

Georg Henrik von Wright som tidsdiagnostiker

THOMAS WALLGREN

1. Tidsdiagnos och filosofi

1. Den filosofiska tidsdiagnostiken spelar sedan Rousseaus, Kants och Hegels tid en självklar och framträdande roll inom tysk- och franskspråkig filosofi. I den anglosaxiska världen är denna gren av filosofin fortfarande så marginell att det till och med saknas en vedertagen benämning för den. Tyskans "philosophische Zeitdiagnose" översätts ibland som "philosophical diagnosis of the times", men ofta får engelskans "critical theory" fungera som samlingsnamn på alla former av filosofiskt engagemang i en historiskt föränderlig samtid. Engelskans terminologiska fattigdom återspeglar den anglosaxiska filosofins tillstånd: Under ett sekel som har dominerats av en vetenskapligt och logiskt orienterad "analytisk" språk- och vetenskapsfilosofi har Hegel-Marx-traditionens idé om filosofin som "ihre Zeit in Gedanken erfasst"¹ haft svårt att göra sej gällande i anglosaxiska akademiska sammanhang.

Den nordiska filosofin intar i inställningen till den filosofiska tidsdiagnostiken en mellanställning mellan den kontinentalta och den analytiska traditionen. Terminologiskt står de skandinaviska språkens resurser tyskans nära; termen "filosofisk tidsdiagnos", och också finskans semantiskt något avvikande, men lyckade "filosofinen aika-laiskriittikki" är konstlade och informativa. I sak har den nordiska filosofin sedan det andra världskriget (i Finland redan tidigare) dominerats av den analytiska strömningen. Men centrala filosofiska gestalter — Axel Hägerström och Ingemar Hedenius i Sverige och Arne Naess i Norge är väl de viktigaste — har upprätthållit en

tradition av ett starkt, filosofiskt engagemang i samtidens viktiga frågor inom universitetsfilosofin i Norden.²

Idag är Georg Henrik von Wright utan tvekan den mest lästa och inflytelserika representanten för filosofisk tidsdiagnostik i Norden. Men hans eget verk speglar utmärkt väl kluvenheten och tveågheten i den nordiska synen på denna gren av filosofin. von Wright har under mer än fem decennier publicerat artiklar och serier av essäer av tidsdiagnostisk karaktär. Materialet, vars viktigaste delar numera finns på svenska i fyra lättillgängliga volymer³, omfattar sammanlagt bortåt tusen tryckta sidor. Det är betecknande inte bara för författarens syn på filosofin, utan för den gängse synen på filosofi i det av anglosaxisk analytisk filosofi dominerade Norden idag, att von Wright i essän "Filosofin är mitt liv: Fragment av en intellektuell självbiografi" använder en knapp sida av essäns fjorton sidor, den sista, till reflektioner om sina tidsdiagnostiska arbeten. Lika betecknande är det, som författaren själv betonar, att dessa arbeten, till skillnad från hans "vetenskapliga" filosofiska arbeten, har författats i huvudsak på svenska, inte på engelska.⁴ von Wright beskriver själv sin egen osäkerhet angående de tidsdiagnostiska verkens filosofiska ställning:

Kanske kan man säga att jag i dessa arbeten varit på spaning efter nutiden. ... Är en sådan strävan att förstå sin egen tid filosofi? I någon betydelse av detta mångtydiga ord är den väl det. I varje fall är den en del av vår intellektuella kultur. Vetenskap i sträng mening är den inte — och får inte heller lätsas vara.⁵

Då jag i det följande anställer några observationer om von Wright som filosofisk tidsdiagnostiker gör jag det inte enbart därför att jag i motsats till den författare vars verk jag skall behandla inte delar synen på filosofin som uppspjälkt enligt skiljelinjen vetenskaplig vs. diagnostisk⁶, utan också för att von Wright själv är beredd att beteckna sina försök att förstå samtiden som filosofi "i någon betydelse".⁷

Min ambition i det följande är att teckna ett porträtt av von Wright som filosofisk tidsdiagnostiker. Jag kommer för det första att försöka beskriva hans egenart i relation till de dominerande strömningarna i

den filosofiska tidsdiagnostikens stora länder, Frankrike och särskilt Tyskland. För det andra vill jag reflektera över författarens egen, ambivalenta bedömning av betydelsen av de diagnoser han ställer. Till slut skall jag helt kort försöka göra en allmän värdering av betydelsen av von Wrights tidsdiagnostiska arbeten i ett internationellt perspektiv.

2. Tre utmärkande drag

Tre drag är kännetecknande för von Wright som tidsdiagnostiker. Hans tänkande är i viss mening synkretistiskt, han mottar och integrerar impulser från flera sinsemellan mycket olika traditioner som vanligen stått främmande för varandra. von Wright är samtidigt tematiskt konventionell. De ämnen som fascinerar honom är desamma som stått i centrum för filosofisk diagnos av samtiden under hela den moderna tiden. För det tredje är von Wright metodologiskt egensinnig och nyskapande. Eller så skall jag i varje fall argumentera.

2.1.

"Vilka typer av läsare kan tänkas gilla mina tankar? Jag vet naturligtvis inte svaret men jag vill försiktigt utpeka två grupper. Den ena är företrädare för en hållning som brukar kallas värdekonserveratism. ... Den andra gruppen ... brukar omtalas som vänsterintellektuella."⁸

von Wrights ord om sej själv kan ge upphov till bilden av en författare med rötter i två traditioner. Bilden har fog för sej men måste också kompletteras om vi vill förstå utgångspunkterna för von Wrights tidsdiagnostik och de produktiva spänningar som ger den mycket av dess egenart och dynamik. Det är *tre* distinkta tankeströmningar, inte två, som befruktat von Wrights försök att förstå nutiden.⁹

Jag tror man vågar säga att "värdekonserveratismen" representerar det äldsta av de bestående inslagen i von Wrights relation till sin samtid. von Wright växte upp under det som i Finland brukar kallas

mellankrigstiden. Hemmet och skolan, den berömda "Norsen" eller Helsingfors Normallyceum, hörde till en bildad, borgerlig, finlands-svensk miljö som var ganska tyskt orienterad i kulturellt hänseende. En viss elitism och estetism, en djup vördnad för antikens stora kulturer och en dos pessimism vad gäller samtidens andliga tillstånd var naturliga delar av denna kultur. Det var också en kultur i vilken Tysklands stora 1800-tals historiker, von Humboldt, Burckhardt, Mommsen och andra, starkt påverkade synen på historien och samtiden. I unga år var von Wrights inställning till antikens Grekland och Rom inte utan ett inslag av "svärmeri". Det är betecknande för Georg Henrik von Wrights uppväxtmiljö att han blev bekant med Oswald Spenglers verk under skolåren tack vare att de fanns tillgängliga i hemmets bokhylla.

