

Tenkning i tvisynets tegn

Wittgenstein, Adorno og problemet med filosofiens rolle

Audun Dahl



Masteroppgave ved

Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske språk

Veileder: Arne Johan Vetlesen

UNIVERSITETET I OSLO

Høst 2008

Abstract

Although philosophers have remained occupied by philosophical problems, these problems have resisted solution to the extent that it becomes difficult to see exactly what constitutes progress in philosophy. While proving that philosophical problems cannot be solved would be a self-defeating enterprise, we may ask what role philosophy can have if it is not to solve those problems. My thesis deals with this question through a reading of two Germanic philosophers rarely associated with each other: Ludwig Wittgenstein and Theodor Adorno. The juxtaposition of Wittgenstein and Adorno is motivated by the idea that however great their differences, neither philosopher aimed at answering philosophical problems in their philosophical writings.

In the first chapter, I present Wittgenstein's later philosophy, defending a therapeutic reading. On this account, Wittgenstein does not point out philosophical errors, but challenges the reader to investigate the presuppositions he relies on as he begins to do philosophy. However, noting how the application of Wittgenstein's approach to a given question seems to depend on a strict distinction between philosophical and non-philosophical questions, I subsequently turn to a discussion of Wittgenstein's relation to moral philosophy, where the distinction is far from clear-cut. After discussing three kinds of Wittgensteinian moral philosophy, I raise two concerns about the most wittgensteinian of them.

The second chapter begins with a presentation of Adorno's philosophy, emphasizing how it can be seen as a philosophy that does not answer philosophical questions. Then, I engage Adorno to expand the criticism raised at the end of part 1, from pertaining to not only a wittgensteinian moral philosophy, but to Wittgenstein's philosophy in general. Lastly, I consider what Wittgenstein's response to this criticism might look like.

The final chapter starts out assessing what kind of philosophy it is that Wittgenstein and Adorno exemplify, by contrasting my view own of their philosophies as possibility-demonstrating philosophies with Christoph Demmerling's account. The extent to which their possibility-demonstrating philosophies are indeed possible philosophies in the absence of conclusive philosophical answers is bounded, I argue, by considerations about the moral permissibility of the particular philosophical activity. The initial question of the thesis, about the role of philosophy, will not receive a final solution here, since that the lack of such solutions was taken as premise. However, exposure to two forms of philosophy that are *prima facie* viable in the absence of such solutions makes the question itself become less urgent, while at the same time redirecting our interest onto still other problems.

Takksigelser

Store deler av denne oppgaven er blitt skrevet på bekostning av andre forpliktelser, især psykologistudier. Derfor føler jeg et spesielt behov for å takke dem som har hjulpet meg underveis og som jeg har vært avhengig av for å fullføre denne masteroppgaven.

For det første vil jeg få takke mine venner og medstudenter Olga Antonenko, Fredrik Arnesen, Tore Engelsen Espedal, Simen Rommetveit Halvorsen, Ida Kierulf, Kristian Rasmussen og Julius Risberg for utviklende diskusjoner gjennom mange år. Dernest vil jeg få takke tidligere stipendiat ved UiO Gisela Susanna Bengtsson for å ha gitt nyttig kritikk og oppmuntring til idéen bak oppgaven på et tidlig stadium. Hun skal også ha takk for å ha fått meg interessert i Wittgenstein, i løpet av et seminar våren 2007. Jeg vil også takke nåværende stipendiat ved UiO Magnus Aardal for hans gode kommentarer til et utkast.

Takknemlig er jeg også for bidraget fra Eckbos Legater og Christian Christiansen og hustrus legat, som satte meg økonomisk i stand til å jobbe med oppgaven sommeren 2008. Jeg vil også takke alle ved Infant Studies Center i Berkeley, og især veilederen min der, Joseph Campos, uten hvis store støtte denne oppgaven fremdeles kunne vært halvferdig.

En enda større takk går til veilederen min i Oslo, Arne Johan Vetlesen. Ikke bare var det han som først eksponerte meg for Adornos tekning på et seminar høsten 2006. Gjennom å gi oppmuntring, kritikk og kontinuerlig inspirasjon har han vært til uvurderlig hjelp gjennom det siste året.

Til sist vil jeg få uttrykke min grenseløse takknemlighet for alt det som familien min har gjort for meg mens jeg har arbeidet med oppgaven og som er for mye til å ytes rettferdighet her. Spesielt må jeg nevne min mor Torveig Dahl, mormor Solveig Dahl, onkel Arne Torp og tante Berit H. Dahl.

Ringebu, 2. Januar 2009

Audun Dahl

Innholdsfortegnelse

Innledning.....	1
1. Wittgenstein og problemet med å konstruere en normativitet	7
1.1. Synet på filosofi	7
Å befri seg fra filosofien	7
Identifisering av antagonistens Wittgensteins tekst.....	17
“Das Philosophieren abbrechen”	22
1.2. Wittgenstein og moralfilosofien.....	22
Tidlige syn på det gode hos Wittgenstein	24
Den sene Wittgenstein og etikken	33
Den wittgensteinske moralfilosofen.....	43
Betenkeligheter.....	49
Foreløpig oppsummering	54
2. Adorno og det utopiske.....	56
2.1 Adorno og filosofien	56
Adorno og Wittgenstein	63
2.2 Adorno som Wittgensteins kritiker	64
Betingelser for kritikk	64
Filosofiens sannhetsambisjon.....	67
Et forsvar av common sense.....	70
Cavell og skjørheten i kommunikasjonen	72
Status for debatten	74
3. Filosofens roller.....	76
3.1 Reifiseringskritikk: Demmerling om Wittgenstein og Adorno.....	76
3.2 Det nødvendige og det kontingente.....	78
Kort ekskurs	80
Utopier.....	82
3.3 Irrelevans og umoral.....	86
3.4 Spørsmålet om filosofiens rolle.....	90
Avslutning: Ubehaget i filosofien	96
Referanser.....	99

Innledning

Hvordan leve? Om filosofien ikke svarer på dette spørsmålet, hva er da filosofi godt for? ¹

André Comte-Sponville og Luc Ferry

The figure of Socrates now haunts contemporary philosophical practice and conscience more poignantly than ever – the pure figure motivated to philosophy only by the assertion of others, himself making none; the philosopher who did not need to write. I should think every philosopher now has at least one philosophical companion whose philosophical ability *and accomplishment* he has the highest regard for, who seems unable to write philosophy. Were such a person content with silence he would merely be the latest instance of a figure always possible within philosophy, possible indeed nowhere else. [...] It would make no sense to speak of someone as a gifted novelist who had never written a novel; or of someone as a scientist who had made no contribution to science.²

Stanley Cavell

Fra artikulasjonen av et problem til håndteringen av dette problemet skjer det et arbeid. Fra synet av et barn som faller og slår seg til vi tar det på armen, fra cellene som aktiveres på netthinnen i det vi ser barnet, opp i hjernebarken og ut til hendene som løfter det opp, løper årsakskjeder som vi i større eller mindre grad er oss bevisst. I den grad vi er herre over arbeidet med å løse problemet, er vi også ansvarlige for det målet vi har satt oss og den veien vi velger mot dette målet.

I filosofien beskjeftiger vi oss med filosofiske problemer. De er gjerne av den sorten problemer som vi ikke vet helt hvordan vi skal løse. Vi nærmer oss dem fra ulike vinkler, i håp om at vi før eller siden vil finne tilfredsstillende svar. Hva som forblir uklart, er nøyaktig hva vi håper på. Sett fra utsiden fremstår filosofien nemlig som en jakt på svar man aldri finner.

Her kunne man innvende at filosofien ikke er den eneste blant de akademiske disiplinene som ikke finner endelige svar. I empiriske vitenskaper er ikke falsifiserbarhet en svakhet ved teorier, men et ideal. Samtidig forhindrer ikke falsifiserbarhet at visse teorier etableres så grundig at de blir for sannheter å regne. I fysikken diskuterer man ikke lenger hva tyngdeakselerasjonen ved jordens overflate er. Selv innenfor en så vidt myk vitenskap som psykologien har man for eksempel sluttet å lure på om schizofreni hos foreldre er assosiert med økt risiko for schizofreni hos avkommet.

¹ André Comte-Sponville og Luc Ferry, *La sagesse des modernes. Dix questions pour notre temps* (Paris: Robert Laffront, 1998), 7. ["Comment vivre? Si la philosophie ne répond pas à cette question, à quoi bon la philosophie?"]

² Stanley Cavell, "Foreword: An audience for philosophy." I *Must we mean what we say - A book of essays* (New York: Cambridge University Press, 2002), xxxv.

Sant nok finnes det filosofiske problemer som ikke lenger diskuteres blant dagens filosofer. Skolastikkens yndede spørsmål om verdens uendelighet og om Guds eksistens er eksempler på slike problemer. Imidlertid har ikke spørsmålene blitt forlatt fordi svarene man fant, var så gode. Om svarene hadde noe å si, så var det snarere i kraft av å være så dårlige at man ga opp å finne en løsning.

Selv Thomas Aquinas' aktede løsning på spørsmålet om hvorvidt verden er uendelig, bestod ikke i å si om verden er uendelig eller ikke, men i å svare på spørsmålet om det var *mulig* at verden både var skapt og uendelig.³ Som Kant gjorde fire hundre år senere, forsøkte han å trekke opp grenser for hva fornuften kunne si noe om og hva som var utenfor dens rekkevidde. Om Aquinas dermed bidro til å gjøre ende på debatten om verden var uendelig eller ikke, åpnet han samtidig et nytt rom for den filosofiske diskursen.

I denne oppgaven vil jeg ikke argumentere for at filosofiske problemer aldri løses. Med en slik argumentasjon ville jeg vanskelig unngått å møte meg selv i døra. Å si at filosofiske problemer ikke kan løses, er i seg selv et forsøk på å løse et filosofisk problem. Jeg ønsker i stedet å undersøke hvilken rolle filosofien skal ha, *dersom* den skulle være ute av stand til å gi endelige løsninger på filosofiske spørsmål.

Spiller det noen rolle hva slags rolle filosofien spiller? Mange vil ikke kreve annen begrunnelse enn at filosofi er spennende. Andre vil si at selv om det ikke kommer svar ut av filosofien, er det bra at noen reflekterer over disse store spørsmålene. Svarer man med ett av disse svarene, overser man hvordan ens ambisjoner i filosofien griper inn i gleden over å drive med filosofi. Som en analogi, la oss tenke oss noen som prøver å bygge korthus, men uten å lykkes. Til slutt utbryter personen: 'Dette er meningsløst! Korthuset raser jo alltid sammen.' Da svarer tilskuerne: 'Nei, fortsett, det er underholdende å se hvordan du mislykkes.'⁴ Vil personen da fortsette? Og om han fortsetter bare for å glede sine tilskuere, vil det fortsatt være like underholdende å se på?

Hva som står på spill, er ikke bare filosofiens omdømme. Det handler også om hvilket meningsfullt motiv vi kan ha for å drive med filosofi. Hva er det vi er på jakt etter i filosofien? Når Sokrates spør Menon hva dyd er, og Menon svarer med å liste opp en rekke

³ Thomas Aquinas, "L'éternité du monde," overs. Cyril Michon. I *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde*, red. Cyril Michon (Paris: Flammarion, 2004), 145-146. "Étant posé par hypothèse, selon la foi catholique, que le monde a eu un commencement dans la durée, un doute a été soulevé: aurait-il pu être toujours? [...] Tous s'accordent [...] que Dieu a pu faire quelque chose qui a toujours été: il reste donc à voir s'il est possible que quelque chose soit fait et qu'il ait toujours été." [Min understrekning]

⁴ I en del av diskusjonene i denne oppgaven har det vært naturlig å gjøre bruk av en tenkt dialog. For å skille klarere mellom slik dialog, som var tilfellet over, og allusjoner til allerede siterte passasjer, bruker jeg enkle anførselstegn på egne ord og uttrykk og doble anførsels tegn på andres ord og uttrykk.

dyder, da hevder Sokrates at svaret ikke er tilfredsstillende.⁵ Å si at et svar er utilfredsstillende, forutsetter gjerne at man har et kriterium for hva et godt svar ville vært. Sokrates forklarer seg slik: "Even if they are many and various, yet at least they all have some common character which makes them virtues. That is what ought to be kept in view by anyone who answers the question, What is virtue?"⁶

Hva skjer så når vi ikke lenger har grunn til å tro at antakelsene bak virksomheten vår er plausible? Hva om vi ikke kan finne ut hva dyd er? Menon lufter denne bekymringen, og formulerer dermed "Menons paradoks":

But how will you look for something when you don't in the least know what it is? How on earth are you going to set up something you don't know as the object of your search? To put it another way, even if you come right up against it, how will you know that what you have found is the thing you didn't know?⁷

Sokrates avfeier paradokset med en *reductio ad absurdum*: Hvis vi bare kunne undersøke det vi allerede vet, ville ingen undersøkelser vært mulige.

Menon har likevel et poeng. Som vi har sett, gjør Sokrates selv antakelser om hva dyd er. Uten antakelser, eller ambisjoner, om hva vi skal oppnå vil ikke undersøkelsen være noen undersøkelse – det sier jo Sokrates selv. Undersøkelser er mulige i andre disipliner, blant annet fordi vi vet noe om svarene vi venter oss. Vi kjenner formelen for beregning av arealet til en gitt rettvinklet trekant, selv om vi ikke skulle kjenne selve arealet ennå.

Siste del av dialogen impliserer at Sokrates hadde andre ambisjoner enn å besvare spørsmålet: 'Kan dyd læres bort?' Som mange andre av Platons midtre dialoger, ender *Menon* aporetisk. Menon og Sokrates enes om at dyd neppe kan læres, men at de ikke kan være helt sikre før de vet hva dyd er. Manglende svar til tross: Sokrates' siste ord i dialogen tyder på at han anser noe for oppnådd.⁸ Betyr det at han hadde andre, skjulte, mål? Hvilke var i såfall disse?

"I read '... philosophers are no nearer the meaning of "Reality" than Plato got...'", skrev Ludwig Wittgenstein i 1933.⁹ "What a strange state of affairs. How strange in that case that Plato could get that far at all! Or, that we were not able to get farther! Was it because

⁵ Platon, "Meno," overs. William K. C. Guthrie. I *The collected dialogues of Plato, including the letters*, red. Edith Hamilton og Huntington Cairns (New York: Bollingen Foundation, 1963). 71c-72d.

⁶ Ibid. 72c-72d.

⁷ Ibid. 80d-80e

⁸ "[M]y request to you is that you will allay the anger of your friend Anytus by convincing him that what you now believe is true. If you succeed, the Athenians may have cause to thank you." Ibid., 100c.

⁹ Ludwig Wittgenstein, "Philosophy," overs. Grant Luckhardt og Maximilian A. E. Aue. I *Philosophical Occasions*, red. James C. Klagge og Alfred Nordmann (Indianapolis: Hackett Publishing, 1993), 187.

Plato was so smart?”¹⁰ Med disse bemerkningene foreslår Wittgenstein et alternativt blikk på filosofihistorien, ett som ikke ser den som en langsom oppstigning mot sann filosofisk viten. Wittgensteins arbeid er, om den skal sammenfattes i åtte ord, en meditasjon over våre tendenser til å filosofere. Målet i hans arbeid er å få klarhet i hva disse tendensene springer ut av, altså hva vi egentlig ønsker oss når vi igjen og igjen går inn i filosofien. Når denne klarheten omkring et gitt filosofisk spørsmål oppnås, mener Wittgenstein, vil interessen vår for det filosofiske spørsmålet forsvinne.¹¹

Wittgenstein hadde den innstillingen vi bare kan spekulere på om Sokrates hadde: at filosofisk aktivitet har en verdi, selv når den ikke finner svar på filosofiske spørsmål. Wittgensteins tro på verdien av hans egen filosofi hvilte på en mistanke om at filosofiske problemer kom av forfeilet språkbruk. Selv om denne idéen har provosert mange deltakere i og lesere av den filosofiske tradisjonen, har Wittgensteins filosofi vist seg utilgjengelig. På mange virker hans filosofi som en man enten blitt helt ignorerer eller helt aksepterer.¹² I Wittgensteins samtidige Theodor W. Adorno finner vi en filosof han sjelden forbindes med, men som kan anvendes i en problematisering av Wittgensteins syn på filosofi. Adorno deler mistanken om problemenes uløselighet, men skiller seg fra Wittgenstein i synet på hva filosofiens rolle skal være.

En posisjon av den typen som Wittgenstein og Adorno representerer, møter to prinsipielle og uadskillelige problemer. For det første: Hvordan oppnås filosofisk fremgang i fravær av løsninger på filosofiske problemer? For det andre: Hvordan kan en slik måte å filosofere på begrunnes uten å bli selvrefererende inkonsistent, ved selv å besvare det filosofiske spørsmålet om hvordan filosofi skal bedrives?

