var en protest mot dessa trender och ett försök att ge ett exempel på ett förändrat sätt att tänka och leva som, om det efterföljs, kunde erbjuda bot för vad han betraktade som en sjuk tid. Men ingen väg kan, tror jag, utstakas för den som vill följa i hans spår.