Det är kanske värt att notera att Ludwig Wittgensteins uppväxt- och hemmiljö i flera avseenden var lik von Wrights. Det är inte omöjligt att en känsla av kulturell frändskap gjorde det lätt för von Wright och Wittgenstein att ungås när de först lärde känna varandra i det förkrigstida Cambridge. Den kulturella omgivning i vilken Wittgenstein och von Wright möttes måste i varje fall ha ställt sej rätt oförstående till just de drag av tyskinfluerad värdekonserveratism som de båda utlänningarna delade.¹⁰

Tre element som härstammar ur uppväxttidens värdekonserverativa miljö har blivit markanta och bestående inslag i von Wrights sätt att betrakta sin tid, också när han gjort det i filosofiska essäer. För det första utgör författarens antika bildning en levande resurs och en för honom naturlig inkörsport till betraktelser om samtiden på ett sätt som en gång väl var vanligt, men som nu framstår som ett särdrag, en speciell infallsvinkel bland andra. För det andra är det ett grundläggande drag i von Wrights historiesyn att han betraktar den moderna kulturen ur den klassiska moderna historieskrivningens, inte minst Burckhardts, perspektiv. Enligt detta innebar framväxten av högkulturen i Orienten och medelhavsregionen den egentliga och avgörande brytningstiden i vår kulturhistoria. Tiden därefter betraktas som ett kontinuum där den moderna, västerländska kulturen växer fram genom innovationer som grundar sej på de resurser två av

antikens kulturer, den grekiskt-romerska och den judiskt-kristna, frigjorde. Kanske kan man säga att det är ett särdrag i von Wrights i stort sett konventionella syn att han ofta framhållit den arabiska kulturens i två avseenden stora betydelse för den västerländska kulturen.¹¹ Det tredje arvet från ungdomens kulturkonserveratism som starkt präglat von Wrights syn på sin samtid är inflytandet från Spengler. Detta är också det filosofiskt mest egenartade och fascinerande arvet. Det vore värt en egen betraktelse men kan inte uppräthålla oss här.¹²

Den "vänsterintellektuella" livshållningen blir relativt sent ett centralt drag i von Wrights relation till sin tid. Mest påverkas von Wright av de filosofiska traditioner som i Tyskland brukar kallas "vänster-hegelianism" och "väst-marxism" under 1970-talet. Det är då han skriver sina essäer om Marx, är regelbunden gäst hos Praxis-gruppen, en grupp filosofiska väst-marxister i Jugoslavien, och inleder sitt intellektuella umgänge med Frankfurtskolans tänkare.¹³ Men det skulle vara fel att betrakta von Wrights "vänsterinriktning" på 1970-talet som ett helt nytt och udda fenomen i hans världsåskådning eller filosofiska hållning. Redan 1945 skriver han:

Vi får inte en riktig uppfattning om fascism och nazism om vi är döva för det djupt demokratiska patos som drivit fram dessa rörelsers stormflod. Lärdomen härav kan knappast vara någon annan än att den demokratiska ideologien i ett kritiskt skede själv måste associera sig med socialismen för att inte överbjudas av en antidemokratisk åskådning.¹⁴

Ändå väckte det åtminstone i Finland uppståndelse när den för sitt markerade ointresse för dagspolitiken kände akademiledamoten G.H. von Wright 1967 i en stort upplagd artikel i dagspressen uttalade sej kritiskt om USAs krig i Vietnam.¹⁵ Under de föregående tjugo åren hade von Wrights intresse för samtiden inte tagit sej uttryck som ett engagemang i politiskt kontroversiella dagsaktuella frågor. von Wright själv uppger att han vid mitten av 1960-talet började uppfatta samtidens kristendenser som mera påträngande och angelägna att ta ställning till än tidigare.¹⁶ Även om detta innebär en klar förändring

bör man inte heller överdriva omsvängningens betydelse. von Wright har aldrig deltagit i politiskt arbete och hans aktuella ställningstaganden har alltid gällt klart avgränsade frågor som kärnkraftens legitimitet eller krigen i Vietnam eller Persiska Viken.

Intressantare för oss än utvecklingen av von Wrights politiska attityder genom åren är det att han inte enbart närmar sig de vänster-intellektuella via 1960-talets engagemang i Vietnamfrågan. (Ett engagemang som f.ö. inspirerades av amerikanska, övervägande liberala kolleger, inte av europeiska vänster-hegelianer.) Filosofiskt sett blir Frankfurtskolan, och även den intressanta kanadensiska vetenskapsfilosofen, Hegel-forskaren och tidsdiagnostikern Charles Taylor, viktiga för von Wright tack vare den vändning hans eget vetenskapsfilosofiska arbete tar på 1960-talet. Detta arbete, som kulminerar i boken *Explanation and Understanding*¹⁷, för med sig en forskjutning i von Wrights filosofiska intresse för handlingslivet, normer och etik från ett mera formellt, logiskt och begreppsanalytiskt till ett mera historiskt, hermeneutiskt och samtidskritiskt perspektiv. Jag tror man kan säga att denna forskjutning innebär att von Wright blir friare än förr att betrakta den filosofiska tidsdiagnosen som en möjlig form av filosofi även om han aldrig går så långt som t.ex. Charles Taylor, Karl-Otto Apel eller Jürgen Habermas i strävan att förena etisk grundvalsforskning och samtidsanalys. — Den viktigaste enskilda impuls som von Wright upptar från sitt nya umgänge med vänster-hegelianerna på 1970-talet är den historiska materialismens idé att produktivkrafternas utveckling och det spänningsfyllda förhållandet mellan samhällets ekonomiskt-tekniska "bas" och kulturella "överbyggnad" ger avgörande nycklar till insikt om historiens utveckling och diagnosen av samtiden.¹⁸

Av avgörande betydelse för förståelsen av von Wrights egenart som tidsdiagnostiker är emellertid att notera att både hans syn på samtiden och på filosofin har präglats i grunden av de dominerande intrycken från en anglosaxisk, empiristisk, vetenskaplig kultur. Denna kultur var inte främmande för von Wrights barndoms hem. Georg Henrik von Wrights far hade studerat filosofi för ingen mindre än Edvard Westermarck och von Wrights tidiga "uppvaknande" till

insikt om att vetenskapen skulle bli hans liv hade väl knappast varit tänkbar utan ett visst stöd från hemmet och omgivningen.¹⁹ Den vetenskapliga orienteringen måste väl sägas vara den mest framträdande av de tre kulturella hållningar som format von Wrights livssyn och filosofisyn. Den vetenskapliga grundsynen befästes när von Wright började studera filosofi för Eino Kaila som då, i mitten på 30-talet, var nära associerad med Wien-kretsen, mellankrigstidens främsta filosofiska bastion för "eine Wissenschaftliche Weltauffassung". Allt sedan dess har von Wright betraktat filosofin som en form av vetenskap.²⁰ Den vetenskapliga hållningen har satt två slags spår i von Wrights tidsdiagnostik. Båda spåren är djupa. Det ena, ett starkt intresse för naturvetenskapens inre utveckling har gett von Wright både en fallenhet och en förmåga att betrakta vetenskaperna som en spegel för sin samtid.²¹ Det andra avtrycket av det man kunde kalla den vetenskapliga grundhållningen hos von Wright är det intresse han i sin tidsdiagnostik visat för "vetenskapen och förnuftet". Men då kommer vi redan in på vårt följande ämne.