Behovet om en begrunnelse for ens filosofiske skepsis til løsninger blir ekstra prekært når skillet mellom filosofisk og ikke-filosofisk tenkning blir uklart. Vårt behov for svar er enda større utenfor enn innenfor filosofien. Jeg vil først ta fatt i moralfilosofien som ett område hvor filosofene arbeider med spørsmål som livet ofte avkrever oss svar på. Vi kan fint leve uten å ta stilling til om universet er endelig eller uendelig, mens den moralske statusen til hvite løgner ikke går like upåaktet hen. Om moral*filosofiske* spørsmål er uløselige, vil vi ha grunn til å frykte at mange moralske spørsmål også er det. Om moralske problemer er

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical investigations*, red. Gertrude E. M. Anscombe og Rush Rhees, overs. Gertrude E. M. Anscombe, 3. utg. (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2001), § 133. I resten av teksten vil jeg følge konvensjonen innen wittgensteinlitteraturen og referere til *Filosofiske undersøkelser* ved å skrive forkortelsen FU i teksten, etterfulgt av enten paragrafnummer (f.eks § 12) (del 1) eller sidetall (f.eks s. xi) (innledning eller del 2).

¹² Magnus Aardal gjorde meg oppmerksom på dette trekket ved Wittgensteins filosofi.

løselige, vil vi ha grunn til å tro at mange moralfilosofiske spørsmål også er det. Fordi Wittgenstein er så skeptisk til at filosofiske spørsmål er meningsfulle, er det ofte uklare skillet mellom filosofiske og ikke-filosofiske spørsmål et større problem for ham enn for Adorno. Jeg vil diskutere Wittgensteins forhold til moralfilosofi ikke så mye på grunn av hva han har å si om den, som på grunn av hva moralfilosofien har å si om ham.

Den overordnede problemstillingen i denne oppgaven er: Hvilken rolle skal filosofien spille dersom den ikke skal finne endelige løsninger på filosofiske spørsmål? Jeg vil begynne første del med en presentasjon av Wittgensteins sene filosofi. Her vil jeg forsvare en lesning i tråd med den såkalte terapeutiske fortolkningstradisjonen, i hvilken blant andre James Conant, Cora Diamond, Stanley Cavell, Warren Goldfarb og Sören Stenlund står.¹³ I del 1.2 vil jeg knytte denne lesningen av Wittgenstein til ulike forsøk på å formulere en wittgensteinsk moralfilosofi. Drøftingen av Wittgenstein i både del 1.1 og 1.2 vil være relativt utførlig, fordi kontroversene omkring hva slags syn han skal tilskrives både på filosofi og moralfilosofi har vært betydelige. Til slutt i denne første delen vil jeg peke på to problemer med Wittgensteins senfilosofiske arbeid som synes spesielt påtrengende innenfor moralfilosofien.

I del 2 vil jeg videreutvikle problematiseringen av Wittgenstein ved å konfrontere hans arbeid med Adorno. Etter en kort presentasjon av Adornos filosofi, vil jeg nettopp se hvordan en adornosk kritikk av en wittgensteinsk filosofi vil rette seg ikke bare mot en wittgensteinsk moralfilosofi, men mot en wittgensteinsk filosofi overhodet. Dernest vil jeg drøfte hva slags tilsvar Wittgensteins tekster lar oss gi, og hvordan tilsvaret munner ut i en kritikk av Adornos filosofi.

Den gjensidige kritikken mellom Wittgenstein og Adorno er i seg selv interessant, gitt at så lite er skrevet om forholdet mellom de to. Likevel er dette motivet underordnet den interessen som kritikken av hver posisjon har for hvorvidt deres filosofier er akseptable alternativer i den hypotetiske, og høyst tenkelige, situasjonen av filosofiske problemer ikke har noen løsning. I del 3 av oppgaven vil jeg knytte diskusjonene av Wittgenstein og Adorno opp mot oppgavens problemstilling. Først vil jeg diskutere Christoph Demmerlings tolkning av Wittgensteins og Adornos filosofi som to former for reifiseringskritikk. Deretter vil jeg foreslå en alternativ måte å sammenstille dere filosofier på, der de karakteriseres som ulikt motiverte *mulighetsfremvisende* filosofier. Dernest vil jeg ta opp spørsmålet om hvorvidt en moralsk kritikk av motivasjonene bak deres filosofiske arbeid truer deres status som mulige

¹³ For en kritikk av den terapeutiske lesningen til Conant, se Peter M. S. Hacker, "Wittgenstein, Carnap and the new American wittgensteinians," *The Philosophical Quarterly* 53, no. 210 (2003).

former som filosofen kan anta. Til sist vil vender jeg tilbake til det overordnede spørsmålet om hvilken rolle filosofien kan ha i fravær av svar.

Jeg skal foregripe oppgavens avslutning en smule. Blant kravene til skriving av masteroppgave i filosofi ved Universitetet i Oslo finner man kravet om underveis å levere et ”utkast til oppgave hvor tese og argumentasjon presenteres i strukturert form”.¹⁴ At kravet om å ha en tese bygger på bestemte antakelser om hvordan filosofi skal bedrives, blir klart når vi sammenlikner sitatet over med hva Wittgenstein skriver i FU, § 128: ”If one tried to advance *theses* in philosophy, it would never be possible to debate them, because everyone would agree to them.” Som leseren nok har merket seg, ville det ligge en pragmatisk selvmotsigelse i å gi svar på en filosofisk problemstilling i en oppgave som tar som premiss at filosofiske spørsmål ikke kan besvares. For Wittgensteins, Adornos og denne oppgavens vedkommende er det ingen selvfølge at filosofien skal begynne med problemstillinger og kunne ut i teser som svarer på de problemstillingene.

Jeg mener å kunne unngå den pragmatiske selvmotsigelsen det ville vært å gi et virkelig svar på problemstillingen. Prisen for å unngå den selvmotsigelsen, er at forholdet mellom oppgaven og dens problemstilling blir et annet enn hva forholdet mellom et svar og dets spørsmål ofte er. Jeg har valgt å følge Wittgensteins og Adornos modell, hvor det filosofiske spørsmålet blir en artikulasjon av en egen type intellektuell uro. Ubehaget som dannet startpunktet for min oppgave er at jeg først ikke kunne se noen verdi i filosofien om den var ute av stand til å løse sine egne problemer.

Den leseren som venter seg et svar på spørsmålet ’Hvilken rolle kan moralfilosofien spille om den ikke svarer på moralfilosofiske spørsmål?’ vil uvergelig bli skuffet, for den leseren vil ikke finne annet enn vagheter til svar. Hva jeg ønsker å formidle, er at den oppfattede vagheten vil være resultatet av et misforhold mellom de forventninger vi ofte har til filosofi og den måten å drive filosofi på som jeg tematiserer. En del av det filosofiske arbeidet til Wittgenstein og Adorno er å ta Menons paradoks på alvor, og å utfordre selve kriteriene for hva en god behandling av det gitte filosofiske spørsmålet er. På kondensert form er det endelige målet med denne oppgaven ikke å besvare problemstillingen, men å gjøre dens problemstilling mindre påtrengende.

¹⁴ Institutt for Filosofi, Idé- og Kunsthistorie og Klassiske Språk, *FIL 4090 - Mastergradsoppgave i filosofi*. 2008, <http://www.uio.no/studier/emner/hf/ifikk/FIL4090/>. (9. desember 2008).

1. Wittgenstein og problemet med å konstruere en normativitet

Wittgenstein har det paradoksale trekket at det gjerne er lett å forstå setningene han bruker, men vanskelig å forstå hvorfor han har skrevet dem. Utfordringen er, for å alludere til Cora Diamonds distinksjon i et essay om den tidlige Wittgenstein, å forstå *ham*, ikke å forstå det han sier.¹⁵ Vanskeligheten med å forstå Wittgenstein stammer blant annet fra det faktum at han har et annet mål med sin filosofiske aktivitet enn hva vi som regel ellers møter i filosofien. Etter kort å skissere hans syn på filosofi i hans tidlige karriere, vil jeg vie større plass til en diskusjon av hans syn på filosofi i den sene del av hans forfatterskap. I bakgrunnen for drøftingen ligger spørsmålet: Hvordan kan Wittgenstein omvende noen, for eksempel oss, til sin måte å filosofere på? I del 1.2. vil jeg se hvordan tolkningen av den sene Wittgenstein som jeg presenterer lar seg kombinere med en wittgensteinsk moralfilosofi.

1.1. Synet på filosofi

Å befri seg fra filosofien

Wittgenstein var skeptisk til verdien av mye tradisjonell filosofi. Dermed har han ikke sagt at ingen former for filosofisk aktivitet har noen verdi. Her må man skille mellom to sider av den filosofiske aktiviteten. På den ene siden kommer problemene som opptar en, på den andre siden kommer det vi gjør for å håndtere disse problemene. Det aller beste, ifølge Wittgenstein, ville være ikke å stille seg de filosofiske spørsmålene i første omgang. For Wittgenstein var denne første siden av filosofien mest av alt noe plagsomt, og et liv uten filosofiske spørsmål ville kanskje være et lykkeligere liv i hans øyne.

Dessverre er det ikke alltid opp til en selv om man vil beskjeftige seg med filosofiske spørsmål eller ikke. Er man først blitt opptatt av filosofi, fortsetter de filosofiske problemene å tiltrekke seg ens oppmerksomhet. Å ha lyst til å slutte å interessere seg, er derfor ikke tilstrekkelig for faktisk å slutte å interessere seg for filosofiske problemer. Hos Wittgenstein antar den aktive tenkningen, den andre siden av den filosofiske aktiviteten, en verdi i kraft av å bringe filosofiske problemer til en avslutning. I det lyset forstår vi hvorfor han i forordet til hovedverket *Filosofiske undersøkelser* skriver at han håper verket vil stimulere noen til å tenke egne tanker¹⁶.

¹⁵ Cora Diamond, "Ethics, imagination and the method of Wittgenstein's *Tractatus*." I *The new Wittgenstein*, red. Alice Crary og Rupert Read (London: Routledge, 2000), 150.

¹⁶ FU, s. x.

Én av Wittgensteins store prestasjoner var å utvikle en måte å behandle filosofiske problemer på som består i å *oppløse* et filosofisk problem snarere enn å løse det. For Wittgenstein var det vel så bra å fjerne interessen fra et meningsløst spørsmål som å besvare et meningsfullt ett. Gjennom hele sin karriere mistenkte han filosofiske spørsmål for å være av den meningsløse typen.

Hvorfor befri seg fra filosofiske problemer? *Tractatus*

Heller ikke en mistanke om at de filosofiske problemene er meningsløse er alene nok til å befri en fra et filosofisk spørsmål. Siden noen av historiens mest klartenkte har viet livet sitt til å løse dem, kreves det gode grunner for å forkaste dem. Hvilke grunner har Wittgenstein for å mene at filosofiske spørsmål er meningsløse? Hvordan skiller han filosofiske, og meningsløse, spørsmål fra andre abstrakte, men fremdeles meningsfulle, spørsmål?

Det er fristende å vente seg en serie med argumenter for at filosofiske spørsmål er meningsløse. I *Tractatus Logico-Philosophicus*, fra 1921, finnes det tilsynelatende en slags argumentasjon.¹⁷ Der artikulere Wittgenstein kriterier for at utsagn skal ha språklig mening og bruker disse kriteriene til å undergrave filosofiske påstander – inkludert dem i *Tractatus* selv. Hans utviklede syn på filosofi kommer til uttrykk i verkets avslutning. I den tredje siste paragrafen, § 6.53, sier han:

The correct method in philosophy would really be this: To say nothing except what can be said, *i.e.* the propositions of natural science, *i.e.* something that has nothing to do with philosophy: and then always, when someone else wished to say something metaphysical, to demonstrate to him that he had given no meaning to certain signs in his propositions.”

Samtidig skiller hans fremgangsmåte i *Tractatus* seg fra en bent frem argumentativ prosedyre, ettersom verkets ”konklusjon” er at premissene er meningsløse. Det er følgelig grunnlag for en diskusjon om Wittgenstein faktisk påstår noe om filosofi. Jeg vil komme tilbake til *Tractatus* i del 1.2 om Wittgensteins syn på etikk. I denne oppgaven blir *Tractatus* først relevant når vi forsøker å forstå forholdet mellom Wittgensteins filosofi og moralfilosofien.

Hvorfor befri seg fra filosofiske problemer? *Filosofiske Undersøkelser*

Om den tidlige Wittgensteins syn på filosofi er alt annet enn ukomplisert, er hans syn i FU er om mulig enda vanskeligere å få øye på. I hovedverket fra hans sene periode, innehar ikke Wittgensteins bemerkninger om filosofi den samme apikale posisjonen i tekstens arkitektur som de gjorde i *Tractatus*. De fleste av dem befinner seg omtrent en femtedel ut i første del, i

¹⁷ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, overs. Charles K. Ogden (Oxon: Routledge, 1981). Heretter referert til i teksten som *Tractatus* etterfulgt av paragrafnummer eller sidetall (forordet).

det såkalte filosofikapitlet.¹⁸ De tjener verken som programmerklæring eller som konklusjon, men som oppklaringer av hva filosofi er: "One might think: if philosophy speaks of the use of the word 'philosophy' there must be a second-order philosophy. But it is not so: it is, rather, like the case of orthography, which deals with the word 'orthography' among others without then being second-order." (FU, § 121)

Når Wittgenstein snakker om filosofi, her og andre steder, blir man av og til i tvil om han snakker om hvordan filosofi faktisk bedrives, hvordan den bør bedrives eller hvordan han selv bedriver den. Et blikk på FU, § 128 er instruktivt for hvordan vi skal håndtere problemet: "If one tried to advance *theses* in philosophy, it would never be possible to debate them, because everyone would agree to them". Hvis Wittgenstein her snakker om filosofi generelt, blir påstanden hans selvmotsigende. Diskusjon av teser – nesten uansett hva man mener med begrepet "tese" – er tvert imot noe som kjennetegner store deler av den filosofiske diskursen. En påstand om noe annet er lite troverdig og dessuten selv en høyst diskutabel, og følgelig selvmotsigende, tese. En påstand om at vi ikke *bør* fremsette teser i filosofien, fordi de ikke vil kunne debatteres, vil ikke være mindre selvmotsigende. En mer plausibel tolkning av paragrafen er derfor at den beskriver hvordan Wittgenstein selv ønsker å bedrive filosofi; i *hans* tekster har ikke teser noen plass.

Andre steder er det naturlig å tolke ham til også å skrive om filosofi generelt. I FU, s. 189, diskuterer han kjennskap til andres og egne mentale tilstander, og sier: "It is correct to say 'I know what you are thinking', and wrong to say 'I know what I am thinking.' (A whole cloud of philosophy condensed into a drop of grammar)." I denne passasjen snakker han åpenbart om et utbredt problem - "a cloud of philosophy". Selv her er det likevel verdt å legge merke til at det han sier ikke strengt tatt avhenger av å gjelde for annen filosofi. Hans senfilosofiske tekster dreier seg i første omgang om hans egne erfaringer i filosofien.

Den sene Wittgenstein har ikke ambisjoner om å nå samme universelle gyldighet som den tidlige Wittgenstein hadde.¹⁹ Mot den bakgrunnen blir det forståelig at den Wittgenstein vi finner i FU, ikke fremsetter påstander om at alle filosofiske problemer skyldes misforståelser, slik han gjorde i *Tractatus*. Snarere aner vi hos ham en skepsis, rettet mot troen på at filosofiske problemstillinger alltid er meningsfulle. Sören Stenlund skriver om påstanden om at de filosofiske problemene er språklige misforståelser:

¹⁸ Vanligvis regnes paragrafene 89 til 133 i *Filosofiske Undersøkelser* som "filosofikapitlet". En tidlig versjon av denne teksten er å finne i antologien *Philosophical Occasions*, som jeg tidligere har referert til. (Wittgenstein, "Philosophy.")

¹⁹ I forordet til *Tractatus* hevder han endog å ha funnet en endelig løsning på de filosofiske problemene (*Tractatus*, s.29).

[H]os Wittgenstein er den inte framställd som ett förslag, ett diskussionsinlägg eller som en allmän hypotes, utan den är dels en sammenfattning av vad han funnit og hur han har nått klarhet i en stor mängd detaljerade undersökningar av vilka de flesta fokuserar på andra frågor, än frågor om de filosofiska problemens natur, och dels är den ett råd eller en rekommendation om hur man kan ta sig ur situationer av filosofisk förvirring, ett råd som grundar sig på hans erfarenheter av detta arbetet.²⁰

Faktisk inneholder FU kun få påstander om at et gitt filosofisk utsagn er meningsløst. Like gjerne beskriver Wittgenstein filosofens tilstand, og da som en tilstand *ofte* preget av forvirring (§ 132), dogmatisme (§ 131) eller sykdom (§ 593).

Istedenfor å anse filosofiske spørsmål for å mangle mening, anså han dem for å være oppløselige, kunne man si. At et spørsmål er oppløselig, altså ikke løselig, vil si at det er ønskelig og mulig å miste interessen for spørsmålet uten å finne frem til et svar. Å slutte å se et filosofisk spørsmål som viktig eller interessant, karakteriserer Wittgenstein som en tilstand av klarhet. Gjennom sine *oppløsningsorienterte* forsøk på å oppnå klarhet fremfor å lete etter et svar på spørsmålene, yter Wittgenstein taus motstand mot *løsningsorienterte* måter å forholde seg til filosofisk problematikk på – filosofiske retninger som forsøker å gi endelige svar på problemene.²¹

Om vi anerkjenner Wittgensteins fremgangsmåte i FU som filosofisk verdifull, er det ikke fordi vi lar oss overbevise av argumenter. Selv om Wittgenstein filosoferer *som om* han alltid forsøker å oppløse filosofiske problemer, gir han altså ikke argumenter for fremgangsmåten sin i FU. Hva han i stedet gjør, er å beskrive sine ubehagelige opplevelser. Hans forsøk på å få problemene til å forsvinne, leses derved som forsøk på å ta konsekvensene av ubehaget i filosofien. Det den blotte eksistensen av en så mistenksom tilnærming til filosofi hos en person, Wittgenstein, med et tydelig engasjement for problemene, som først må fange interessen vår. Som Cavell skriver, er "the spiritual fervor or seriousness of his writing is internal to his teaching".²² Vi må ledes til å tenke at om han, etter et liv i filosofien, fant *dette* å være den beste tilnærmingen, må det i det minste være *noe* verdifullt å finne i hans tenkning.