2.2.

Idén att det väsentligt nya, som ger den klassiska grekiska kulturen dess egenart och avgörande betydelse för all senare utveckling, är dess *rationalitet* är lika gammal som den grekiska kulturen själv. Platon och Tukydidens uppfann idéen att ställa begreppen *mytos* och *logos* i skarp motsats till varandra. Strax därefter beskriver Aristoteles i *Metafysiken* hur en rationell syn på tillvaron, vetenskap, och den "första vetenskapen", filosofin, springer fram som en förädling av de rationella element som är inlindade i äldre tiders mytiska tänkande.²² I modern tid har den antika "förnuftscenterade" självförståelsen blivit förhärskande både i synen på förhållandet mellan antikens högkulturer och deras förflutna och i sättet att se på vår egen tid, den moderna epoken. Det är naturligtvis "upplysningstidens" tänkare — Rousseau, Turgot, Voltaire, Kant, Condorcet m.fl. — som banar väg för och utvecklar idéen om den egna tiden som en frukt av förnuftets förverkligande i historien. Idén har sedan tagits upp av Hegel, och efter

honom av flera generationer av samtidsdiagnostiker, företrädevis av filosofer men även av Marx och Max Weber.

Frankfurtskolans viktigaste bidrag till filosofin består i dess bearbetning av frågan om förnuftsens kluvna roll i historien. För Frankfurtskolan ger förnuftsens förverkligande, eller "rationaliseringen", nyckeln till en förståelse av västerlandets historiska utveckling och samtida belägenhet. Enligt Horkheimers och Adornos berömda analys i *Upplysningens dialektik* är förnuftet till sitt väsen ett instrumentellt och förtingligande förnuft. Därför är det enligt dem förnufts segertåg, inte dess nederlag, som mänskligheten bevitnar i det västerländska, trivialiserade massamhället men också i Stalins Sovjetunion och till och med i Hitlers Tyskland.²³ Habermas avgörande insats har varit att införa ett mera differentierat förnuftsbegrepp i analysen av "modernisering som rationalisering". Hans uppdelning av förnuftet i tre giltighetssfärer — den objektiva, normativa och estetiska — har, tillsammans med hans teori om socialt handlande och social evolution, gjort det möjligt för honom att utarbeta en teori om modernisering som ett partiellt, och därför patologiskt förverkligande av förnuftet.²⁴ Habermas teori står långt ifrån oemotsagd, men den har säkerligen starkt bidragit till att den samtida filosofiska tidsdiagnostikens dominerande tema fortfarande är en analys av förhållandet mellan vår tid och förnuftet, mellan modernitet och rationalitet.

Den efterkrigstida anglosaxiska filosofin har inte, åtminstone inte före Alasdair MacIntyres *After Virtue* (1981), Charles Taylors *Sources of the Self* (1989) och Richard Rortys *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989), producerat filosofiska, tidsdiagnostiska verk av någon större betydelse. Men det är skäl att notera att anglosaxisk vetenskaps- och idéhistoria under 1900-talet ofta har lyft fram den grekiska och den moderna vetenskapens födelse som avgörande brytningstider som gett vår kultur dess egenart.²⁵

När von Wrights filosofiska tidsdiagnos genomgående kretsat kring frågan om förnuftsens förverkligande — kring frågan om varför vetenskapen uppstår, vad som är kännetecknande för en förnuftig syn på tillvaron och för en i modern mening vetenskaplig världsbild, kring frågan om förnuftsens Janusansikte, dess "potens till det goda och det

onda"²⁶, och kring frågorna om vetenskapens och rationaliseringens betydelse för den enskilda människan, för kulturen och för samhällsutvecklingen — måste man därför konstatera att hans tidsdiagnostiska arbeten tematiskt är konventionella.²⁷ Jag tror till och med att man kan säga att de inte är särskilt originella. Den bild von Wright ger av den grekiska rationalitetens och den moderna naturvetenskapens födelse liksom också den kluvna, spänningsfyllda bild han ger av rationaliseringens kulturella betydelse imponerar inte så mycket genom känslan av att nya diagnostiska insikter här kommer till uttryck eller tack vare graden av differentiering i analysen. Deras värde ligger dels, naturligtvis, i framställningens överskådlighet som gör dem lättillgängliga men också i den syntetiska kraften och klarsyntheten. Båda dragen tillsammans gör dem också internationellt sett anmärkningsvärda.²⁸ Karakteristisk för von Wright är också spänningen mellan en förnuftspessimism som påminner om Horkheimers och Adornos i *Upplysningens dialektik* och en försiktig förnuftsoptimism som ibland kommer Habermas nära.²⁹ Medan det i internationell tidsdiagnostisk filosofi under de senaste årtiondena varit vanligt att författarna har intagit en programmatisk hållning för eller mot upplysning och det moderna har von Wrights tänkande om denna fråga en karakteristisk, oavslutad karaktär. Jag återkommer till detta tema senare.

På en punkt måste man tillerkänna von Wright en betydande tidsdiagnostisk självständighet. Redan i essäer från början av 1960-talet börjar en ekologisk tematik göra sej gällande i von Wrights samtidsdiagnos. Den ekologiska tematiken är från början knuten till en oro över den tekniskt-vetenskapliga utvecklingens konsekvenser för människorna och naturen i ett globalt perspektiv och till ett kulturfilosofiskt perspektiv i vilket den kristna bakgrunden till den moderna kulturens syn på naturen som något som skall behärskas och betingas ges en förklarande kraft. Från och med 1970-talet blir den ekologiska oron en central ingrediens i von Wrights diagnos av samtiden.³⁰ von Wrights analys av miljö- och resursproblematiken är från början knuten till globala frågor om rättvisa och fördelning mellan folken och världsdelen. Brundtland-kommitténs "upptäckt" av det intima sambandet mellan den ekologiska krisen och världens

utvecklingsproblem var en självklarhet för von Wright redan på 1960-talet, eller kanske ännu tidigare.³¹

2.3.

Metodologiskt är von Wrights tidsdiagnostik på två sätt originell. von Wright har själv betonat den ena, och viktigaste, sidan av saken.³² Den gäller hans "historiska" metod. Märkligt nog beskrivs metoden utförligast, och kanske bäst, i den äldsta av von Wrights tidsdiagnostiska essäer, uppsatsen "Om framtiden" från 1945.³³ Det sägs där:

Vi väljer några synpunkter på ett större historiskt sammanhang och fäster oss vid en utveckling eller förändring som dessa synpunkter blottar. Sedan försöker vi tänka oss in i vart denna utveckling skulle leda oss om den finge löpa linan ut. Det blir inte så mycket fråga om att spekulera om framtiden som att utveckla ett logiskt resonemang ur föreliggande premisser. ...