Vi gjenkjenner det særegent wittgensteinske i den kontinuerlige motstanden mot å lete etter svar på filosofiske spørsmål. For den sympatiske leseren blir selve denne motstanden én grunn til å betvile at filosofiske spørsmål bør bli forsøkt besvart, i fravær av argumenter for

²⁰ Sören Stenlund, "År filosofiska problem bara missförstånd?." I *Filosofiska uppsatser* (Skellefteå: Norma Bokförlag, 2000), 59-60.

²¹ Cf. FU, § 125: "It is the business of philosophy, not to resolve a contradiction by means of a mathematical or logico-mathematical discovery, but to make it possible for us to get a clear view of the state of mathematics that troubles us: the state of affairs *before* the contradiction is resolved."

²² Stanley Cavell, *This new yet unapproachable America* (Albuquerque, NM: Living Batch Press, 1989), 30.

hvorfor den wittgensteinske fremgangsmåten er filosofisk verdifull. Hva Cavell skriver annensteds, passer godt på denne situasjonen: "[P]hilosophy, like art, is, and should be, powerless to *prove* its relevance [...] All the philosopher, this kind of philosopher, can do is to express, as fully as he can, his world, and attract our undivided attention to our own."²³

Wittgenstein vil aldri insistere på at vi må være enig med ham. Den sene Wittgenstein har ingen oppskrift å gi oss på hvordan vi skal, og hvorfor vi bør, befri oss fra filosofiske problemer. Man kan lure på hvordan Wittgenstein kunne mene at en leser skulle la seg omvende av det han skrev.

Undersøkelsesens virkning på oss som eksempel

Virkningen av å utsettes for Wittgensteins syn på filosofi generelt kan ikke adskilles fra virkningen av å utsettes for hans syn på spesifikke filosofiske tema. Først når vi forstår hvorfor han angriper filosofiske problemstillinger på den måten han gjør, forstår vi hvorfor han så på filosofi på en så særegen måte.

Den fortolkningsmessige vanskeligheten som vi møtte i et første forsøk på å forstå hvorfor Wittgensteins syn på filosofi er relevant for oss, møter vi imidlertid i ethvert forsøk på å forstå en del av hans sene forfatterskap. Wittgensteins uvilje mot å argumentere for sitt syn, gjaldt nemlig ikke bare innen metafilosofi, men innenfor alle de deler av filosofien hvor han arbeidet. En av de klareste formuleringene av den uviljen stammer fra en forelesning han ga i Cambridge tidlig på 30-tallet: "On all questions we discuss I have no opinion; and if I had, and it disagreed with one of your opinions, I would at once give it up for the sake of argument because it would be of no importance for our discussion."²⁴ Noe av det mest radikale ved prosjektet til den sene Wittgenstein er at han vil utvikle en filosofi som ikke påstår noe.

For Wittgenstein handler filosofi ikke bare om å overbevise andre. Filosofi er, sier han, "et arbeid på en selv".²⁵ Fra dette perspektivet er et filosofisk problem bare verdt ens oppmerksomhet i den grad det allerede er gjenstand for ens oppmerksomhet, altså hvis det er et i videste forstand psykisk problem. Dersom problemet ikke lenger foreligger i ens

²³ Stanley Cavell, "Aesthetic problems of modern philosophy." I *Must we mean what we say?* (New York: Cambridge University Press, 2002), 96.

²⁴ Wittgenstein, *Lectures – Cambridge, 1932-35*, 97. Se også Cora Diamond, red., *Wittgenstein's lectures on the foundations of mathematics, Cambridge 1939* (Chicago: Chicago University Press, 1989), 103.: "One of the greatest difficulties I find in explaining what I mean is this: You are inclined to put our difference in one way, as a difference of *opinion*. But I am not trying to persuade you to change your opinion. I am only trying to recommend a certain sort of investigation. If there is an opinion involved, my only opinion is that this sort of investigation is immensely important and very much *against the grain* of some of you." [min understrekning]

²⁵ Wittgenstein, *Philosophy*, 161.

bevissthet, som et sett av tilbakevendende, plagsomme tanker, er problemet ikke lenger et problem.

Hvis det er slik at Wittgenstein primært skriver for å kurere sine egne problemer, hvordan kan det få noen følger for vårt eget forhold til filosofien? Vi må huske at Wittgenstein uttrykte i forordet til både FU og *Tractatus* at han håpet å ha en virkning på andre. Om en person med våre intensjoner, nemlig å finne ut hva slags rolle filosofien skal ha, leser FU, kan personens første reaksjon være: 'Når Wittgenstein tilsynelatende tviler på om det er mulig å gi et tilfredsstillende svar på filosofiske spørsmål, hvordan kan det ha seg at jeg er så sikker at jeg forsøker å besvare dem?' I kraft av det han gjør, og ikke bare det han sier, får Wittgenstein oss til å reise tvil ved vår tendens til å håpe på endelige svar på filosofiske spørsmål. Kanskje er det først når vi møter en som Wittgenstein at vi blir oppmerksomme på et premiss for mye filosofiske virksomhet: at å gi svar er den mest naturlige måten å angripe et filosofisk problem på. Wittgensteins prestasjon er ikke bare å innta den alternative rollen, men å lage et troverdig alternativ. Etter Wittgenstein kan vi i det minste forestille oss at filosofi skal bedrives på en annen måte.

Såfremt vi forblir interesserte i Wittgensteins tekst, skyves bevisbyrden over på den som mener at man bør søke en løsning på filosofiske problemer. Man føler seg presset til å begrunne sin egen innstilling til filosofien. Selv om man faktisk finner en begrunnelse man er tilfreds med, er det uklart hvor mye begrunnelsen vil hjelpe en. I fravær av en begrunnelse hos Wittgenstein vet vi heller aldri om det finnes bedre grunner for å bedrive filosofi på hans vis enn på vårt vis. Hans begrunnelse forblir skjult for oss i FU. Om vi leser videre eller ikke, avhenger av om vi i en eller annen forstand finner filosofien hans *tiltrekkende*.

Cavell skriver i avslutningen av sitt berømte essay om Wittgenstein fra 1962:

Inaccessible to the dogmatics of philosophical criticism, Wittgenstein chose confession and recast his dialogue [...]. In confessing you do not explain or justify, but describe how it is with you. And confession, unlike dogma, is not to be believed but tested, and accepted or rejected. Nor is it the occasion for accusation, except of yourself, and by implication those who find themselves in you.²⁶

Det som utløser tiltrekningen er, i Cavells tolkning, gjenkjennelse.

Eksempelets kraft: Tiltrekningen mot Wittgensteins sene filosofi

Virkingen som Wittgensteins sene filosofi kan ha på vår innstilling til filosofi, eksemplifiserer hvordan Wittgensteins arbeid virker på oss mer generelt. Istedenfor å stille

²⁶ Stanley Cavell, "The availability of Wittgenstein's later philosophy." I *Must we mean what we say - A book of essays* (New York: Cambridge University Press, 2002), 71.

opp et spørsmål ('hvordan bør filosofi bedrives?') og for så å svare på det ('slik jeg bedriver det'), foreslår han svar ('slik ser jeg det') uten å hevde at hans svar utelukker andre svar. Idet vi reagerer på hvordan han bedriver filosofi, blir vi klar over at vi har en tendens til å påstå hvordan filosofi bør bedrives. Wittgenstein gjør det som Goldfarb kaller å "avsløre fristelser", i dette tilfellet fristelsen til å hevde å vite hva filosofi bør eller må være.²⁷

For Wittgenstein er det et mål å få oss til å gjenkjenne de forhastede antakelser vi gjør i det vi begynner å filosofere.²⁸ Allerede når vi stiller et spørsmål gjør vi antakelser om hva vi venter oss til svar. Vi kan trå feil, ikke bare når vi svarer på spørsmål, men også når vi stiller spørsmål.²⁹ For å få et klarere grep om hva han mener, er det nyttig å ha *Tractatus*, § 6.5, i mente, hvor Wittgenstein sier: "When the answer cannot be put into words, neither can the question be put into words." Hvis vi for eksempel spør: "Hva er den rette måten å bedrive filosofi på?", har vi antatt at det finnes én og kun én rett måte. Å minne om at det finnes flere rette måter å bedrive filosofi på, er en avvisning av, mer enn et svar på, spørsmålet. Påminnelsen kan være et forsøk på å oppløse det filosofiske problemet.

For å gjøre oss oppmerksomme på fristelsene våre, og de forhastede antakelsene de leder oss til, kontrer Wittgenstein våre antakelser om hva som *må* være tilfellet med eksempler på hva som *kan* være tilfellet: "Our investigation", skriver han, "is directed not towards phenomena, but, as one might say, towards the 'possibilities' of phenomena. We remind ourselves, that is to say, of the kind of statement that we make about phenomena." (§ 90).³⁰

Her er det av betydning hva slags mulighet han snakker om. Mens Wittgenstein utelukkende snakket om "logisk" mulighet og nødvendighet i *Tractatus*, er han i FU også opptatt av "grammatisk" mulighet. Distinksjonen mellom de to ble viktig for Wittgenstein fordi det finnes konseptuelle nødvendigheter som ikke inngår i logikken, for eksempel 'et punkt kan ikke være både rødt og grønt på samme tid'. I begge tilfeller dreier det seg om betingelsene for at et objekt skal falle innunder et begrep (*Tractatus*) eller under hvilke et ord kan brukes, for eksempel til å benevne en ting (FU). Logisk eller grammatisk mulighet står

²⁷ Warren Goldfarb, "I want you to bring me a slab: Remarks on the opening sections of the *Philosophical Investigations*," *Synthese* 56 (1983): 266.

²⁸ FU, § 308: "The first step is the one that altogether escapes notice. [...] (The decisive movement in the conjuring trick has been made, and it was the very one that we thought quite innocent)".

²⁹ "The question contains a mistake." (FU, § 189).

³⁰ Cf. *Tractatus*, § 3.3421: "And this happens as a rule in philosophy: The single thing proves over and over against it to be unimportant, but the possibility of every single thing reveals something about the nature of the world."

i kontrast til for eksempel ”kjemisk mulighet”.³¹ De to førstnevnte kan bestemmes uten henvisning til erfaring (’En sirkel kan være grønn, men ikke firkantet’), mens hvorvidt en kjemisk kombinasjon kan realiseres eller ikke, er et empirisk og vitenskapelig spørsmål (’Hydrogen som finnes i naturen, kan ikke ha mer enn to nøytroner i kjernen’).

Et utsagn om hvilke muligheter som finnes, er i stand til både å utvide eller å innskrenke det oppfattede mulighetsrommet. I *Tractatus* forsøker Wittgenstein å begrense hvilke setninger vi ser som meningsfulle. I FU er han vel så opptatt av å vise oss at flere utsagn er grammatikalsk mulige enn vi først trodde. Kort sagt forsøker den sene Wittgenstein å begrense hvilke *filosofiske* påstander og spørsmål vi er villige til å komme med ved å minne oss på rikdommen i den *ikke-filosofiske* språkbruken som filosofien hviler på.

Hittil har jeg forsøkt å vise hvordan Wittgenstein kan lykkes i, implisitt, å anbefale sin oppløsningsorienterte filosofi til oss. For det første må hans engasjement for de filosofiske problemene, hans ”spiritual fervor”, virke oppriktig. For det andre må de bemerkningene han kommer med, være ’treffende’; de må lykkes i å forandre våre oppfatninger av hva som er mulig og ikke. Trekket som ofte gjør Wittgensteins bemerkninger treffende, og som jeg nå vil ta for meg, er deres hverdagslighet.

Henvisningen til det hverdagslige

I § 3 av FU sier Wittgenstein om å gi påminnelser for rikdommen i språket vårt:

It is as if someone were to say: ’A game consists in moving objects about on a surface according to certain rules...’ – and we replied: You seem to be thinking of board games, but there are others. You can make your definition correct by expressly restricting it to those games.

Dette er et tydelig eksempel på hvordan Wittgenstein angriper startpunktet for filosofien: dens antakelser om hverdagspråket. Disse antakelsene er med på å bestemme hva vi anser for å være grammatikalsk mulig og ikke.

Selv om det finnes fagterminologi også i filosofien, vil ikke de filosofiske problemene oppstå om ikke filosofisk språkbruk bygger på hverdagslig språkbruk. ”For on that assumption”, skriver Cavell,

we cannot account for the way they seem to conflict with something we all (seem to, would say that we) believe; it therefore fails to account for what makes them seem to be discoveries or, we might say, fails

³¹ ”Compare ’logically possible’ with ’chemically possible’. One might perhaps call a combination chemically possible if a formula with the right valences existed (e.g. H-O-O-O-H). Of course such a combination need not exist; but even the formula HO₂ cannot have less than no combination corresponding to it in reality.”(FU, § 521)

to suggest what the hitherto unnoticed fact is which philosophy has discovered. Why would Descartes have professed 'astonishment' at his 'realization' that he might be dreaming if he had not meant to be denying or questioning what anyone who said 'I believe, for example, that I am seated before the fire,' and the like, would mean?³²

Wittgenstein sier at han bringer ”ord tilbake fra deres metafysiske til deres hverdagslige bruk” (FU, § 116). Med den manøveren vil han avdekke nyanser i hverdagsspråket som vi har oversett på vei inn i filosofien.

Wittgenstein mener ikke å kritisere andre filosofer simpelthen gjennom å påpeke at de ikke bruker ord på samme måte som vi gjør i hverdagen.³³ Tvert imot er det ingenting i veien for å konstruere en filosofisk terminologi, der å 'vite noe sikkert' betyr å vite noe som man ikke kan forestille seg at var annerledes. Problemet er at filosofisk teoribygging ikke *utelukkende* kan benytte nøkkelbegreper i deres tekniske betydning uten å bli uinteressant. Det spiller for eksempel liten rolle om vi ikke kan vite noe ”i filosofisk forstand”, så lenge det ikke forhindrer oss fra å vite noe i vanlig forstand.

Filosofien som reformator

Om det er slik at filosofien må være lydør overfor hverdagslig språkbruk, kunne det motsatt tenkes at hverdagslig språkbruk må være lydør filosofien. Mer bestemt kunne man tenke seg at én oppgave for filosofien var å rette på de ikke-filosofiske oppfatningene. Filosofien kunne eksempelvis demonstrere at vi, ifølge våre egne definisjoner, tar feil når vi holder folk moralsk ansvarlige.

Et eksempel på filosofi som forsøker, er Galen Strawsons artikkel ”The impossibility of moral responsibility”.³⁴ Strawson formulerer hva han kaller ”det basale argumentet”, som i hans øyne er så åpenbart gyldig at man knapt skulle behøve å argumentere for det. Kortversjonen av argumentet er at vi ikke kan være moralsk ansvarlige uten å være opphav til våre egne handlinger, og siden vi er endelige vesener, er ingen det virkelige opphav til sine egne handlinger. Vi er resultatet av forhold vi ikke har kontroll over, vil Strawson si. Når vi ikke justerer vår konsepsjon av moralsk ansvar og slutter å holde folk ansvarlige, skyldes det at vi ikke er så rasjonelle som vi tror, fortsetter han.³⁵

³² Cavell, "The availability of Wittgenstein's later philosophy." 59.

³³ Ibid., 58-59.

³⁴ Galen Strawson, "The impossibility of moral responsibility," *Philosophical Studies* 75 (1994): 22.

³⁵ "However self-consciously aware we are, as we deliberate and reason, every act and operation of our mind happens as it does as a result of features for which we are ultimately in no way responsible. But the conviction that self-conscious awareness of one's situation can be a sufficient foundation of strong free will is very powerful. It runs deeper than rational argument." Ibid.

Wittgensteins avvisning av forestillingen om filosofen som reformator er underlig: ” a reform for particular practical purposes, an improvement in our terminology designed to prevent misunderstandings in practice, is perfectly possible. But these are not the cases we have to do with.”(FU, § 132). Sant nok er ikke målet for Galen Strawson å finne frem til en hensiktsmessig definisjon av ansvar, men å finne ut om mennesker er virkelig er moralsk ansvarlige eller ikke. Han forsøker først å gi den rette definisjonen av et ansvarlig vesen, for så å se om vi mennesker tilfredsstillende de kriteriene som definisjonen stiller opp. Å stipulere, istedenfor å finne frem til, en definisjon av moralsk ansvar vil være å avvike det opprinnelige målet Strawson satte seg. Å si om et filosofisk spørsmål at det er et ’definisjonsspørsmål’, er å si at det ikke lenger er noe å diskutere.