Om tankar om framtiden har något värde för den som söker sanningen så är det emedan de lär oss att bättre förstå vad det egentligen är som utspelar sig i vår samtid. Vägen till insikt kunde beskrivas sålunda: vi försöker utläsa framtiden ur det förflutna för att vinna fördjupad kunskap om nuet.³⁴

En svaghet i den unge von Wrights tankegång skall här påtalas. von Wright har inte betraktat det som en filosofisk uppgift att reflektera över vad filosoferna gör när de strävar till att förstå sin samtid. Begreppen "kunskap om nuet" och "förståelse av vad som (egentligen) utspelar sig i vår samtid" *kan* betraktas som filosofiskt, inte minst epistemologiskt, utmanande. Det är betecknande för von Wrights utveckling som tänkare, och kanske symptomatiskt för den anglosaxiska analytiska filosofins självpåtagna begränsning, dess stympling av sin egen syn på filosofin, att von Wright inte heller i sina senare arbeten har velat undersöka dessa begrepp med filosofins medel. Med *Explanation and Understanding* gör von Wright ett uppmärksammat inlägg i den vetenskapsfilosofiska diskussionen om förhållandet mellan human- och naturvetenskap. Men under-

sökningen utsträcks inte till en reflexion över den filosofiska förståelsens, eller de filosofiska förståelseformernas, särart eller till en undersökning av förhållandet mellan filosofiska och samhälls- och humanvetenskapliga studier av samtiden. Därför blir von Wrights syn på sin egen tidsdiagnostiska produktions filosofiska status teoretiskt underbestämd. Denna brist borde inte leda oss att förbise styrkorna i von Wrights metodologiska reflexioner.

En styrka hos von Wrights speciella, historiska metod är den tematiske öppenhet den i princip medger. von Wright skriver *inte* att tidsdiagnostikern bör sträva till att anlägga det "rätta", viktigaste eller mest avslöjande synpunkterna på historien eller sin tid.³⁵ Han skriver att vi "väljer *några* synpunkter". Tanken är befriande. Vi undgår här den barlast av essentialism som ofta blivit förhäskande i den filosofiska tidsdiagnostiken utan att någon på ett tillfredsställande sätt redogjort för på vad tanken grundar sej, att det skulle finnas ett förborgat väsen i historien, kulturen, eller samtiden som det är tidsdiagnostikerns uppgift att uttala sej om. Den filosofiska tidsdiagnostiken förvandlas av von Wright med ett enda metodologiskt grepp till ett öppet, pluralistiskt samtal i stället för en teorbildning med stora men oklara anspråk.

Den andra styrkan i von Wrights metodologiska perspektiv är hans totala brist på förklarande strävan och prognostiska eller preskriptiva anspråk.³⁶ De två hänger ofta ihop. Ett gemensamt drag i kontinental kritisk teori och klassisk, positivistiskt inspirerad anglosaxisk samhällsteori är strävan att i historie- och samhällsvetenskaperna, och kanske också i den filosofiska tidsdiagnostiken, försöka efterlikna naturvetenskapens rationalitetsparadigm. Teoretikerns uppgift blir då att vinna insikt i de lagar som styr, eller de mekanismer som kausalt förorsakar, samhällellenas och kulturellernas utveckling, för att människorna sedan kanske skall kunna ingripa förnuftigt i historiens gång och forma framtiden i enlighet med sin vilja. Denna syn på samhällsteoriens uppgift bygger, så som vi idag vet, inte minst tack vare von Wrights egna arbeten³⁷, på en ogenomtänkt analogi mellan kultur och samhälle å ena sidan och naturen å andra sidan som forskningsobjekt. Att saken inte är trivial inser man bland annat av det

faktum att två av samtidens största tidsdiagnostiker, Michel Foucault och Jürgen Habermas, båda i centrala arbeten arbetat med en förklarande strävan för ögonen, åtminstone som idealmodell.³⁸

Också i relation till sådana dunkla, förklarande ambitioner är det von Wright säger om sin metod befriande. Han framhåller betydelsen av en tidsdiagnostik som inte strävar till att göra livet *lättare* för oss genom att berättat hur det "kommer att gå" eller hur vi nu bör handla, utan snarare till att *berika* det samtal vi i alla fall redan för om vilka vi har blivit och vart vi är på väg.

Det andra metodologiskt originella draget i von Wrights filosofiska tidsdiagnostik är den intensitet med vilken han utnyttjar de kristna och grekiska myterna och den visionära berättarkonsten i Europa från Dante till Dostojevskij i sin diskussion av sitt stora tema, upplysningens dialektik. Speglar för *vår* förståelse av kunskapens negativa och positiva potenser blir den nya tidens Faust-gestalt jämsides med den bibliska berättelsen om kunskapens träd och den antika Prometeus-myten; den moderna, rationaliserade världsbildens andliga betydelse ställs i relief i en serie reflektioner om Tolstojs kamp med problemet att förlika intellektuell sanningssökan och kristen tro; medan Dostojevskijs grandiosa och i grunden pessimistiska utvärdering av följderna av den västerländska civilisationens förnuftsro och den europeiska människans frihetslängtan belyser den samtida filosofins problematisering av samma tematik.³⁹ Jag skall inte gå in på en diskussion av von Wrights läsning av myterna och de skönlitterära författarnas visioner. Klart är att von Wright utnyttjar ett material som han tack vare sin "värdekonserverativa" bakgrund känner som sin mammas gata och att han ofta lyckas *relatera* det på överraskande och för denoreflekerande socialistiska eller skientistiska optimisten oroande sätt till vår tids samtal om betydelsen av vetenskapens landvinningar och världsbildens rationalisering. Av de stora namnen inom den internationellt kända filosofiska tidsdiagnostiken har, så vitt jag kan se, endast Herbert Marcuse och Horkheimer och Adorno med lika stor kraft som von Wright stött sej på och gått in i nära dialog med myter och legender i sina försök att nå insikt i vår tids specifika kulturella och samhälleliga villkor.

3. Kontinuitet och ambivalens

Vad kan man lära sej av von Wrights tidsdiagnostiska insats? Jag skall inte försöka besvara den frågan, utan i stället anställa några reflektioner kring en annan fråga: Hur ser Georg Henrik von Wright själv på sin analys av samtiden?

Låt oss först dröja lite vid två drag av kontinuitet som förefaller mej problematiska men som von Wright av allt att döma betraktar som relativt oproblematiska. Därefter skall jag diskutera ett tema som von Wright ofta återkommer till. Temat oroar von Wright, men hans upprepade kamp med det framstår för mej som en källa till intellektuell stimulans och moralisk inspiration snarare än till bekymmer.

Den starka bindningen till den i ungdomen anammade, anglosaxiskt och empiristiskt färgade vetenskapliga världsåskådningen och filosofifysen slår igenom i von Wrights syn på den filosofiska tidsdiagnosen — den egna likväl som andras — som en permanent hör-samhet gentemot det som brukar kallas "Humes giljotin". von Wrights övertygelse är att en beskrivning av hur världen är beskaffad — och hit räknar författaren även beskrivningar av samhälleliga ting och kulturfenomen — inte ensamma ger en rationell grund för moraliska bedömningar. Varje moraliskt ställningstagande kräver enligt Humes giljotin så att säga ett tillskott av mänskliga värdeomdömen. En pregnant formulering av det begreppsliga förhållande som avses hittar vi hos von Wright: "Att *föreskriva* och *beskriva* är två olika saker. Det första har att göra med *Böra*, det senare med *Vara* och mellan de två går ett oöverstigit begreppsligt svalg."⁴⁰ Nära förknippad med idén om ett sådant svalg är en annan idé, som von Wright också orubbligt håller fast vid, nämligen tanken att man kan skilja mellan förnuft, vetenskap och teknik "i sej" och det sätt på vilket människorna använder sej av förnuftet, vetenskapen och tekniken.⁴¹ Humes giljotin skapar en stark (och som vi snart skall se, produktiv) spänning i von Wrights tänkande mellan det lidelsefulla engagemanget i det som sker i vår tid och den politiska och moraliska återhållsamheten som Humes giljotin och den vetenskapliga attityden föreskriver.⁴² von Wrights första och sista bud till sej själv och sina läsare är en anmaning till en kontemplativ hållning. Åtminstone ligger det nära till hans att anta att

von Wright beskriver ett av sina egna ideal när han som motto till essäsamlingen *Att förstå sin samtid* väljer sina egna slutord från en artikel från 1945:

Men ingenting förbjuder oss att anta existensen av ett fåtal andligen fria individer, för vilka det rena skådandet, grekernas *theoria*, fortfarande är den högsta lyckan. Om dessa skådare vänder sin blick mot det som händer i tiden, skall de däri finna så mycket lärorikt och gåtfullt att begrunda, att de glömmor sorgen över människans obotfärdighet, enfald och grymhet och i stället fylls av den rena glädje som insikten ger oss.⁴³

Men mellan dessa slutord och mottot till *Att förstå sin samtid* hinner mycket hända. von Wright kommer snubblande nära att ge upp Humes giljotin när han skriver: "Den bild / av framtiden / som visar sej på skärmen / som ett resultat av tidsdiagnostikerns projektioner / kan ... ge anledning till betraktelser om möjligheten och önskvärheten att påverka trenderna."⁴⁴ Oftast vinner dock den nyktra anglosaxiska empiristen i brottningen med den engagerade medborgaren och filosofiska ikonoklasten och von Wright förblir återhållsam i sina uttalanden om vad som är önskvärt. Ändå är det uppenbart att Humes giljotin *inte* är giltig i kultur- och samhällslivet, att den leder oss fel. Här kan jag bara kort belysa saken: Om jag tidigare betraktat vetenskapens utveckling och förnuftets förverkligande som enbart något gott, men tack vare de reflektioner som en von Wright eller Charles Taylor eller Carolyn Merchant (för att nämna en av de kvinnliga forskare som von Wright tagit intryck av) anställer börjar betrakta vetenskapen och förnuftet på ett nytt sätt så förändras inte bara det som jag uppfattar som den bästa beskrivningen av verkligheten: förändringen i beskrivningen för med sej en ny syn på vad som bör göras. Jag *kan* till exempel inte längre, med nytt, förändrat "facit i hand", vara lika godtrogen och optimistisk som förr i min syn på vad som är önskvärt i vetenskapspolitiken. Detta betyder naturligtvis *inte* att en ny beskrivning skulle ge omedelbar insikt i "vad som bör göras". Men det betyder att den skiljelinje som von Wright gärna

ritar upp mellan politikens deltagare och samhällslivets iakttagare inte skarpt kan upprätthållas.

En annan problematisk kontinuitet i von Wrights tänkande består i det jag ville kalla hans dubbelt paradoxala syn på förhållandet mellan det förflutna och framtiden. En paradox är epistemisk. von Wright tar för givet *både* att vi inte vet vad framtiden bär i sitt sköte⁴⁵, och att det *inte* är möjligt att återgå till forna tider. Ändå kan inte båda övertygelseerna vara riktiga. Om vi inte vet hurdan morgondagens värld blir vet vi inte heller att den inte blir mycket lik gårdagens värld.⁴⁶

Den andra paradoxen är moralisk. von Wright kombinerar sin intellektuella övertygelse att vi inte kan gå tillbaka, åtminstone inte till svunna tiders positiva ideal⁴⁷, med varningar för ett "återfall i barbari".⁴⁸ Det kunde tyckas att det inte utan vidare är självklart att det ondas återkomst på jorden måste bekämpas som ett reellt hot medan alla förhoppningar om det godas återkomst måste avvisas som nostalgiska, förnuftiga drömmar. Däremot är det säkert ofantligt mycket lättare att riva ner det människorna med stor möda och under lång tid byggt upp än det är att åstadkomma en omgivning i vilken gamla visdomar kan spela en positiv roll.

Nu till de teman som förorsakar tidsdiagnostikern von Wright den största oron. Det ena är problemet att rätt bedöma vetenskapens moraliska värde. Det andra är frågan om pessimism kontra optimism i bedömningen av vår egen tid. Båda frågorna engagerar von Wright i nästan samtliga av hans tidsdiagnostiska arbeten. Jag tror man kan säga att det just är von Wrights egen djupt kända kluvenhet inför dessa frågor som utgör den produktiva kärnan i och det innersta motivet till hans tidsdiagnostiska produktion.⁴⁹ De två frågorna hör nära ihop med varandra: eftersom von Wright betraktar vår tid, den moderna tiden⁵⁰, ur rationalitets- och rationaliseringsproblemets perspektiv blir frågan om vetenskapens värde och frågan om moderniseringens etiska innebörd besläktade med varandra.