Wittgenstein ville tvilt på om det var mulig å finne frem til noe vi ville kalle den rette definisjonen av moralsk ansvar. Han ville spurt hvilke grunner vi hadde for å tro at problemet kunne løses. Wittgensteins skepsis til at filosofien kan fungere som reformater, bunner i hans skepsis mot filosofiske løsninger generelt. I politikken er ubesluttsomhet en kardinalsynd, og handling er som regel bedre enn handlingslammelse. I filosofien er det av og til en dyd å forbli ubesluttsom.

Normativ kraft

I tolkningen jeg har presentert, forteller ikke Wittgenstein filosofien hva den *bør* gjøre. Han insisterer heller ikke på at filosofien må bruke ordene slik vi bruker dem i dagligspråket for å fremsette meningsfulle utsagn. Wittgenstein er heller ikke på jakt etter å la filosofisk tenkning operere som et korrektiv til annen tenkning. I stedet har vi sett at Wittgensteins filosofiske praksis vil vise filosofien hvor den gjør uforvarslike antakelser om ikke-filosofisk språkbruk. Han eksemplifiserer en filosofi som ”samler sammen påminnere” (§ 127) med den hensikt å få et filosofisk problem til å forsvinne (§ 133). Påminnelsene skal minne oss om muligheter for meningsfulle ytringer som vi har oversett. De søker å få det aktuelle grammatisk-logiske rommet til å fortone seg så stort til at vi ikke vet hva vi mener med de filosofiske spørsmålene våre.

Det gjenstår å avgjøre hvilken normativ kraft, hvilken evne til å forandre filosofiske metoder såvel som filosofiske syn, som ligger i Wittgensteins fremgangsmåte. Som Cavell sier, vil denne kraften ikke være imperativets kraft: ”If ’cannot’ and ’ought’ are to come in here at all, then I confess to urging that you cannot say something, *relying on what is ordinarily meant in saying it*, and mean something other than would ordinarily be meant.”³⁶

³⁶ Stanley Cavell, *The claim of reason*, Ny utg. (New York: Oxford University Press, 1999), 212.

Fra Cavells side er utsagnet ment ironisk. Knappt noen ville påstått at de kan si én ting og late som om de sier noe annet. Av den grunn vil mange føle at Wittgenstein ikke har stort å fortelle dem om metafilosofi. Når man leser sen Wittgenstein, vil man på et tidspunkt begynne å lure på hvem han skriver i opposisjon til. Hvem har egentlig glemt det som påminnelsene minner om?

Identifisering av antagonisten Wittgensteins tekst

Pears tolkning

Hvor mye forandring en lydhørhet ovenfor Wittgensteins filosofi evner å bevirke, avhenger tilsynelatende av hvilke antakelser filosofien gjør om ikke-filosofiske meninger. Dette er imidlertid ikke enkelt å avgjøre. Med unntak av den såkalte 'ordinary language philosophy', grunnlagt av Austin og Ryle, er det få filosofiske retninger som eksplisitt gjør antakelser om dagligspråket. Selv i tilfellene Austin og Ryle er det vanskelig å tenke seg hvordan en henvisning til evidens om dagligspråket kunne falsifisert utsagnene deres.³⁷ I FU nevner Wittgenstein bare unntaksvis andre filosofer. Man har god grunn til å lure på hvilke filosofer som treffes av kritikken som Wittgenstein fremsetter.

I David Pears tolkning rammer Wittgensteins kritikk det meste av tradisjonell filosofi. Pears beskriver på følgende hva Wittgensteins filosofi kan utrette: "The question, 'Could A have had the sensation that B is now having?' cannot be meant in the same way as the question 'Could A have had the car that B now has'."³⁸ Pears mener at Hume begår denne feilen: "[Hume] talks about sensation and ideas as if they could exist before they were combined to form the sets which, according to him, are all that people are."³⁹

Hvis Pears med "before" her mener "tidligere enn", har han kort og godt misforstått Hume. Videre er det ingenting som tyder på at Hume mener at mennesker har de numerisk samme sanseinntrykkene, selv om de nok kan ha sanseinntrykk av samme type. At folk kan ha sanseinntrykk av samme type, er ikke kontroversielt, og antas av Wittgenstein selv når han i FU § 253-263 snakker om muligheten for et privatspråk.⁴⁰

Hvis oppgaven til filosofien er å arrestere dem som kommer med påstander av den typen som Pears eksempel skal motsi, er det vanskelig å forstå hvor Wittgensteins undersøkelser henter sin "viktighet" fra (FU, § 118). Pears vedgår i en bisetning at for den

³⁷ Se Stanley Cavell, "Must we mean what we say?." I *Must we mean what we say - a book of essays* (New York: Cambridge University Press, 2002), 13-14.

³⁸ David Pears, *Ludwig Wittgenstein* (New York: The Viking Press, 1970), 100.

³⁹ *Ibid.*, 121.

⁴⁰ FU, §253: "In so far as it makes *sense* to say that my pain is the same as his, it is also possible for us both to have the same pain."

sene Wittgenstein ”there is the complication about what counts as a transgression”⁴¹. Her vil jeg innvende at hva som skal regnes som en overskridelse er ikke noen bagatell. Tvert imot, vil striden mellom den Wittgenstein-inspirerte filosofen og motstanderen - ”overskrideren” - stå nettopp om hvor skillet går mellom meningsfull og meningsløs språkbruk. Å la dette være opp til den enkelte filosof å bestemme, er å la filosofen få forutsette det han prøver å vise.

Pears hevder at Wittgensteins tiltrekningskraft kommer av at han gjorde filosofi mer menneskelig og tilgjengelig for dem som ble omvendt av hans metode.⁴² Undersøkelsene av vårt vanlige språk gjorde filosofien mer jordnær, skriver Pears. Her er det vanskelig å se i hvilken forstand Wittgenstein har gjort filosofien mer tilgjengelig, for, som Pears selv sier, skriver Wittgenstein først og fremst for dem som allerede beskjeftiger seg med filosofiske problemer:

The confusions with which the philosopher ought to concern himself always seem to point into the depths. Now human thought has a natural and almost irresistible tendency to make these confusions, and we feel that there really are hidden depths in the direction indicated by them. The philosopher’s task is to show that the depths are illusory. He does this by relentlessly, but at the same time sympathetically, reminding the other (who is an important character in Wittgenstein’s later works) of facts about language which he really always knew.⁴³

Pears’ tolkning er et eksempel hvordan man kan gi en plausibel og konsistent versjon av Wittgensteins filosofiske metode uten å vise hvordan den griper inn i annen filosofi. Omvendelsen til en wittgensteinsk filosofi blir en foreteelse begrunnet av en endret filosofisk smak, en endring som tilsynelatende verken kan rettfærdiggjøres eller kritiseres. Det er som om man istedenfor å forsøke å løse de klassiske filosofiske problemene nå setter seg fore å bestemme grensene for meningsfull språkbruk: “[In his later works] he has come to think that the only way to understand the limit of language is to try to cross it and to return to language in its ordinary human setting only after a genuine but of course necessarily unsuccessful attempt of this kind.”⁴⁴

Pears vil altså si at det han ser som Wittgensteins avgrensninger av meningsfullt språk, samtidig også er en kritikk av tradisjonell filosofi. Det ene hovedproblemet med Pears’ tolkning er om Wittgenstein i det hele tatt forsøker å trekke opp grensene for meningsfull språkbruk. Som Richard Rorty skriver, høres tanken om å trekke opp språkets grenser ut som en etterlevning fra *Tractatus*, ”as susceptible as ever to the standard rejoinder used against

⁴¹ Pears, *Ludwig Wittgenstein*, 104.

⁴² *Ibid.*, 113-114.

⁴³ *Ibid.*, 115.

⁴⁴ *Ibid.*, 126-127.

logical positivism.”⁴⁵ Hvis man mener at utsagn er utenfor språkets grenser, må man ha forstått utsagnene godt nok til å se at de var utenfor språkets grenser, så hvordan kan man da mene at utsagnene er meningsløse?

Det andre hovedproblemet, som er enda viktigere når vi her forsøker å identifisere antagonistene i Wittgensteins tekst, er at Pears ikke gir overbevisende argumenter for at tradisjonell filosofi faktisk trer over de grensene som han mener Wittgenstein trekker opp. Wittgensteins undersøkelser skal ha verdi fordi de ”ødelegger korthus” (FU, § 118) og ”avdekker meningsløsheter” (FU, § 119). Da må en spørre: Hva er sammenhengen mellom de korthusene som Wittgenstein river ned i FU og de filosofiske teoriene menneskene har vært fristet til å bygge?

Goldfarbs forslag

Flere utsagn fra Wittgenstein tilsier at han hele tiden anså seg for å stå i den filosofiske tradisjonen. I *Blue Book* skriver han: “One might say that the subject we are dealing with is one of the heirs of the subject which used to be called ‘philosophy’.”⁴⁶ Warren Goldfarb tar opp spørsmålet hvem antagonistene er i sin artikkel om åpningsparagrafene i FU. Han skriver at ingen betydelige filosofer har innehatt de posisjonene som kommer til orde i FU.⁴⁷ Wittgensteins observasjon av at det finnes mange typer spill (FU, § 3) er for eksempel neppe egnet til å sette noen filosofer ut av spill og er nok ikke ment å gjøre det heller.

Goldfarb hevder at de naive teoriene om blant annet språk, mening og regelfølgning som kritiseres i FU, istedet er ment å få oss til å spørre oss selv: Hvis dette er en *naiv* teori, hva er så en *god* teori? Hva vil det si å ha en konsepsjon av hva språk, eller filosofi, er? Ifølge Goldfarb spiller Wittgenstein på en tvetydighet i posisjonene som kritiseres. I ett lys er de trivielle; selvfølgelig lærer barn navnet på ting ved å se hva voksne kaller dem! I et annet lys - når de leses som teorier - er de problematiske fordi de overser aspekter ved hva vi kaller språk eller filosofi.

Ifølge Goldfarb forsøker Wittgenstein å vise oss hvordan denne glidningen i status, fra trivialitet til teori, kan være vanskelig å få øye på. Og hvis den er så vanskelig å få øye på,

⁴⁵ Richard Rorty, "Keeping philosophy pure: An essay on Wittgenstein." I *Consequences of pragmatism. Essays 1972-1980* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), 24.

⁴⁶ Ludwig Wittgenstein, *The blue and the brown books. Preliminary studies for the 'Philosophical investigations'*, 2. utg. (Malden, MA: Blackwell Publishing, 1969), 28. Og tilsvarende: "My method throughout is to point out mistakes in language. I am going to use the word 'philosophy' for the activity of pointing out such mistakes. Why do I wish to call our present activity philosophy, when we also call Plato's activity philosophy? Perhaps because of a certain analogy between them, or perhaps because of the continuous development of the subject. Or the new activity may take the place of the old because it removes mental discomforts the old was supposed to." Ambrose, Alice, red., *Wittgenstein's lectures - Cambridge, 1932-1935* (Oxford: Basil Blackwell, 1979), 27-28.

⁴⁷ Goldfarb, "I want you to bring me a slab," 265-266.

hvis det er mulig for et menneske å ta Augustins ”bilde av språk” (FU, § 1) som en generell teori om hva språk er, hvordan kan vi vite at ikke dette har skjedd i vår egen filosofi?

Wittgensteins filosofiske undersøkelser blir da en invitasjon til å granske begynnelsen på vår egen filosofi:

What makes it possible for philosophizing even to begin is a decisive move that is ordinarily unrecognized, very natural, and hard to conceive of avoiding. Wittgenstein is trying to expose the distance between how we take matters when we first start philosophizing and what we really have to go on.⁴⁸

Wittgensteins mistanke, eller arbeidshypotese, blir i denne lesningen at filosofi i minst én forstand avhenger av det ikke-filosofiske. Man kan nok delta i selvstendige akademisk-filosofiske språkspill. Man kan skrive filosofiske tekster uten å referere til hva mennesker vanligvis tenker og sier. Likevel er det vanskelig å tenke seg en filosof som aksepterer at filosofi aldri behandler problemer som har sitt utspring utenfor filosofien.

Man kunne si at dersom det ikke finnes noen legitim vei inn i filosofien, hvis man ikke kan se filosofiens verdi på ikke-filosofiske premisser, finnes det heller ingen legitim filosofi. I Goldfarbs lesning består Wittgensteins prestasjon i kontinuerlig å undergrave slike legitime veier inn i filosofien. Her bestreber Wittgenstein seg på å få oss til å miste troen på at et gitt problem har rot i et reelt problem som bare kan løses av filosofien.

Å kalle det Wittgenstein presenterer for bevis, er å gjøre hans bemerkninger mer konkluderende enn de er. Goldfarb skriver:

Clearly, no one Wittgensteinian attack of the sort I am discussing could be conclusive. A defender of the conception under attack can, at each juncture, claim that something else – not the putative fact under consideration – furnishes its true support. But enough cases like this will surely make these disavowals ring hollow.⁴⁹

Bevis er heller ikke det Wittgenstein krever: “[T]he clarity we are aiming at is indeed *complete* clarity. But this simply means that the philosophical problems should *completely* disappear.” (FU, § 133). Når vi ikke lenger plages av problemet, er problemet å anse for løst.

Et arbeid på seg selv og ens like

Goldfarbs tolkning viser én måte å bringe Wittgenstein i dialog med annen filosofi på. Det må ikke få oss til å tro at Wittgensteins undersøkelser vil passe på alle former for filosofiske

⁴⁸ Ibid.: 281. Bertrand Russell skal en gang ha sagt om Wittgenstein: ”he treats infant theories with a ferocity which they only can endure when they are grown up.” (Sitert i Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The duty of genius* (London: Vintage Books, 1991), 74.)

⁴⁹ Goldfarb, "I want you to bring me a slab," 275.

antagonister. Wittgenstein gjorde ikke krav på å skulle erstatte all annen filosofi. I sitatet over fra *Blue Book*, beskriver Wittgenstein sin filosofi som bare én av presumptivt flere mulige måter å bedrive filosofi på i dag.⁵⁰ Hans valg er å fokusere på de problemene filosofien begynner med og å undersøke om disse kan løses på en annen måte enn gjennom filosofisk teoribygging. Han forsøker å holde fast ved det vi opprinnelig lurte på: "One might say: the axis of reference of our examination must be rotated, but around the fixed point of our real need." (FU, § 108).

Vi ser da at Wittgenstein snakker til dem som er som han selv, til dem som på vegne av filosofien gjør krav på en betydning for livet utenfor filosofien. Andre kan ha kommet inn i filosofien med andre behov: Slett ikke all intellektuell aktivitet behøver å ha ambisjoner om å spille en rolle for dem som ikke bedriver denne aktiviteten. I sin velkjente roman skildrer Hermann Hesse en åndelig elite som, avsondret fra resten av samfunnet, vier sitt liv til å spille et avansert spill - glassperlespillet.⁵¹ Til dem som er tilfreds med idéen om filosofi som et glassperlespill, har ikke Wittgenstein særlig å si.

Kanskje er det likevel for sterkt å hevde, som Stenlund gjør, at "[h]an talar till den som redan känner behovet",⁵² hvis Stenlund med det mener bare den som *allerede* kjenner behovet for å overkomme letingen etter endelige svar på filosofiske spørsmål. Som jeg argumenterte på side 12 f., gir Wittgenstein oss, simpelthen i kraft av å eksemplifisere et filosofisk engasjement som kanaliseres på en ny måte, en grunn til å stille spørsmål ved hvordan vi forholder oss til filosofiske problemer. I tillegg til å snakke til den som kjenner behovet, kan han således også vekke behovet.

Behovet for å bevege seg bort fra forsøkene på å besvare filosofiske spørsmål er et sorgarbeid, all den tid vi gikk inn i filosofien for nettopp å finne svar på spørsmålene. Samtidig er det en tilbakevending til det vi opprinnelig søkte, nemlig en intellektuell ro: "[P]hilosophy requires a resignation, but one of feeling and not of intellect."⁵³ Leningen etter vårt opprinnelige behov i filosofien, er et vedvarende arbeid på ens egen måte å filosofere på.

Wittgenstein gjør tvilen på at filosofiske problemer er meningsfulle til motivasjonen bak en egen oppløsningsorientert form for filosofi. Samtidig får man inntrykk av at Wittgensteins filosofi demper én grunn for å slutte med filosofi, nemlig at man ikke kommer noen vei, bare for å erstatte den med en annen grunn til å slutte, nemlig at den eneste veien

⁵⁰ Wittgenstein, *The blue and the brown books*, 28.

⁵¹ Hermann Hesse, *Glassperlespillet: forsøk på en beskrivelse av magister ludi Josef Knechts livsløp samt Knechts etterlatte skrifter*, overs. Trond Winje (Oslo: Gyldendal, 1993).

⁵² Stenlund, "Är filosofiska problem bara missförstånd?" 72.

⁵³ Wittgenstein, "Philosophy." 161.

man kommer, er *ut*. Hvis vi retter interessen vår mot det vi opprinnelig ville vite i filosofien og vi samtidig tror at denne interessen baserte seg på misforstått språkbruk, kan vi ikke da simpelthen avbryte den filosofiske aktiviteten med det samme?

“Das Philosophieren abbrechen”⁵⁴

Vanskeligheten består i at man ikke alltid kan vite hvilke spørsmål som er filosofiske. Både en fysiker og en filosof kan spørre seg hva verden består av. Både en psykolog og en filosof kan spørre seg hva lykke er. Ethvert menneske kan spørre seg om selvbestemt abort alltid er galt – bedriver de da filosofi? I *Blue Book* skriver Wittgenstein: ”No sharp boundary can be drawn round the cases in which we should say that a man was misled by an analogy.”⁵⁵.

Enkelte vil si at siden nyfødte har rett til å leve, har også fostre rett til å leve. Andre vil si at et 1 uke gammelt foster ikke har andre rettigheter enn morens øvrige kroppsdelar har. Det er umulig å avgjøre om hvem av dem er villedet av en analogi uten på samme tid å ta stilling i abortspørsmålet.

Å utforske grensene for fruktbar språkbruk er ikke noe som skal endelig avsluttes, fordi vi stadig fristes til å fremsette påstander som til forveksling likner filosofiske påstander, vil Wittgenstein si. I Cavells ord: ”[S]urely nothing could be more easily ignored [than philosophy] – unless false hope and excessive despair are signs or effects of unobserved philosophy.”⁵⁶ For den som allerede har en hang til filosofi dukker filosofiske spørsmål og svar stadig opp i nye forkledningner. Wittgensteins filosofiske tilnærming er å granske disse filosofi-liknende tendensene og oppklare dem før de blir til filosofiske teorier. Målet med den filosofiske aktiviteten blir å avslutte seg selv på ny og på ny.⁵⁷ Spørsmålet jeg vil vende meg til i neste del, er om denne holdningen lar seg overføre til moralfilosofien.

1.2. Wittgenstein og moralfilosofien

Det er verdt å minne om at den sene Wittgenstein aldri sa at alle filosofiske spørsmål var meningsløse. Uansett får vi inntrykk av at han var kommet til å mene at de var meningsløse, fordi han i sin sene filosofi gjorde få eller ingen forsøk på å besvare dem. Den sterkeste avstandtagen til Wittgensteins tilnærming er ikke uttrykt som kritikk av Wittgenstein, men i overseelse av ham. For majoriteten av dem som ikke beskjeftiger spesielt med Wittgenstein,

⁵⁴ FU, § 133: “Die eigentliche Entdeckung ist die, die mich fähig macht, das Philosophieren abbrechen, wann ich will.”

⁵⁵ Wittgenstein, *The blue and the brown books*, 28.

⁵⁶ Cavell, *This new yet unapproachable America*, 40.

⁵⁷ “It is not that philosophy ought to be brought as such to an end, but that in each case of its being called for, it brings itself to an end.” Ibid., 74.

forblir han en irrelevant figur. Nærmest med nødvendighet vil ikke yrkesfilosofien som helhet kunne absorbere Wittgensteins lære. Fordi den henter sin eksistensberettigelse og slagkraft fra å stå i opposisjon til den etablerte filosofien, lar den seg ikke gjennomføre i stor skala.

En like rimelig reaksjon er at Wittgensteins implisitte filosofikritikk er berettiget innen visse, esoteriske deler av filosofien, men at andre filosofiske spørsmål krever et svar. Mens de færreste utenfor filosofien føler at epistemologi og ontologi griper inn i deres liv, er moralfilosofien et felt hvor filosofien tar opp spørsmål som også ikke-filosofier stiller seg. I denne delen vil jeg bruke moralfilosofien som et område hvor visse problemer med Wittgensteins filosofi blir særlig tydelige, nettopp fordi moralfilosofiens problemer er koblet så nært sammen med hverdagslivets, og hverdagsspråkets, problemer.. Ett av disse problemene, som senere i oppgaven vil få en spesiell betydning, er det filosofen selv må stille seg: Hvordan bør jeg virke som filosof?

I sin artikkel i *Encyclopedia of Ethics* skriver Cora Diamond at det var en interesse for matematikk som førte Wittgenstein til de filosofiske spørsmålene.⁵⁸ Det stemmer nok at overgangen fra ingeniørstudiene i Manchester til filosofistudiene i Cambridge hang sammen med et økende engasjement for matematikkens grunnlagsproblemer. Imidlertid var det Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung* og den nå mer ukjente Otto Weiningers *Geschlecht und Charakter* som påvirket Wittgenstein aller mest da han begynte å lese filosofi som tenåring.⁵⁹ Fjernt fra Freges og Russels arbeider i logikk som Wittgenstein senere skulle beskjeftige seg med, speiler Schopenhauer og Weininger en interesse hos Wittgenstein for det fundamentale moralske spørsmålet: Hvordan leve? Interessen for moralske emner, eller ”etik” [Ethik], for å holde oss til Wittgensteins egen ordbruk, er synlig både i notatbøkene hans fra 1914 til 1918 og i *Tractatus*.⁶⁰

Hva hendte så med hans etiske engasjement? Her er det avgjørende hvilken betydning av ”etisk” hvis snakker om. Et etisk, i betydningen moralsk, engasjement er et engasjement for etisk ladede saker, det være seg abortsaken eller Alta-vassdraget. For Wittgensteins del, forble det moralske engasjementet stort, noe blant annet hans frivillige innsats på et engelsk sykehus under andre verdenskrig vitner om.⁶¹ Et etisk engasjement i betydningen

⁵⁸ Cora Diamond, "Ludwig Wittgenstein." I *Encyclopedia of ethics*, red. Lawrence C. Becker og Charlotte B. Becker (New York: Garland Publishing, 1992), 1319.

⁵⁹ Monk, *Ludwig Wittgenstein: The duty of genius*, 18-19.

⁶⁰ Spesielt Ludwig Wittgenstein, *Notebooks, 1914-1918*, red. Georg Henrik von Wright og Gertrude E. M. Anscombe, overs. Gertrude E. M. Anscombe, 2 utg. (Oxford: Basil Blackwell, 1979), 72-86. og *Tractatus*, §§ 6.4-6.522

⁶¹ Monk, *Ludwig Wittgenstein: The duty of genius*, 431-433.

moralfilosofisk engasjement betegner en beskjeftigelse med moralfilosofiske spørsmål. Et slikt engasjement kom sjeldnere og sjeldnere til uttrykk etter at han skrev *Tractatus*.⁶²

Wittgensteins forhold til "etikk", eller 'moral', som jeg vil bruke (se fotnote 62), er med andre ord motsetningsfullt. Denne motsetningen kommer tydelig frem i hans såkalte "Lecture on ethics", som ble skrevet omkring 1930, i overgangen mellom hans tidlige og sene periode. Her sier han at "etikk ikke kan øke vår kunnskap", men at han samtidig ikke kan la være å respektere den tendensen moralske utsagn er et tegn på.⁶³

For å forstå hvorfor moralske utsagn ikke skulle øke vår kunnskap, er det nødvendig å gå tilbake til synet på filosofi og moral i *Tractatus*. Deretter vil jeg forsøke å vise hvordan hans tidlige syn på filosofiske og moralske utsagn leder over i hans senere skepsis til moralfilosofi som disiplin. Til tross for at Wittgenstein ikke skrev mye om etikk i sine senere tekster, har flere fortolkere forsøkt å utvikle en senwittgensteinsk moralfilosofi. I siste halvpart av denne delen vil jeg drøfte tre former for senwittgensteinske moralfiler, for så å se på noen prinsipielle problemer med Wittgensteins senfilosofi som blir særlig tydelige når hans form for filosofi blir forsøkt anvendt på moralfilosofiens område.

Tidlige syn på det gode hos Wittgenstein

Synet på filosofi i *Tractatus*

Tidligere i oppgaven nevnte jeg i korte trekk hvordan den tidlige Wittgenstein mente at vi kunne befri oss fra filosofiske problemer. Hans konsepsjon av et godt liv var i denne perioden uadskillelig fra synet på filosofi. I forordet hevder Wittgenstein at han i *Tractatus* gir en endelig løsning på de filosofiske problemene fordi han viser at de bunner i en misforståelse av "vårts språks logikk" (*Tractatus*, s. 27). Dette minner om innstillingen vi kjenner fra FU, bortsett fra at FU ser på oppløsningen av filosofiske problemer som et uendelig arbeid. Kriteriene som stilles opp i *Tractatus* for hva som er meningsfull språkbruk er langt mer

⁶² Fordi 'etikk' kan bety både 'moral' og 'moralfilosofi', kommer jeg i oppgaven for øvrig til å snakke om 'moral' og 'moralfilosofi'. Wittgenstein brukte så å si alltid begrepet 'ethics' [Ethik] til å bety det jeg kaller 'moral', fordi han var kritisk til moralfilosofi som en egen filosofisk disiplin. Det er ikke alltid mulig å skille mellom de to betydningene hos ham, akkurat som det ikke alltid er mulig å skille mellom moralsk og moralfilosofisk tenkning for øvrig. Nå kunne man innvendt at det han sier kanskje er ment å gjelde for "Ethik", i motsetning til "Moral" eller "Moralität", der etikken omfatter livskunsten, mens moralen omfatter ens plikter. En slik tolkning er ikke særlig overbevisende, fordi Wittgenstein for eksempel snakker, i *Tractatus* § 6.422, om "der Aufstellung eines ethischen Gesetzes von der Form 'du sollst...'" [min understrekning]

⁶³ Ludwig Wittgenstein, "A lecture on ethics." I *Philosophical Occasions*, red. James C. Klagge og Alfred Nordmann (Indianapolis: Hackett Publishing, 1993). 45.

enhetlige og skulle dermed gjøre det enklere å skille mellom det som kan sies og det som ikke kan sies – det som, i Wittgensteins språkbruk, ”bare kan vises.” (*Tractatus*, § 4.1212).

Wittgenstein oppsummerer moralen i *Tractatus* på følgende måte i forordet: ”What can be said at all can be said clearly; and whereof one cannot speak thereof one must be silent.” (s.27). Å si at *Tractatus* har en ”moral” får en dobbel betydning, fordi Wittgenstein i et brev til forleggeren Ludwig von Ficker skriver at ”bokens mening er etisk”.⁶⁴ Wittgensteins holdning i *Tractatus*, som i FU, er at vi ikke kan ønske å si noe, om vi ikke tror at vi vet hva vi mener, og at vi ikke kan ønske å svare på et spørsmål om vi ikke tror at det kan besvares. Et liv hvor vi gjenkjenner filosofiske setninger og spørsmål som meningsløse, sier Wittgenstein, vil være et lykkeligere liv enn det livet der vi forsøker å si noe som egentlig ikke kan sies.

Hacker sporer idéen om å fjerne interessen for meningsløse spørsmål tilbake til fysikeren Hertz, som i *Die Prinzipien der Mechanik* skriver: ”When these painful contradictions are removed, the question as to the nature of force will not have been answered; but our minds, no longer vexed, will cease to ask illegitimate questions.”⁶⁵ Som hos Wittgenstein, antar prosjektet hos Hertz en moralsk karakter, idet det handler om å fjerne de *smertefulle* motsetningene.⁶⁶ Utfordringen, for Wittgenstein som for Hertz, er å identifisere og deretter fjerne de motsigelsene som får oss til å stille illegitime spørsmål.

Wittgenstein utviklet sitt nærmest destruktive mål i filosofien som en respons på et paradoks. Enten filosofien synes å ha funnet frem til resultater, som logikken i en viss forstand har gjort, eller ikke å ha funnet frem til resultater, som i moralfilosofien, har mennesker vært i stand til å tenke logisk og å handle moralsk. Våre liv behøver ingen filosofisk begrunnelse for å fungere, slik våre utsagn heller ikke behøver noen logisk analyse for å være meningsfulle. Derfor lyder en slags mantra hos den unge Wittgenstein: ”Logic must take care of itself.” (*Tractatus*, § 5.473).⁶⁷ Han kunne like gjerne ha sagt at moralen også må ta hånd om seg selv.

Wittgensteins mente at filosofiens tidligere forsøk på å løse filosofiske problemer var preget av en feilaktig tro på hva filosofisk innsikt må være. Tradisjonelt skulle filosofisk

⁶⁴ Ludwig Wittgenstein, *Briefe an Ludwig von Ficker*, red. Georg Henrik von Wright (Salzburg: Otto Müller, 1969), 35. [”der Sinn des Buches ist ein ethischer”]

⁶⁵ Heinrich Hertz, sitert i Peter M. S. Hacker, *Insight and illusion: Wittgenstein on philosophy and the metaphysics of experience* (London: Clarendon Press, 1972), 4.

⁶⁶ Se FU, § 133: ”so that [philosophy] is no longer tormented by questions...” (min understrekning).

⁶⁷ Også i Wittgenstein, *Notebooks*, 2.

kunnskap være begrunnbar a priori. Filosofien skulle finne frem til konseptuelle eller logiske nødvendigheter, ikke empiriske regelmessigheter.

For å støtte sine påstander har filosofer forsøkt å argumentere fra påstander de har tatt for å være selvinnsynende. Wittgenstein var avvisende til å bygge filosofiske byggverk på intuisjoner. Han mente at overdreven tiltro til vår sans for hva som er selvinnsynende var en viktig grunn til at filosofien hadde gjort så få fremskritt. Da mener han ikke at vi skal betvile alt som virker selvinnsynende, men at når uenigheten først er oppstått, vil en henvisning til hva som er selvinnsynende, neppe løse floken. Hadde svaret virkelig vært selvinnsynende, synes Wittgenstein å mene, ville ikke problemet ha oppstått. Høsten 1914 skriver Wittgenstein i notatboken sin:

Let some philosophical question be given: e.g., whether 'A is good' is a subject-predicate proposition; or whether 'A is brighter than B' is a relational proposition. *How can such a question be settled at all?* What sort of evidence can satisfy me that – *for example* – the first question must be answered in the affirmative? (This is an extremely important question.) Is the only evidence here once more *that extremely dubious 'self-evidence'*?⁶⁸

Å besvare et filosofisk problem innebærer blant annet å nå frem til et svar man finner plausibelt. Problemet, mente Wittgenstein, er at menneskers sans for hva som er plausibelt og ikke i filosofien, åpenbart varierer så mye. Det som virker nødvendig sant for én, er ikke nødvendig for en annen. I *Tractatus* skriver Wittgenstein: "If from the fact that a proposition is obvious to us it does not follow that it is true, then obviousness is no justification for our belief in its truth." (§ 5.1363) For enkelte vil det ikke være så galt at filosofien er de plausible påstanders vitenskap. For Wittgenstein derimot, var denne usikre sikkerheten utilfredsstillende. Filosofien kunne bare oppnå fremgang ved å stille større krav til seg selv.

Fra logikken brakte Wittgenstein med seg antakelsen om at hvis en påstand er sann, må negasjonen av den være usann. Samtidig kan ikke negasjonen være usann, uten samtidig å være meningsfull. "The positive *proposition* must presuppose the existence of the negative *proposition* and conversely." (*Tractatus*, § 5.5151⁶⁹) At negasjonen er meningsfull, betyr i *Tractatus* at vi vet under hvilke betingelser den er sann, altså at vi kan tenke oss hva som

⁶⁸ Ibid., 3. Wittgenstein tar opp igjen forholdet mellom sannhet og subjektiv sikkerhet i Ludwig Wittgenstein, *On certainty*, red. Gertrude E. M. Anscombe og Georg Henrik von Wright, overs. Denis Paul og Gertrude E. M. Anscombe (New York: J. & J. Harper Editions, 1969). Se f.eks §37: "We need to realize that what presents itself to us as the first expression of a difficulty, or of its solution, may as yet not be correctly expressed at all. Just as one who has a just censure of a picture to make will often at first offer the censure where it does not belong, and an *investigation* is needed in order to find the right point of attack for the critic".

⁶⁹ Wittgenstein, *Notebooks*, 94.

måtte være tilfelle dersom negasjonen var sann: "What is thinkable is also possible."

(*Tractatus*, § 3.02)

Hvis et utsagn virkelig skulle vært a priori sikkert, hevdet Wittgenstein at alternativer til utsagnet måtte være utenkelige, altså konseptuelt eller logisk umulige.⁷⁰ Følgen av denne tankerekken er Wittgensteins idé om at vi ikke kan tenke det som er a priori sant (*Tractatus*, § 2.225-2.226). Paradoksalt sagt, er de eneste filosofiske problemene vi kunne løst ved hjelp av nødvendig sanne påstander, problemer som aldri oppstår. I disse tilfellene ville vi ikke engang kunne forestille oss en konflikt mellom to påstander. De filosofiske problemene vi kan løse er, kunne vi si, allerede løst.

Filosofiens oppgave blir ikke å frembringe nødvendig sanne og filosofiske påstander, men å gjøre påstander klare ("das Klarwerden von Sätzen.", *Tractatus*, § 4.112). Å gjøre påstander klare betyr her å få klarhet i under hvilke omstendigheter de er sanne og under hvilke omstendigheter de er usanne. Slik kan filosofien bidra til å få svar på spørsmål, ikke ved å svare på spørsmålene, men ved å gjøre det klart hva som må til for å besvare spørsmålet.

Ta som eksempel spørsmålet om hvorvidt datamaskiner kan tenke. Her kan filosofen, kanskje i samråd med andre forskere, sette opp kriterier for hva det vil si å tenke ('en ting kan tenke hvis og bare hvis A'). Når spørsmålets mening stipuleres på denne måten, blir det mulig å svare på det. Det filosofen derimot ikke kan gjøre, ifølge Wittgenstein, vil være å gi et nødvendigvis gyldig svar på spørsmålet. For om svaret består i å vise at det følger av betydningen av ordene 'datamaskin' og 'kan tenke' at datamaskiner kan tenke, da må det opprinnelige spørsmålet for Wittgenstein være meningsløst. Om vi for eksempel ikke kunne forestille oss at datamaskiner kunne tenke, gitt måten vi bruker ordene på, hvordan kan vi meningsfullt spørre om det?