Vad gäller båda frågorna är växlingarna i von Wrights omdöme dramatiska. Som ung man och ända fram till slutet av 1950-talet är von Wright starkt optimistisk i sin syn på vetenskapens betydelse både för dess enskilda utövare och för kultur- och samhällslivet som helhet.⁵¹

Ett skeptiskt element gör sej ffg. gällande i essäerna om Kunskapens träd från slutet av 50-talet men ännu i början av 1960-talet förenas i föredraget "Enhet och splittring i vetenskapen"⁵² en starkt, men inte odelat, optimistisk bedömning av vetenskapens betydelse på den individuella etikens område med en försiktig samhällelig optimism. von Wright skriver: "... tack vare den rationella attitydens fruktbarhet har vetenskapen fått en kulturellt integrerande inverkan på livet."⁵³

Huvudbedömningen av den samhälleliga sidan av frågan är vid denna tid dock entydigt agnostisk: "Vi skall inte här fördjupa oss i frågan, om tekniken gjort mänskligheten lyckligare. Jag tror f.ö. att frågan saknar djupare intresse."⁵⁴

Trots detta blir de besläktade frågorna, om vetenskapens och förnufts roll i frammanandet av samtidens kriser och om deras potentiella roll i avvärjandet av dem, centrala teman i von Wrights tidsdiagnostiskt produktivaste period från och med utgivandet av *Vetenskapen och förnuftet* år 1986. Samtidigt blir frågan om pessimism kontra optimism en viktig och för von Wright kännspek problematik. De två ämnena hör ihop framförallt därför att författaren inte på något ställe tycker sej kunna föreställa sej någon *annan* möjlighet för en konstruktiv utväg ur de samtida kriserna som han diagnostiserar, den ekologiska lika väl som den sociala, än den som *eventuellt* skulle kunna uppnås med hjälp av förnufts kraft.

Det kan vara skäl att betona att von Wrights förhoppningar från slutet av 1950-talet aldrig enbart gäller den rationalisering som förverkligas i teknikens och naturvetenskapens utveckling, utan alltid ett förnuftsbruk som har en vidare mening och innebörd än detta. Förhoppningarna är heller aldrig starka; von Wright uttalar sej inte om hur det kommer att gå, utan om hur det kanske kan gå. Ändå går hoppet om förnufts goda kraft som en röd tråd genom hans böcker. Detta hopp kommer till uttryck i det sena 1940-talets essäer om grekernas paideia och i 1970-talets essäer om en "kämpande humanism". Det kommer till synes i 1980-talets uttalande "mitt hopp, om jag har något, står till en protest mot utvecklingen s.a.s. inifrån, från den kraft som jag uppfattar som den nu förhärskande trendens starkaste drivfäder: människans rationella anlag"⁵⁵ och på nytt i den

förnyade humanistiska förhoppningen, från 1994, att man "i olika subkulturer /kan/ se en grogrund för nya attityder, som kanske en gång skall etableras på ett plan som styr utvecklingen. En del av det nya, sådant tycker jag mig se, har en estetisk inriktning — mot nya former av musikalisk och dramatisk, måhända också litterär konst. I ett kärvare ekonomiskt klimat har kulturvärden en ökad chans att hävda sig."⁵⁶

Mot detta *svagt optimistiska* humanistiska förnuftssetos måste man i alla fall väga två saker: dels von Wrights tidigare noterade agnosticism, men dels och framförallt det faktum att han ibland ställer sej direkt avvisande till all förnuftsoptimism. Mest kategorisk är han väl 1993 då han skriver: "Den pessimism som kom till uttryck i *Vetenskapen och förnuftet* har med åren fördjupats. Jag kan inte längre, som jag gjorde i slutet på den boken, bekänna mej till förnuftet som ett hopp för mänskligheten."⁵⁷

Jag skall här dra streck i mina notiser om hur von Wright själv betraktat och förhållit sej till de perspektiv på samtiden som hans filosofiska tidsdiagnos ger upphov till. Det mesta återstår att säga men det i detta sammanhang väsentliga har blivit sagt: det är den eviga otillfredsställelsen i att *inte* kunna finna ett klart svar på den eventuella frågan, om förnufts betydelse för uppkomsten och den eventuella upplösningen av kriserna i vår tid, som gör att von Wright ständigt på nytt känt sej föranledd att för sej själv och oss försöka vinna klarhet. Resultatet är hans tidsdiagnostiska verk.

Är Georg Henrik von Wrights filosofi om vår tid betydande? Innehåller den något av omistligt värde ur ett internationellt perspektiv?

Om betydelse och värde mäts med den diagnostiska iakttagelsens originalitet eller den tematiska utvecklingens begreppsliga rikedom och differentiering som måttenhet tror jag svaret är nekande. Men också andra mätstickor kan nyttjas. Jag har nämnt von Wrights metodologiska originalitet och en del andra detaljer. Viktigare än detta är kanske den för von Wrights diagnostiska filosofi typiska kombinationen av klarhet, överskådlighet och personligt engagemang. Det märkligaste draget i von Wrights tänkande är dock ett annat: det är hans unika förmåga att i sina försök att förstå sin samtid och sin egen

syn på denna integrera intellektuella och moraliska impulser från vitt skilda grenar av vår kultur. Denna förmåga gör att von Wrights tankar om samtiden väl kan räknas som en väsentlig filosofisk insats, trots författarens egen skepsis.⁵⁸

Helsingfors universitet

Noter

- ¹ Hegel i *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) (Felix Meiner Verlag, Hamburg 1955), "Vorrede", s. XXII.
- ² Danmarks filosofiska liv har mera än i de övriga nordiska länderna präglats av en kontinental orientering. Jag skall inte här försöka gå in på detta.
- ³ *Humanismen som livshållning*, Söderströms, Borgå, 1978, *Vetenskapen och förnuftet*, Söderströms, Borgå, 1986, *Myten om framsteget*, Bonniers, Falun, 1993, och *Att förstå sin samtid: Tanke och förkunnelse och andra försök*, Bonniers, Smedjebacken, 1994.
- ⁴ von Wright (1993), s. 164. Jfr. dock *ibid.*, s. 7.
- ⁵ *Ibid.*, ss. 164f.
- ⁶ Jag behandlar temat relativt utförligt i ett nytt, tills vidare opublicerat större arbete, *Transformative Philosophy*, om filosofi-begreppet.
- ⁷ von Wrights essäistiska produktion har två blomstringstider. Den första är de första tio åren efter krigsslutet, den andra är de två senaste decennierna och särskilt åren 1986–1994. (*Tanke och förkunnelse* som först utkom 1955 ingår i *Att förstå sin samtid*, från 1994.) von Wright skriver på 1970-talet själv att han har övergett essäistiken eftersom hans egentliga filosofiska arbeten numera har blivit mera samtidsrelevanta än förr. ("I think that one motive behind my essay writing activities was a feeling of the discrepancy between the narrowly restricted relevance and scope of my professional work and the drive which I always felt to make philosophy relevant to my life and my understanding of the world. Perhaps one reason why I gradually abandoned these activities was that this rift in my philosophical personality ... has begun to heal." G.H. von Wright i den "Intellectual Autobiography" som ingår i P.A. Schilpp och L.E. Hahn (red.), *The Philosophy of Georg Henrik von Wright*, Open Court, La Salle, Illinois, 1989. Essän skrevs redan på 1970-talet.) — Efter arbetet med handlings teori och normteori blev det mot slutet av 1970-talet uppenbart igen viktigt för von Wright att också ägna sej åt essäistik. Samtidigt blir essäistiken mera filosofisk än tidigare, om än inte i anglosaxisk, analytisk mening.
- ⁸ von Wright (1993), s. 10.