Alternativt kunne filosofen argumentere for hva som ville være den beste måten å bruke begrepene 'datamaskin' og 'kan tenke' på. Men her vil avveiningene ikke lenger dreie seg om hva som er absolutt sant, men hva som er mest hensiktsmessig. For, sier Wittgenstein i *Tractatus*, "[w]e cannot give a sign the wrong sense" (§ 5.4732). Et begrep har den betydningen vi språkbrukerne gir det; det finnes ingen standard vi kan bruke til å evaluere hvor "sann" språkbruken vår er. I likhet med den sene Wittgenstein, motsatte den tidlige Wittgenstein seg idéen om filosofien som en reformator av dagligspråket.

⁷⁰ *Tractatus*, § 6.37: "There is only logical necessity".

I den grad de utsagn Wittgenstein selv kommer med er filosofiske påstander, kommer de i konflikt med seg selv. Påstanden om at filosofien ikke resulterer i filosofiske påstander, er selv en påstand. Wittgenstein løser selvreferanseproblemet på en annen måte i *Tractatus* enn han gjør i FU. I FU unngår han å komme med generelle utsagn om hva filosofien alltid gjør, men nøyer seg med en beskrivelse av sine egne opplevelser i filosofien. I paragrafene som omhandler filosofi i FU sier hvordan det *ofte* er, eller *ofte* har vært, for ham.

I *Tractatus* sier han bent frem: "My propositions are elucidatory in this way: he who understands me finally recognizes them as senseless. [...] He must so to speak throw away the ladder, after he has climbed up on it." (§ 6.54). Utsagnene tjener sin funksjon så lenge leseren har den oppfatning at det finnes filosofiske påstander og filosofisk kunnskap. Når han ikke lenger tror dette, vil *Tractatus* ha utrettet hva den skulle, nemlig en omvendelse til en ny filosofisk praksis: kun å vise at metafysiske utsagn mangler mening. (*Tractatus*, § 6.53).

Sitatene fra *Tractatus* som jeg bruker i denne oppgaven, rammes av Wittgensteins refleksive kritikk på samme måte som resten av utsagnene i verket. De blir ikke dermed ubrukelige. På sett og vis befinner vi oss fremdeles på vei opp "stigen", idet vi forsøker å artikulere delvise svar på hva filosofi er og hva filosofi skal gjøre. Om stigen vi beveger oss oppover leder til den filosofiske praksis som Wittgenstein beskriver i § 6.53, gjenstår å se.

Etikk i *Tractatus*

Hvis Wittgensteins program for filosofien er å avdekke meningsløs språkbruk, vil man lure på hvordan han så på moral. Moralens område kjennetegnes ikke ved den samme type nødvendighet som logikken. Mens vi i wittgensteinsk forstand ikke kan tenke ulogisk (§ 5.4731), kan vi tilsynelatende både tenke og handle umoralsk. Samtidig kan ikke moralske utsagn klassifiseres blant a posteriori utsagn. Vi kan ikke stille opp betingelser som lar oss teste hvorvidt det er galt eller ikke å stjele. Hvis vi mener det er galt å stjele, kan vi ikke forestille oss en verden som er slik satt sammen at det blir rett å stjele. Moral utsagn er ikke logisk ekvivalente med kontingente beskrivelser av saksforhold, som er sanne i visse situasjoner og usanne under andre.

Martin Stokhof stiller opp Wittgensteins dilemma på følgende måte: "[I]f the world is ethically contingent, if all that happens in the world is accidental, yet ethical value is noncontingent, how can there be a relationship between ethics and the world, between values and our actions?"⁷¹ Hvis meningsfulle påstander må ha sannhetsbetingelser som logisk sett

⁷¹ Martin Stokhof, *World and life as one: Ethics and ontology in Wittgenstein's early thought* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2002), 209.

både kan og ikke kan tilfredsstillers, så kan ikke moral uttrykkes (*Tractatus*, § 6.421). I Wittgensteins analyse forsøker moralske utsagn å knytte en verdi til en handling. Hvis verdien kommer som en annen hendelse, for eksempel en påfølgende lykkefølelse, vil det moralske utsagnet være a posteriori, ikke a priori. Hvorvidt det stemmer at lykke følger etter handlingen, vet vi først etterpå.⁷²

Alternativt kunne verdien vært identisk med handlingen, eller en del av handlingen. Dette er imidlertid utelukket for Wittgenstein, fordi det kan tenkes at to mennesker er enige om en nøytral og praktisk talt komplett beskrivelse av en handling, uten at de er enige om verdidommen som skal felles over handlingen. Vi kan stipulere ”å lyve” til å bety, for eksempel, ”å si noe usant med overlegg”. To mennesker kan på den måten bli enige om når ordet ”lyve” skal anvendes. Derimot vil ikke en klargjøring av begrepet ”å lyve” si noe om hvorvidt det er galt å lyve eller ikke i et gitt tilfelle.

Moral som noe transcendentalt

Moralsk verdi må ligge ”utenfor verden”, sier Wittgenstein (*Tractatus*, § 6.41). ”Etikken er transcendentale.” (*Tractatus*, § 6.421). At etikken er transcendentale, betyr at den omhandler hvordan vi ser verden, ikke hva som er i verden. For den tidlige Wittgenstein er den gode handlingen den som er utført av en lykkelig person, en som handler med god vilje:

If good or bad willing changes the world, it can only change the limits of the world, not the facts; not the things that can be expressed in language. In brief, the world must thereby become quite another. It must so to speak wax or wane as a whole. The world of the happy is quite another than that of the unhappy.
(*Tractatus*, § 6.43)

Å være lykkelig betyr for Wittgenstein at det som skjer i verden, er i harmoni med ens vilje, på tross av at det ikke er noen nødvendig forbindelse mellom ens vilje og det som skjer i verden (“The world is independent of my will, § 6.373). Riktignok er det en nær sammenheng mellom det vil vil og det som skjer. Likevel er det mulig å tenke seg en situasjon hvor vi aldri fikk til det vil ønsket. Selv i den verden kunne det finnes moralsk verdi, for eksempel i form av lykke.

Det gode livet, synes Wittgenstein å ha ment, er det livet som ledsages av en vilje som avfinner seg med det som skjer i verden: ”I am either happy or unhappy, that is all. It can be said: good or evil do not exist. A man who is happy must have no fear. Not even in face of

⁷² Jf. *Tractatus*, § 6.422: ”The first thought in setting up an ethical law of the form ”thou shalt...” is: And what if I do not do it?”

death. Only a man who lives not in time but in the present is happy.”⁷³ Like før sier han i den samme notatboken sin også: “The man is fulfilling the purpose of existence who no longer needs to have any purpose except to live. That is to say, who is content.”⁷⁴

Disse utsagnene er vanskelige å forstå i lys av hva den tidlige Wittgenstein sier om hva filosofien skal gjøre. I knappe ordelag skisserer han jo her tilsynelatende en kontroversiell teori om det gode liv. Enkelte har lest dette som en skisse til en moralteori som fortolkere kan artikulere i større detalj. James C. Edwards skriver for eksempel:

Since a defining feature of his conception removed ethics from the sphere of what can be said, one cannot rely directly on Wittgenstein’s own ethical pronouncements; instead one must look first to his life to see there his determining moral commitments. The most obvious features of that life, understood in the light of influences known to be operating, reveal the elements of his vision of the good life.”⁷⁵

Edwards, og andre med ham, står da i fare for å gjøre det mange Wittgenstein-fortolkere har gjort på andre områder enn moralens: å anta at Wittgenstein var taus om en rekke områder fordi *han* ikke evnet eller ønsket å si noe om det. Det er en grunn til at de mest substansielle passasjene fra notatbøkene, de som langt på vei artikulere en teori om det gode, ikke ble med i *Tractatus*. De var kanskje hans tanker om hvordan han trodde han ville oppnå lykke, men mistet sin mening om de ble til moralske påbud. Synet Wittgenstein utviklet, var at når vi forsøker å snakke om det vi ikke kan snakke om, misforstår vi vårt behov. Å anta at Wittgensteins eget liv viser hva han mente det gode livet består i, forutsetter at man tilskriver ham en tro på at det finnes et ”det gode liv” å vise til.

Irrelevansen til den filosofiske etikken

Wittgensteins syn på moral i *Tractatus* er quietistisk; den høyeste innsikten vi kan oppnå i moralfilosofien er at det ikke er noe å si om det gode. Det som kunne vært å si, er det vi alle er enige om, mens når uenigheter oppstår, har vi ingen kriterier for å avgjøre hvem som har rett.⁷⁶ Utsagn om hva som er rett og galt kan ikke reduseres til utsagn om saksforhold som vi kan enes om at enten er eller ikke er tilfelle, når vi har klargjort deres meningsinnhold tilstrekkelig.

Wittgensteins utsagn om moral kan leses som en serie selvfølgeligheter, skrevet nærmest som satire for å vise hvor fånyttens filosofisk moral er. Hvis alt vi kan si om moral er

⁷³ Wittgenstein, *Notebooks*, 74.

⁷⁴ *Ibid.*, 73.

⁷⁵ James C. Edwards, *Ethics without philosophy* (Tampa: University Presses of Florida, 1982), 60-61.

⁷⁶ Jf. FU, §128: “If one wanted to advance *theses* in philosophy, it would never be possible to debate them, because everyone would agree to them”.

at vi skal leve slik at vi er tilfreds med livet, har vi ennå ikke løst noen store problemer. I notatbøkene fra 1916 gir han eksempler på hvordan moralske imperativer kunne sett ut: "Can one say: 'Act according to your conscience whatever it may be'? Live happy!"⁷⁷

Her minnes man om det Wittgenstein sier i forordet til *Tractatus*: "[T]he value of this work secondly consists in the fact that it shows how little has been done when these problems have been solved." (s. 29). Den moralske verdien til *Tractatus*, som Wittgenstein skriver om i brevet til von Ficker, består ikke i at han løser moralske problemer. Istedet forsøker han å vende blikket vårt bort fra filosofien når vi søker å besvare spørsmålet: "Hva bør jeg gjøre?" "The solution of the problem of life is seen in the vanishing of this problem." (*Tractatus*, § 6.521).

Jacques Bouveresse skriver at Wittgenstein antok i etikken, som han gjorde det logikken, at den filosofiske løsningen måtte være "svært enkel".⁷⁸ Som følge av denne enkelheten, vil den samtidig være uten evne til å hjelpe oss med det vi *opprinnelig* lurte på, nemlig hva vi skal gjøre og si, her og nå. Den underliggende innstillingen, som kom til å kjennetegne Wittgensteins syn på moralfilosofi, så vel som filosofi forøvrig, er at beskjeftigelse med disse problemene ikke har noen moralsk egenverdi; det beste ville ha vært å unngå de filosofiske problemene helt. Den tidlige Wittgensteins moralfilosofi er en forestilling om *filosofens moral*. Den forteller hva *filosofen* bør gjøre, og én av de tingene er å være taus om hva andre bør gjøre.

"A lecture on ethics"

Avvisningen av moralfilosofien som disiplin vil ikke overbevise alle. Noe av det mest problematiske er Wittgensteins kriterier for hva som er meningsfull språkbruk. Hvorfor må alle meningsfulle påstander ha sannhetsbetingelser som vi kan teste empirisk? Hvorfor skal ikke normative påstander tilhøre en egen gruppe meningsfulle påstander som *ikke* kan støttes eller undergraves av enkelterfaringer?

Wittgenstein ble etter hvert oppmerksom på en rekke vanskeligheter med sin egen posisjon. Åtte år etter publiseringen av *Tractatus*, holdt Wittgenstein en forelesning i Cambridge som etter hvert fikk tittelen "A lecture on ethics."⁷⁹ Her merker man hvordan han

⁷⁷ Wittgenstein, *Notebooks*, 73.

⁷⁸ "Au principe de l'attitude éthique de l'auteur il y a en effet l'idée importante que la "solution" du problème moral ne peut pas ne pas être extrêmement *simple* et parfaitement connue (même si elle est, dans la plupart des cas, intrinsèquement hors de notre portée); sans quoi elle ne serait pas du tout une solution." Jacques Bouveresse, *Wittgenstein: La rime et la raison - Science, éthique et esthétique* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1973), 81.

⁷⁹ Wittgenstein, "A lecture on ethics."

befinner seg i overgangen mellom sin tidlige og sene filosofi. De generelle utsagnene i *Tractatus* er erstattet med undersøkelser av hva vi mener med ordene våre.

I ”forelesningen om etikk” skiller Wittgenstein mellom to betydninger av å si at noe er godt. I én forstand er noe godt om det gagnar et gitt mål. En fotballspiller er god om han hjelper laget sitt å vinne, en stol er god dersom den er behagelig å sitte i, og så videre. I denne betydningen av ”god”, er det ikke problematisk om noen sier at de ikke vil bli en god fotballspiller, eller at de vil ha en stol som ser fin ut heller enn en som er god å sitte i.

Om vi derimot sier at noe er moralsk godt, så mener vi at det har en absolutt verdi, at det tjener et mål som alle må sette seg. Det er denne absolutterte betydningen av ”god” som Wittgenstein undersøker nærmere. Han undrer seg her over om vi egentlig kan vite hva vi mener når vi sier at noe er absolutt godt: ”[T]he *absolute good*, if it is a describable state of affairs, would be one which everybody, independent of his tastes and inclinations, would *necessarily* bring about or feel guilty for not bringing about. And I want to say that such a state of affairs is a chimera.”⁸⁰

Når vi sier at ”du burde ikke lyve så ofte”, mener vi at det er sant, uavhengig av om personen vi snakker til, ønsker å lyve. Våre moralske påstander kan ikke testes empirisk. Igjen vektlegger Wittgenstein at vi har ikke noen standard å appellere til dersom noen bestrider våre moralske utsagn, ingen prosedyre for å oppløse uenighet.

I den utstrekning Wittgenstein anno 1929 krever av utsagn at deres sannhetsverdi avhenger av erfarbare saksforhold som enten inntreffer eller ikke inntreffer, minner hans posisjon om den han hadde i *Tractatus*. Han synes fortsatt å mene at filosofiens oppgave er å påpeke at noen har unnlatt å gi enkelte av tegnene sine mening, som han sier det i *Tractatus* (§ 6.53). Samtidig ser vi i ”Lecture on ethics” en vilje til å undersøke hva vi mener kombinert med en åpenhet om ulike hensikter vi kan ha bak våre utsagn. Det kan være helt greit at vi ytrer det Wittgenstein betegner som meningsløsheter, så lenge vi ikke utgir oss for å gjøre noe annet:

I see now that the nonsensical expressions were not nonsensical because I had not found the correct expressions, but that their nonsensicality was their very essence. For all I wanted to do with them was just *to go beyond* the world and that is to say beyond significant language. [...] Ethics so far as it springs from the desire to say something about the ultimate meaning of life, the absolute good, the absolute valuable, can be no science. What I say does not add to our knowledge in any sense. But it is a document of a tendency in the human mind which I personally cannot help respecting deeply and I would not for my life ridicule it.⁸¹

⁸⁰ Ibid., 40.

⁸¹ Ibid., 44.

Wittgensteins kritikk er ikke så mye ment å ramme dem som kommer med moralske utsagn, som dem som tror at en moralfilosofisk disiplin er meningsfull. Dette er i overensstemmelse med typen kritikk han ellers utøver i filosofien. Den er først og fremst rettet mot *filosofisk* tenkning.

Som vi har sett, modifiserte han synet på hva slags språkbruk som er meningsfull i sin senere filosofi. Riktignok handler filosofi også der om å få oss til å miste interessen for spørsmål ved å undergrave vår tro på at spørsmålet var verdt å lure på. Forskjellen er at kriteriene for meningsfull tale er de som samtalepartneren måtte anvende. "The sense is where you find it", som Lars Hertzberg sier.⁸² Den fundamentale dreiningen i Wittgensteins tenkning har følger for en wittgensteinsk moralfilosofi.

Den sene Wittgenstein og etikken

Wittgensteins forhold til moralske spørsmål i hans sene periode var motsetningsfullt. Han bar utvilsomt preg av å ha et moralsk engasjement. Under andre verdenskrig vervet han seg som portør ved Guy's Hospital.⁸³ Samtidig unnlot han å la dette moralske engasjementet bli gjenstand for moralfilosofiske undersøkelser i sine filosofiske tekster. Som ofte ellers, oppgir han ingen grunn for hvorfor han ønsket å tie.

Er det en forbindelse mellom hans syn på sitt eget liv og hans syn på moralfilosofi? Selv sier han lite om dette. På grunn av det han skrev i sin tidlige filosofi, kan vi anta at han hadde en oppfatning om det moralske og det moralfilosofiske. Når han ikke sier noe om det, må vi tolke det som en implisitt stillingtagen til forholdet mellom dem. Siden Wittgenstein ikke vendte seg til moralfilosofien for å løse moralske problemer, mente han tilsynelatende at moralfilosofien ikke kan endre eller rettferdiggjøre vårt syn på hva vi bør og ikke bør gjøre.

Det er naturlig å tenke at han i sin senefilosofi tar konsekvensen av det han tidligere har ment, og anser det for verdiløst å snakke om moral innenfor filosofien. I en samtale med Friedrich Waismann i 1929 sier han: "Ich halte es für sicher wichtig, dass man all dem Geschwätz über Ethik – ob es eine Erkenntnis gebe, ob es Werte gebe, ob sich das Gute definieren lasse etc. – ein Ende macht."⁸⁴ Grunnen er, må vi anta, at han ikke kan se for seg hvordan disse problemene kan løses filosofisk. Men igjen gir ikke Wittgenstein noen fullstendig begrunnelse for hvorfor han avviser moralfilosofisk tenkning. I Wittgensteins øyne

⁸² Lars Hertzberg, "The sense is where you find it." I *Wittgenstein in America*, red. Timothy McCarthy and Sean C. Stidd (Oxford: Oxford University Press 2001).

⁸³ Monk, *Ludwig Wittgenstein: The duty of genius*, 431-433.

⁸⁴ Friedrich Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, red. Brian F. McGuinness (Oxford: Basil Blackwell, 1967), 68-69.

hviler heller bevisbyrden på moralfilosofen. Hvilke eksempler har vi på at moralfilosofien har løst moralske problemer? Og som Menon ville sagt: Hvordan skulle vi egentlig kjent igjen en løsning dersom vi fant den?

Vi kjenner igjen den yngre Wittgensteins tanker om moralfilosofi presentert tidligere. Moralfilosofien har til felles med resten av filosofien at det er vanskelig å påvise fremgang. Gitt denne likheten, skulle man forvente at Wittgenstein ville forsøkt å undergrave moralfilosofiske spørsmål på samme måte som han forsøker å undergrave andre filosofiske spørsmål.

Ser man derimot nærmere på de steder hvor Wittgenstein snakker om etikk, oppdager man en viktig forskjell. Både i *Lecture on ethics* og i samtalene med Waismann om etikk, snakker Wittgenstein om at tendensen vår til å fremsette ”meningsløse” påstander i etikken, betyr noe viktig.⁸⁵ Denne respekten for viljen vår til å snakke om noe vi ikke kan snakke meningsfullt om, viser Wittgenstein bare for moralske utsagn, ikke for utsagn innenfor andre deler av filosofien. Det er som om Wittgenstein føler at han, ved å undergrave moralsk tenkning, ville ødelegge med noe vesentlig og viktig. Han forblir med andre ord skeptisk til moralfilosofi, men uttrykker respekt for moralsk tenkning, uten at han ser det som sin oppgave å trekke opp en grense mellom verdiløs og verdifull drøfting av moralske spørsmål. Den særegne kvaliteten ved moralfilosofien antydte tidligere, nemlig at dens spørsmål overlapper med ikke-filosofiske spørsmål, kommer nå til overflaten.

Vi kan lure på hvorfor Wittgenstein ikke var mer bekymret over denne uklarheten. Vi kan lure på hvorfor han ikke selv tok på seg oppgaven med å avslutte tomt snakk (”Geschwätz”) om etikk. I nedtegnelsene som Rush Rhees gjorde fra samtaler om etikk mellom ham og Wittgenstein på 1940-tallet, får man inntrykk av at Wittgenstein selv ikke syntes moralfilosofiske spørsmål var like påtrengende som andre spørsmål.⁸⁶ Kanskje ville Wittgenstein vært enig med tonen hos Kant, som skriver:

[T]here is not the same extreme necessity for [a critique of pure practical reason] as for [a critique of pure speculative reason], since human reason can, in matters of morality, be easily brought to a high degree of accuracy and precision even in the most ordinary intelligence, whereas in its theoretical, but pure, activity it is, on the contrary, out and out dialectical.⁸⁷

⁸⁵ Wittgenstein, "A lecture on ethics." 44.; Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, 69, 93.

⁸⁶ Rush Rhees, "Some developments in Wittgenstein's view of ethics." I *Discussions of Wittgenstein* (London: Routledge & Kegan Paul, 1970).

⁸⁷ Immanuel Kant, *Groundwork of the metaphysic of morals*, overs. Herbert J. Paton (London: Routledge, 1991), 57.

Innenfor logikken og språkfilosofien, hadde Wittgenstein selv viet mye tid til jakten på en generell løsning på filosofiske problemer. Innenfor etikken, var hans tendens til å filosofere ikke like sterk, og ikke like plagsom. For ham syntes det åpenbart at filosofien ikke hjelper oss med virkelige moralske problemer. "Wittgenstein said it was strange that you could find books on ethics in which there was no mention of a genuine ethical or moral problem", skriver Rhees.⁸⁸

For spørsmål som 'Hva bør jeg gjøre?', er det vanskelig å forestille seg hvordan en løsning skal se ut. Hvorfor tror vi at det overhodet finnes én løsning? Om Wittgenstein skulle diskutere etikk, forteller Rhees, så måtte det dreie seg om et helt konkret problem. Eksempelet Rhees og Wittgenstein valgte seg, var en mann som enten måtte forlate sin kone eller oppgi sitt arbeid innenfor kreftforskning. Wittgensteins 'løsning' virker merkelig enkel:

Whatever he finally does, the way things then turn out may affect his attitude. He may say, 'Well, thank God I left her; it was better all around.' Or maybe, 'Thank God I stuck to her.' Or maybe he may not be able to say 'thank God' at all, but just the opposite. I want to say that this is the solution of an ethical problem.⁸⁹

Her får vi følelsen av at Wittgenstein nærmest lurer seg unna. Han kunne like gjerne sagt at det var det samme hva personen gjorde, for vi vet uansett ikke hva som er rett. Likevel er det vanskelig umiddelbart å se for seg hvordan en annen filosofisk løsning skulle sett ut. Hva ville vært et ekspertråd fra en filosof? En filosof som presses til å fortelle mannen hva han bør gjøre, blir offer for det Bouveresse beskriver:

Filosof-yrket minner [ifølge Wittgenstein] i en viss forstand på journalist-yrket, siden det tvinger på den som utfører dette yrket, plikten til daglig å uttrykke seg om emner hvor han knapt innehar det minste av den kompetanse, overbevisning eller erfaring som man ville krevet under andre omstendigheter.⁹⁰

For Wittgenstein innebærer forsøk på positive moralfilosofiske løsninger en form for fusk og en filosofisk hybris. Men for ham var ikke akkurat *denne* formen for filosofisk overmot den største trusselen. Språkfilosofisk hybris – sin egen kanskje – var mer påtrengende i hans liv. Han synes ikke dermed å utelukke at andre kan ha andre behov: "Hier lässt sich nichts mehr konstatieren; ich kann nur als Persönlichkeit hervortreten und in der ersten Person sprechen.

⁸⁸ Rhees, "Some developments in Wittgenstein's view of ethics." 99.

⁸⁹ Wittgenstein, sitert i *Ibid.*, 100.

⁹⁰ Bouveresse, *Wittgenstein: La rime et la raison*, 73-74. ["Le 'métier' de philosophe ressemble [selon Wittgenstein], en effet, par certains côtés à celui de journaliste, puisqu'il impose à celui qui l'exerce l'obligation de s'exprimer quotidiennement sur des sujets lesquels il ne possède pas forcément le minimum de compétence, de conviction et d'expérience que l'on exigerait dans d'autres circonstances."]

Für mich hat die Theorie [das Wesen des Ethischen] keinen Wert. Eine Theorie gibt mir nichts.”⁹¹

Som jeg argumenterte i del 1.1 av oppgaven, betyr ikke den personlige karakteren til Wittgensteins *arbeid på seg selv* at hans arbeid ikke også kan være et arbeid på oss andre. Som lesere av Wittgensteins tekster, må vi akseptere at de tankene vi finner uttrykt i hans tekster bare er toppen av isfjellet. Hans motiver og tanker forblir ofte skjult for oss, slik at vi finner oss overlatt til vår egen reaksjon på tekstene. For en moralfilosofisk behandling av Wittgenstein er situasjonen spesielt prekær på grunn av det begrensede tekstmaterialet. Ikke desto mindre er det i vår interesse å forfølge spørsmålet videre: Hvordan Wittgensteins arbeid med filosofiske problemer seg overføre på moralfilosofiske problemer? Klarer man i en slik filosofi å håndtere skillet mellom filosofiske og ikke-filosofiske problemer? Hvilke følger har dette for å se på senwittgensteinsk filosofi som først en mulig form moralfilosofi, dernest en mulig form for filosofi i fravær av filosofiske svar?

Fortolkere har generelt forholdt seg til underskuddet på eksplisitt moralfilosofiske tekster hos Wittgenstein på tre måter. Enkelte har antatt at Wittgenstein hadde en teori om det gode liv, som ikke kunne artikuleres, bare vises. Jeg vil ta for meg James C. Edwards som en representant for denne fortolkningsmåten. Andre, som Richard Eldrige og Stanley Cavell, har tolket Wittgensteins filosofiske praksis til å selv å være en form for etisk liv. En tredje gruppe fortolkere har overført Wittgensteins metoder for filosofikritikk på moralfilosofien. Til denne uensartede gruppen hører blant andre Cora Diamond, Peter Winch, Paul Johnston og dessuten Cavell.

Filosofien og det gode livet: Edwards tolkning

James C. Edwards er blant de få som har gitt en fremstilling av Wittgensteins moralfilosofiske utvikling. Han hevder at den etiske siden ved den sene Wittgensteins filosofi kan sammenfattes som en eksemplifisering av en ”sunn, menneskelig forstand”.⁹² Edwards legger vekt på at Wittgenstein må *vis* hva en slik forstand består i, heller enn å *si* det.⁹³ Å si hva en sunn, menneskelig forstand består i, ville stride mot Wittgensteins syn på moralfilosofien.

Ifølge Edwards forsøker Wittgenstein å vise hvordan vi kan frigjøre oss fra fastlåste tankemønstre. Ved å foreslå alternative perspektiver og analogier, viser Wittgenstein at det er opp til oss selv hvordan vi betrakter verden:

⁹¹ Wittgenstein, sitert i Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, 117.

⁹² [”A sound human understanding”] Edwards, *Ethics without philosophy*, 154. Uttrykket er Wittgensteins, hentet fra Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the foundations of mathematics*, red. Georg Henrik von Wright og Rush Rhees, overs. Gertrude E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1956), 157.

⁹³ Edwards alluderer her til skillet mellom ”sagen” og ”zeigen” i *Tractatus*, f.eks § 4.1212.

[O]ne is brought to a kind of self-consciousness about the process of philosophizing itself: whereas before one felt oneself inexorably compelled to certain ways of thinking about a thing – and, thus, as an individual played no visible role in the process of thinking itself – now one recognizes that one is free to adopt other conceptions, that one's thinking here is not compelled by 'the facts'.⁹⁴

Friheten som Wittgenstein søker, ifølge Edwards, er friheten fra filosofien.⁹⁵ I denne lesningen blir resultatet av Wittgensteins filosofi en innsikt i at alle våre tenkesett er produkter av oss selv, at vi står fritt til å velge dem eller velge dem bort. Resultatet er et liv hvor meningen med livet ikke er å finne som en innsikt, men som noe som oppstår når vi ikke lenger leter etter den som en innsikt, hevder Edwards. Så lenge vi tror at det finnes et svar på spørsmålet: "Hva er meningen med livet?", vil vi aldri føle at vi lever et fullstendig meningsfullt liv. Bare når vi slutter å lete etter denne meningen, som skal gjelde for alle liv, kan vi selv finne former for meningsfulle liv: "Wittgenstein's later writing shows his unsayable answer to an unutterable question: Here, in a life exemplified by this sort of writing, by this kind of attention to things, is found 'the sense of life'."⁹⁶

Edwards skriver videre: "There is no 'the sense'; there are just those forms of life that are nonsensical, and those that are not."⁹⁷ Nettopp her blir Edwards tolkning problematisk, fordi han sier at filosofen kan vite hvilke liv som er meningsløse. Hvordan skal filosofen gjøre dette, uten enten å gi forrang til sine egne verdier fremfor andres verdier eller å mene å ha tilgang på allmenngyldige, filosofiske sannheter?

Edwards gir følgende analogi: "Sense and nonsense are, of course, Wittgenstein's fundamental terms of philosophical criticism; and the sense and non-sense of thinking and of life have something of the same grammar."⁹⁸ Her er det to vanskeligheter. For det første er, som nevnt, den sene Wittgenstein mindre opptatt av skillet mellom meningsfulle og meningsløse setninger som den Wittgenstein vi kjenner fra *Tractatus*. I FU, § 500 sier han: "When a sentence is called senseless, it is not as it were its sense that is senseless. Rather a combination of words is being excluded from the language, withdrawn from circulation."⁹⁹ Likevel er ikke det "å ekskludere en kombinasjon av ord fra sirkulasjon" noe Wittgenstein

⁹⁴ Edwards, *Ethics without philosophy*, 152.

⁹⁵ *Ibid.*, 148.

⁹⁶ *Ibid.*, 104.

⁹⁷ *Ibid.*, 219.

⁹⁸ *Ibid.*, 217.

⁹⁹ Se også *Tractatus*, § 6.53, samt Wittgenstein, *The blue and the brown books*, 10.: "We don't say that the man who tells us he feels the visual image two inches behind the bridge of his nose is telling a lie or talking nonsense. But we say that we don't understand the meaning of such a phrase. It combines well-known words but combines them in a way we don't yet understand. The grammar of [such phrases] has yet to be explained to us."

gjør hyppig i FU, og heller ikke noe han stiller opp klare retningslinjer for hvordan vi skal gjøre, slik han mente å gjøre i *Tractatus*. Om Edwards skulle ha skillett mellom meningsfullhet og meningsløshet i *Tractatus* i tankene, blir sammenlikningen enda underligere. Et hovedpoeng hos den tidlige Wittgenstein var jo at selv om våre utsagn kunne mangle mening, kunne ikke våre tanker være meningsløse.¹⁰⁰

For det andre er ikke Edwards sammenlikning mellom tenkning og lykke ikke egentlig en sammenlikning, men en teori:

Non-sense in thinking is produced when mind is literalized into intellect and metaphysics becomes king; nonsense in living is the product of those same literal modes of thought. Certain forms of life rest upon metaphysical foundations, i.e. foundations which explicitly or implicitly incorporate the legitimacy of metaphysical thinking. For Wittgenstein those forms of life are nonsense. They obscure where the sense of life is really to be found, diverting one's energies into paper chases.¹⁰¹

Snarere enn en likhet, sier Edwards at det er en forklaringsrelasjon mellom meningsfull eller meningsløs tanke og meningsfullt eller meningsløst liv. Han skriver som om vi kan identifisere meningsløse liv ved å identifisere den meningsløse tenkningen livet springer ut fra. Imidlertid gir ikke Edwards eksempler på hvilke liv som baserer seg på at metafysisk tenkning er legitim. Det er i det hele tatt vanskelig å forestille seg et liv som er basert på en slik idé. Om man er realist eller relativist,¹⁰² er viktig i en filosofisk diskusjon, men det har ikke nødvendigvis konsekvenser for ens handlingsliv. Det eneste unntaket er livet til den filosofen som er opptatt av metafysikk. Hvis en slik person slutter med metafysikk, vil vedkommende jo få tid til å gjøre andre ting.

Edwards synes derimot å mene at "metafysisk tenkning" – implisitt – har stor innflytelse på våre liv. Bare denne innflytelsen fjernes, vil vi så å si vende tilbake til en "sunn, menneskelig forstand". Edwards' Wittgenstein har til felles med Nietzsche og Sartre at evnen til å se at alle betrakningsmåter forstås som *våre* betrakningsmåter, som vi kan fri oss fra. Den moralske effekten av Wittgensteins filosofi er altså den moralske effekten av å avslutte filosofien. Først i det øyeblikk blir vi i stand til å undre oss over verdens mystiske, ubegripelige eksistens, som vi bare kan betrakte i kjærlighet – den lykkeliges innstilling – ikke med vilje – den ulykkeliges innstilling.¹⁰³

Edwards versjon av en wittgensteinsk "kjærlighetsetikk" lider ikke bare under hans teoretisering om forholdet mellom livsførsel og metafysisk tenkning. Jeg vil også stille

¹⁰⁰ Jf. *Tractatus*, § 4: "The thought is the significant proposition."

¹⁰¹ Edwards, *Ethics without philosophy*, 217-218.

¹⁰² Jmf. *Ibid.*, 222.

¹⁰³ *Ibid.*, 236.

spørsmål ved Edwards antakelse om at Wittgenstein søker å avslutte filosofien for godt. For eksempel leser han FU, § 133 som en paragraf om filosofiens slutt. Her identifiserer Edwards det Wittgenstein kaller "the real discovery in philosophy" med "the [discovery] that brings transcendental philosophy itself to a peaceful end."¹⁰⁴ I § 133 heter det "The real discovery is the one that makes me capable of stopping doing philosophy when I want to. – The one that gives philosophy peace, so that it is no longer tormented by questions which bring *itself* in question." Den freden Wittgenstein snakker om her, kommer altså ikke av å bli befridd fra filosofien for godt. Den kommer av å innta en ny holdning til filosofien.