⁹ Jfr. även Jürgen Habermas intressanta uppsats "Zwischen den Traditionen — Laudatio auf Georg Henrik von Wright", i ett häfte utgivet av Universität Leipzig 1997 (med en artikel av von Wright). Habermas skriver att en konservativ bildningstradition är viktig för von Wrights personliga orientering och om den logiska empirismen som hans filosofiska skola. Han menar dock att den konservativa bildningstraditionens betydelse för von Wright senare avtar. (S. 11f.) Jag tror inte att detta ar träffande. Snarare tror jag man borde säga att nya element kommer till som berikar von Wrights varldsvarskadning och filosofi.

¹⁰ Märk dock också *skilnaderna* mellan den unge von Wrights och den betydligt äldre Wittgensteins bedömning av samtiden i slutet av 1930-talet. von Wright skriver: "Tror Ni verkligen att Europa behöver ännu ett krig? frågade jag honom (Wittgenstein) en gång i aningen om ett forestandande krigsutbrott 1939. 'Inte ett men två eller tre', svarade han. Detta chockerade djupt hans unge interlokutor som *då* fann det obegripligt." (1993, s. 97.)

¹¹ von Wright påminner oss gärna om att det var inom den arabiska kulturen som arvet från Aten och Rom förvaltades under många sekler innan det kunde integreras i det kristna västerlandet. Han har också framhållit att arabernas magi utgör ett viktigt källsprång för uppkomsten av en rationell syn på naturen och därmed, den moderna vetenskapen. (Se särskilt von Wright 1986, kap. IV.)

¹² Den viktigaste nyckeln till en förståelse av de tankar von Wright upptagit från Spengler ger von Wright själv i essän "Wittgenstein in Relation to his Times" i G.H. von Wright, *Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford, 1982, särskilt ss. 214f. Se även von Wrights esser om Spengler och Toynbee från början av 1950-talet (i von Wright 1994).

¹³ Se von Wright (1978).

¹⁴ (1994), s. 31.

¹⁵ Artikeln ingick den 28 november 1967 i *Hufvudstadsbladet* under rubriken "Kriget mot Vietnam" och i *Helsingin Sanomat* under rubriken "Vietnamin sota ja Yhdysvaltain pulma". Samma artikel publicerades av *Dagens Nyheter* i två delar 28.11. och 30.11. 1967 och av *Information* (i Danmark) 24.12. och 27.12. 1967. Den svenska kommittén för Vietnam gav ut artikeln som en särskild småskrift 1968. — Erik Allardt nämner i ett brev till mej (22.11. 1998) att von Wright "upphörde att skämtsamt fråga 'Vem är Kekkonen?'" och talar i detta sammanhang om en "omsvängning" från en "markant politisk värdekonserveratism till en mer vänster-intellektuell orientering".

¹⁶ (1978), s. 8f.

¹⁷ Routledge & Kegan Paul, London, 1971.

¹⁸ Se särskilt s. 143 i von Wright (1978). Jämför utvecklingen av samtidsdiagnosen i de senare esserna i von Wright (1986), (1993) och (1994), särskilt det tre esserna om "teknosystemet, nationalstaten och naturen" på ss. 113–151 i von Wright (1993), (Hänvisningar till denna bok, *Myten om framsteget*,

försvaras av att bokens innehållsförteckning ger essäerna oinformativa namn.)

- ¹⁹ von Wright (1993), s. 152f.
- ²⁰ Jfr. von Wright (1978), s. 7: "Redan i tidiga skolar, blev det klart för mig, att vetenskapen skulle bli mitt liv. Och när jag i mitten på 1930-talet började studera, rådde ingen tvekan om att min särskilda kallelse i vetenskapen gällde filosofin."
- ²¹ Se, inte minst, von Wright (1986), kap. IX-XI, och ss. 65-126 i von Wright (1978).
- ²² Se R. Osbornes "The polis and its culture" (i C.C.W. Taylor, red., *Routledge History of Philosophy: From the Beginning to Plato*, Routledge, London and New York, 1998) och de tre första böckerna av Aristoteles *Metafysik*.
- ²³ M. Horkheimer och T. Adorno, *Upplysningens dialektik*, Röda Bokförlaget, Göteborg, 1981. (Originalt skrevs under andra världskriget i exil i Amerika och publicerades i New York 1944.) För det samtida västerlandets självförståelse är tolkningen av dess förhållande till nazismen och stalinismen av central betydelse. Innebar Stalins och Hitlers regimer ett förverkligande av modernitet, förnuft och upplysning, som Horkheimer och Adorno föreslog eller ett slags återfall i ett förmodernt, barbariskt tillstånd? Är vårt samhälle nära släkt med totalitarismen eller det totalitära samhällets motsats? Redan 1946 skriver von Wright (som då inte kände till Frankfurtskolans alster): "Vi måste göra klart för oss, att nazismen och fascismen inte var några tillfälliga förlöpningskar, som två gamla kulturfolk i Europa hetsats till av skickliga och hänsynslösa demagoger, utan särskilt elakartade symptom på en allmän tidsjukkdom, varav också de demokratiska staterna erfar starka känningar. (1978, s. 18f.)"
- ²⁴ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (2 volymer), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981. Se också den intressanta intervjun "Dialektik der Rationalisierung" i J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985. Uttrycket "patologiskt förverkligande av förnuftet" använder Habermas i intervjun. Habermas är den första att erkänna att hans analys av förnuftsbegreppet kan tolkas som en rekonstruktion av Kants syn på förnuftet med språkfilosofiska medel.
- ²⁵ Den "ratio-" eller "logocentriska" tidsdiagnosens hegemoni som instrument för västerlandets självförståelse från Aristoteles till Habermas borde inte få följa det faktum att också andra begreppsloga redskap är möjliga och har viktiga försvarare. Man kan tänka t.ex. på Heideggers diagnos av vår tid i termer av metafysikkritik, på Nietzsches arbeten om moralens genealogi, på feministiska analyser av västerlandet som en patriarkalisk kulturformation eller på Hans Robert Jauss och Reinhart Kosellecks studier av sambandet mellan den moderna tidens uppkomst och förändringar i historieuppfattning.
- ²⁶ von Wright (1978), s. 38.

- ²⁷ Redan Rousseaues första upplysningskritiska "diskurs" uppstod som ett svar på Akademiens i Dijons fråga: "Har konsternas och vetenskapernas återupprättande haft en renande verkan på sedligheten?" Året var då 1750. Frågan om upplysningens dialektik är kanske lika gammal som upplysningen själv.
- ²⁸ Wittgenstein betonar i *Filosofiska Undersökningar* och i andra skrifter den överskådliga framställningens betydelse i filosofin. (Se t.ex. *Filosofiska Undersökningar*, del 1, nr. 122.) Kravet på överskådlighet är pga. det intima sambandet mellan filosofiskt, begreppslogiskt arbete och frågan hur vi ser och hur vi vill se världen, inget yttre, estetiskt krav på filosofiska verk.
- ²⁹ Trots de uppenbara parallellerna i problemställning och tematik är Habermas betydelse för von Wrights tidsdiagnostiska filosofi i stort sett försumbar, åtminstone så till vida som saken låter sej bestämmas på ett detaljplan. Det enda väsentliga undantaget är essän "Myten om framsteget" i vilken Habermas tidsdiagnos och rationalitetsbegrepp i verket *Theorie des kommunikativen Handelns* är viktiga referenser.
- ³⁰ Den ekologiska pessimismen är kanske störst i *Vetenskapen och förnuftet* i vilken von Wright, i ett avsnitt som väckte debatt på en del håll, spekulerar i möjligheten att mänskligheten upphör att finnas till om ett par sekler. (1986, s. 151.) De senare essäerna är i detta hänseende mindre dramatiska, även om det eskatologiska, "spenglerska", betraktelsesättet inte heller helt viker undan.
- ³¹ Se von Wrights egen retrospektiva datering i von Wright (1994), s. 14. — Jag kan inte avgöra om von Wright påverkas av Sigmund Kvalöy, Arne Naess, Hartvig Saetra eller andra företrädare för den norska ekofilosofin. I *Myten om framsteget* nämner von Wright själv Hartvig Saetra som en själsfrände. (S. 150.)
- ³² I von Wright (1986), s. 12, och (1994), s. 11.
- ³³ I von Wright (1994), ss. 23-38. I denna tidiga essä saknas dock den för den senare von Wright typiska betoningen av de möjligheter det tillbakablickande perspektivet ger att "uppspara alternativ till den livsform, som blivit vår". (1986, s. 12.)
- ³⁴ (1994), s. 25.
- ³⁵ von Wright har enligt min mening inte själv utnyttjat sitt metodologiska uppslag till fullo. Jfr. mina tankar om hans tematiska konventionellitet ovan.
- ³⁶ Jag ställer saken på sin spets. Efter läsningen av Marx på 1970-talet blir en tvetsam strävan till "praxis-relevans" ett nytt drag i von Wrights självförståelse. Se essäerna "Om Marx och marxismen" i von Wright (1978) och t.ex. s. 316 i von Wright (1994). Jag återkommer till detta ämne nedan.
- ³⁷ Se igen von Wright (1971), men också Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1972 (1960), Charles Taylor, *Philosophical Papers*, (två volymer), Cambridge University Press, 1975, Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982 (1967) och Peter Winch, *The Idea of a Social Science*, Routledge & Kegan Paul, London, 1958.

³⁸ Se t.ex. både "Foreword to the English edition" och "Preface" av Foucault till hans *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, Vintage Books, New York, 1973, och även Habermas *Theorie des kommunikativen Handelns*, op.cit. samt den ovan i not 24 nämnda intervjun med Habermas.

³⁹ "Kunskapens träd" i von Wright (1978) och "Tolstoj som tänkare" och "Dostojevskij" i von Wright (1994). Se också ss. 13–23 (essän om Dante) i von Wright (1993) och von Wright (1986).

⁴⁰ (1986), s. 26.

⁴¹ "Sist och slutligen är det ju inte vetenskapen själv utan dess användning, som är syndaboken." von Wright (1986), s. 15; jfr. von Wright (1978), ss. 27f. och (1993), ss. 45f.

⁴² En intressant paradox, som von Wright inte kommenterar, är att Humes giljotin, idén om ett begreppsligt svalg mellan Böra och Vara, som utges för att vara en *beskrivning* av ett visst begreppsligt förhållande, ofta anføres när man vill *föreskriva* hur vi bör förhålla oss till vetenskapen och det moraliska livet och hur vi *bör beskriva* deras inbördes relation. Jag känner inte till att paradoxen skulle ha blivit föremål för forskning.

⁴³ (1994), ss. 7 och 38.

⁴⁴ (1994), s. 316.

⁴⁵ Jfr. t.ex. Pindaros-citatet i von Wright (1994), s. 21 (samma citat finns i von Wright 1986, s. 12) och von Wright (1993), s. 23.

⁴⁶ Man kunde kanske tro att min invändning är uppenbart ogiltig. Morgondag och gårdag har ju olika förflutet och skiljer sej därför, kunde man hävda, i ett avgörande hänseende från varandra. Denna kritik av min kritik av von Wright är emellertid för ytlig för att träffa sitt mål. Den förbiser den komplikation som hänger ihop med själva de historiska förståelseformernas kontingenta och föränderliga karaktär. (Om detta se t.ex. R. Kosellecks intressanta verk *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985.) — Riktigt är däremot att det inte är särskilt klart vad som kan *menas* med, säg, ett krav på eller en protest mot en återgång till forna tider. Lika oklart är det vad von Wright avser när han hävdat att en återgång är omöjlig.

⁴⁷ Se t.ex. von Wright (1978), s. 59, (1993), ss. 23 och 142, och (1994), ss. 317 och 334.

⁴⁸ (1993), s. 20, (1978), s. 177.

⁴⁹ Jfr. von Wright (1978), ss. 7f.

⁵⁰ Det bör påpekas att von Wright relativt sent börjar kalla vår tid för den moderna tiden. Jag tror termen blir frekvent hos honom först efter 1975. Jag skulle gissa att den terminologiska förändringen är ett av intrycken från von Wrights läsning av "kritisk teori" i början av 1970-talet.

⁵¹ Se de självbiografiska redogörelserna i von Wright (1978), (1993) och (1994), och essäerna från 1945 och 1946 i von Wright (1993) och (1994). Jfr. även von Wright, *Den logiska empirismen: En huvudriktning i modern filosofi*,

Söderströms, Tammerfors, 1943.

⁵² (1978), ss. 95–109.

⁵³ *Ibid.*, s. 100.

⁵⁴ *Ibid.*, s. 82. Trots att enbart tekniken nämns specifikt tror jag man kan säga att samma agnostiska inställning även gäller von Wrights syn på vetenskapen.

⁵⁵ (1986), s. 153.

⁵⁶ von Wright (1994), s. 335.

⁵⁷ (1993), s. 149. von Wright påpekar dock snabbt att detta inte betyder "att man skall respektera oförnuftet" (*ibid.*, s. 151).

⁵⁸ Uppsatsen baserar sej på ett föredrag som hölls på Filosofiska föreningens i Finland kollokvium om finländsk filosofi den 17 oktober 1998. Kollokviet ordnades med anledning av föreningens 125-års jubileum. Jag vill tacka Erik Allardt och Georg Henrik von Wright för kritiska synpunkter och kommentarer som gett anledning till förändringar i mitt manuskript.