Vanskelighetene med Edwards tolkning oppstår fordi han, til tross for skillet mellom "å vise" og "å si", forsøker å fremstille Wittgensteins filosofi på teseform. Det er som om Wittgenstein fremsatte en teori om at mange ulykkelige mennesker tror at de må se en spade som en spade, mens sannheten er at den også kunne vært betraktet som et kunstverk eller et akebrett. Én ting er å si at vi ofte oppfatter ting på fastlåste måter, og at dette leder oss ut i problemer. Slike ting sier utvilsomt Wittgenstein; hvem ville vel påstå noe annet? Det særegne med Wittgenstein er hans evne til å oppdage slike fastlåste anskuelsesmåter i filosofien. Til utsagnet: 'Alle etiske problemer må ha en løsning', kunne et wittgensteinsk tilsvar vært: 'Hvorfor må etiske problemer ha én løsning, når matematiske problemer kan ha to?'

En helt annen sak er å påstå at vi alltid kan se på en ting på flere måter. For i det siste tilfellet tenker vi ikke på spesifikke alternativer, vi sier ikke at det alltid vil være lurt å se på en ting på en annen måte enn den som først faller oss inn. Alltid å holde to tanker i hodet ('denne spaden jeg nå graver i jorda med, kunne også stått på et museum'), vil være mer hemmende enn frigjørende i livene våre. Tvisyn er ikke alltid et tegn på en "sunn, menneskelig forstand".

Spørsmålet blir da: Når er det riktig å betrakte ting på to måter, og når er det ikke riktig? Når har vi tatt et uttrykk for bokstavelig? Når tenker vi metafysisk? "Metafysikk" hos Edwards betyr noe faretruende nært 'malplassert skråsikkerhet'. I den forstand er det klart at ingen ville si at de holder på med metafysikk. Da ville det eneste vi behøvde å gjøre for å unngå å tenke metafysisk, være å unngå å tenke feil, noe som dessverre ikke er så enkelt.

Vi kan lære oss selv å kjenne, og finne ut mer om hva vi kan og hva vi ikke kan oppnå av intellektuell innsikt. Sannheten forblir uansett ikke opp til oss. Noen problemer makter vi å løse når vi prøver, noen makter vi ikke å løse. Én artikulert innsikt av typen Edwards

¹⁰⁴ Ibid., 225.

tilskriver Wittgenstein, er ikke tilstrekkelig til med et trylleslag å løse alle konseptuelle floker. Edwards representerer en moralfilosofisk lesning av den sene Wittgenstein som ikke blir helt vellykket. Riktignok er hans studie av Wittgensteins moralfilosofiske tekster og tekstbrokker grundig, men hans forsøk på å si det Wittgenstein ikke selv kunne si, ender opp med å øve vold mot Wittgensteins tenkning. For ham var det ikke et "noe" som man ikke kunne uttrykke, et slags billedforbud mot å si hva det gode liv er. Wittgenstein var fremmed for idéen om at det var et 'Det Gode Liv' enten å tie eller å snakke om.

I strid med hva Edwards skriver er det da også lite som tyder på at Wittgenstein så det som mulig å overkomme filosofien. De tekstene Wittgenstein etterlot seg, bærer ikke preg av å nærme seg en avslutning. De nærmer seg heller en asymptotisk perfektjon, en skjerpet sans for urimelige filosofiske forhåpninger og en forfinet evne til å undergrave dem. Er det som en gradvis forbedring av seg selv at Wittgensteins senfilosofi bidrar til en moralsk livsform? Er hans moralske budskap en oppfordring til å filosofere?

Et arbeid på seg selv II: perfektjonismen hos Wittgenstein

Richard Eldridge slutter seg til kritikerene av Edwards i sin bok *Leading a human life*:

As Phillip R. Shields notes, in criticizing Edward's reading of Wittgenstein's development, what predominates in Wittgenstein's later writing is a sense of restlessness. There is no attitude that we can adopt that will bring peace; there is nothing we can do, given the antagonisms present in culture, through which alone we can attempt to lead our expressive lives, to achieve full expressive freedom and perfected, selfconscious self-identity.¹⁰⁵

Eldridge ser, i likhet med Cavell¹⁰⁶, en gradvis, men uendelig oppstigning mot et bedre selv som den moralske karakteren til FU. Hos Eldridge er protagonisten i FU én som søker ekpressiv frihet, forstått som samsvar mellom de kantianske størrelsene *Willkür* og *Wille*. Med *Willkür* mener Eldridge den foreliggende viljen til å handle, med *Wille* mener han det vi – rasjonelt – "vil ville".¹⁰⁷

¹⁰⁵ Richard Eldridge, *Leading a human life: Wittgenstein, Intentionality, and Romanticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), 115.

¹⁰⁶ På tross av at Cavell ofte siteres og omtales i denne oppgaven, stilles ikke hans tolkning opp mot andre tolkninger i oppgaven. Grunnen er jeg finner det vanskelig å skille mellom Cavells og Wittgensteins stemme i Cavells tekster. Kanskje med unntak av artikkelen "The availability of Wittgenstein's later philosophy", sikter da heller ikke hans tekster mot å gi en autoritativ tolkning av Wittgenstein, men mot å bruke Wittgenstein til sine formål. Som han selv skriver om siste del av sin *Claim of Reason*: "I no longer regard my citations of the *Investigations* as interpretations of it." (Cavell, *The claim of reason*, xix.). Av og til sammenfaller hans formål med dem jeg har i oppgaven, men andre ganger gjør de de ikke. Avslutningsvis vil jeg ta opp en begrensning ved Cavells posisjon.

¹⁰⁷ Eldridge, *Leading a human life*, 7. Skillet mellom *Willkür* og *Wille* minner således om Frankfurts skille mellom første- og andreordens vilje. Se Harry Frankfurt, "Freedom of the will and the concept of a person." I *The importance of what we care about* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

Nå er det åpenbart en forskjell mellom den *Willkür* og den *Wille* som Kant snakker om og dem som Eldridge snakker om. For Kant er konflikten mellom det vi er tilbøyelig til å gjøre og det vi mener at vi burde gjøre. For Eldridge står konflikten mellom det vi tror vi ville si og det vi egentlig ville si. For å oppnå samsvar mellom *Wille* og *Willkür* i denne siste beydningen må, for å bruke Wittgensteins ord, ”the axis of reference of our examination [...] be rotated, but about the fixed point of our real need.”¹⁰⁸ For Eldridge er Wittgensteins senfilosofi et forsøk på å finne frem, eller tilbake, til det vi egentlig vil.

Kriteriet for når vi har uttrykt oss adekvat på det filosofiske området, er en slags ro. Eldridge hevder at Wittgensteins undersøkelser viser oss at denne roen er uoppnåelig. De filosofiske teoriene våre forblir mangelfulle, tross innsatsen vår:

There is in *Philosophical Investigations* a continuing tragic non-reaching of a goal, and nonetheless a continuing aspiration to achieve expressive freedom, to bring *Willkür* to full information by *Wille*. The conditions and nature of intentional and conceptual consciousness are continually scrutinized, formulated, in the hope of reaching this end, yet the resulting formulae never yield it.¹⁰⁹

Eldridge forsøker å vise hvordan FU består av en serie med forsøk på å si hva konseptuell bevissthet og tilhørende forsøk på å vise utilstrekkeligheten i disse forsøkene. Sammenhengen mellom disse forsøkene og det å ”leve et menneskelig liv”, er imidlertid ikke åpenbar. Spørsmålet er hvilket liv Eldridge mener at Wittgenstein leder oss til.

Selv om Eldridges verk er stimulerende, ser man også hos ham en tendens til å fortegne Wittgensteins prosjekt. Innledningsvis skriver han: ”The drama of *Philosophical Investigations*, as it will be read here, thus presents a protagonist seeking to articulate the terms for full human self-command and self-expression.”¹¹⁰ Akkurat som Eldridge bruker begrepene ”*Wille*” og ”*Willkür*” på en idiosynkratisk måte, betyr ”full human self-command” her noe annet enn hva de fleste ville tro. De formene for selvbeherskelse som Wittgenstein øvet seg i, er filosofens former for selvbeherskelse. Wittgenstein kunne kritisere filosofers tendens til å fremsette teorier, men slik selvbeherskelse har naturligvis lite med å kontrollere sitt eget sinne å gjøre.

Eldridge begår i en viss forstand nettopp slike feil som Wittgenstein ville advart mot. Han stivner i en anskuelsesform. Han tenderer til å se det som kalles – av ham selv eller av oss av andre – ”menneskelig liv” fra et avgrenset spekter av synsvinkler:

¹⁰⁸ FU, § 108: ”Die Betrachtung muss gedreht werden, aber um unser eigentliches Bedürfnis als Angelpunkt.”

¹⁰⁹ Eldridge, *Leading a human life*, 94.

¹¹⁰ *Ibid.*, 7.

Philosophical Investigations presents an open-ended series of such moments of halted travel, moments of aspiration and its undoing. This open-ended series forms a perspicuous representation of our humanity and its continuing burdens, of our lives as conceptually conscious and self-conscious beings in and through culture.¹¹¹

At FU er et rikt verk, er like sant som at livet er enda rikere. I vår menneskelighet inngår naturligvis vår forstand og vårt språk, men også vår seksualitet, våre rettigheter, våre plikter og vår ensomhet. Hvor tas vel disse temaene opp i FU, eller i Wittgensteins *filosofiske* produksjon forøvrig?¹¹²

Wittgensteins sene filosofi handler ikke så mye om hva et menneskelig liv er. Man kunne heller sagt at det handler om å unngå i det minste *én* form for umenneskelig liv, nemlig den plagede filosofens liv. Å unngå et liv som en plaget filosof, er som sagt ikke å unngå et liv som filosof. Wittgenstein finner ikke ro *fra* filosofien, men ro *i* filosofien (FU, § 133).

Med FU, § 133 som referanse, kan vi se hvordan Wittgensteins filosof både har opplevd fremgang og stillstand. I et manuskript bruker han selv uttrykket "calm progress".¹¹³ Han har opplevd fremgang fordi han har funnet en metode som ikke frigjør ham fra spørsmål om det er fruktbart å drive med filosofi. Han har opplevd stillstand fordi han fremdeles konfronteres med filosofiske spørsmål. Eldridge har rett i at Wittgensteins tekster viser frem en måte å leve på. Men denne måten er ikke først og fremst menneskets form, den er først og fremst filosofens form. Det synet på moral som fremvises i FU, er ikke et syn på hvordan mennesker bør leve for å bli lykkelige, men hvordan filosofer bør skrive for å bli mindre ulykkelige.

Edwards og Eldridge har til felles at de leser en presentasjon av et bestemt filosofisk syn på det gode livet inn i Wittgenstein. De ser i hans virke fullstendige former for henholdsvis menneskelig eller filosofisk liv som skal kunne overføres til andre. Dermed overser de det essensielt fragmentariske ved Wittgensteins måte å filosofere på. Naturligvis ser vi tendenser i hans filosofi, men den forblir antisystematisk ved aldri å gjøre krav på gyldighet utenfor den konteksten det anvendes i. Hans metode, om det er *én* metode, må testes og aksepteres eller forkastes for hvert nye problem. Denne anvendelsen av Wittgenstein innenfor moralfilosofien vil jeg se på i neste del.

Imidlertid er det *én* substansiell moralsk tese som gjenstår etter kritikken av disse to forsøkene på å rekonstruere en wittgensteinsk moralfilosofi. Denne minimale tesen ble i

¹¹¹ Ibid., 119.

¹¹² Hans dagbøker og de notatene som er utgitt under tittelen *Vermischte Bemerkungen* (på engelsk: *Culture and value*), tar derimot opp slike tema. Ludwig Wittgenstein, *Culture and value*, red. Georg Henrik von Wright og Heikki Nyman, overs. Peter Winch (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

¹¹³ Wittgenstein, "Philosophy." 195.

diskusjonen av *Tractatus* omtalt som en filosofens moral. Wittgenstein er forpliktet til å mene at hans måte å bedrive filosofi på er tillatelig, noe som forutsetter at det er moralsk akseptabelt å forsøke å oppløse filosofiske problemer i de tilfeller hvor han gjør det. Også fortolkere som jeg nå vil omtale, i letingen etter en wittgensteinsk moralfilosofi, er forpliktet til å fastholde denne filosofens moraltese.

Den wittgensteinske moralfilosofen

Hittil i oppgaven har fokuset vært på Wittgensteins egen tenkning, især i hans sene periode. I strid med hva mange fortolkere har ment, er min konklusjon at Wittgensteins senere tekster ikke presenterer noen substansiell moralfilosofi, med unntak av tesen om filosofens moral. Det eneste som kan hentes ut, er et syn på hva filosofi *kan* være, en anbefaling om hvordan man kan angripe de filosofiske problemene på en bedre måte. For å finne ut hvilken rolle Wittgensteins arbeid overlater til moralfilosofen, gjelder det å undersøke hvilke konsekvenser hans filosofiske metode har for en behandling av moralfilosofiske spørsmål. Jeg vil ta for meg to motstridende responser til denne utfordringen. Wittgenstein leses ofte som svært avvisende til annen filosofien, og tar man hans ønske om å få slutt på alt ”tomprat om etikk”¹¹⁴ i betraktning er det naturlig å vente seg en wittgensteinsk avvisning også av moralfilosofien. I Paul Johnstons prosjekt blir Wittgenstein nettopp brukt til å kritisere av den moralfilosofiske disiplinen som sådan. Jeg vil så kontrastere Johnstons moralfilosofiske bruk av Wittgenstein med Cora Diamonds anvendelse av wittgensteinske fremgangsmåter i konkrete moralfilosofiske diskurser.

Johnstons Wittgenstein: Avgrensningen av moralfilosofien

Ifølge Paul Johnston, i boken *The contradictions of modern moral philosophy*, unnlater de fleste moderne moralfilosofer å ta hensyn til Wittgensteins syn på filosofi.¹¹⁵ Han hevder at mange moralfilosofer ubegrunnet aksepterer menneskers sterke intuisjoner om at det finnes noe som er ”absolutt rett” og noe som er ”absolutt galt”. At noe er ”absolutt” rett eller galt, sier Johnston, betyr at det ville være selvmotsigende, altså logisk umulig, å bedømme det annerledes. Fordi den bygger på denne antakelsen, hevder han videre, leter moralfilosofien etter ugjendrivelige argumenter for hva vi bør gjøre. Johnston forkaster selve idéen om at det finnes en allmenngyldig løsning på moralske spørsmål.¹¹⁶

¹¹⁴ Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, 68-69.

¹¹⁵ Paul Johnston, *The contradictions of modern moral philosophy: Ethics after Wittgenstein*, Routledge studies in ethics and moral theory (London: Routledge, 1999).

¹¹⁶ *Ibid.*, 4.

Johnston hevder, inspirert av Wittgenstein, at ingen egentlig forstår hva de selv mener med “én korrekt synsvinkel”. Derfor, sier han, kan vi aldri være helt sikre på at vi har nådd frem til en løsning. Johnston mener dette bør lede oss bort fra den moralfilosofiske aktiviteten, fordi vår motivasjon for å gå inn i moralfilosofien skulle avhenge av den motsatte påstanden. Den moralske objektivisten, eller ”moralisten”, den som hevder å ha funnet svaret på de moralske spørsmålene, tar feil, argumenterer han:

In denying that the criteria she applies are on a par with other possible criteria, [the moralist] seems to be making a claim which from a logical point of view is simply wrong. Since assessing actions involves adopting a particular perspective and since various perspectives are logically possible, it seems clear that no set of judgments can claim an absolute privilege.¹¹⁷

Johnston er at den moralske objektivisten mangler grunner for å mene at hans eller hennes perspektiv er riktigere enn andres. På grunn av kravet om uimotståelige bevis i moralfilosofien oppstår det Johnston anser som motsigelsene i moderne moralfilosofi. For dette er et krav som ikke tilfredsstilles, sier han. Moralfilosofien er ikke hva den gjerne skulle ha vært.

Den alvorlige konsekvensen, ifølge Johnston, er det at dersom vi mangler ugjendrivelige argumenter for at ett verdisystem er det riktige, vil mange moralfilosofier mene det ikke finnes objektive verdier. Den slutningen følger ikke fra premissene, hevder Johnston. Hans prosjekt er å fremme aksepten for at vi har rett til å ha en mening selv om vi mangler grunner for å ha den og å undersøke hvilke konsekvenser denne situasjonen har for moralfilosofien. Fordi moralske dommer ikke fullt ut kan begrunnes, mener Johnston at dens rolle er begrenset:

It is up to the individual to reach her own conclusions on whether she believes in right and wrong. No amount of conceptual clarification or analysis can contribute to this process. Once confusions have been eliminated and it is clear that what is at stake in ethics, the work of philosophy comes to an end.¹¹⁸

I en gest som minner om hva Wittgenstein gjør i *Tractatus* mener Johnston å trekke opp en klar grense for hva moralfilosofien skal gjøre og ikke. Filosofien skal klargjøre de fremsatte påstander og trekke seg tilbake.¹¹⁹ Johnston gjør også andre steder bruk av wittgensteinske teknikker for å vise hva som er galt med moderne moralfilosofi. Spørsmålet jeg vil

¹¹⁷ Ibid., 3. Johnston forutsetter dermed hva Wittgenstein sier i *Tractatus*, § 6.37: “There is only *logical* necessity.”

¹¹⁸ Ibid., 169.

¹¹⁹ Jf. *Tractatus*, § 4.112: “The results of philosophy is not a number of ‘philosophical propositions’, but to make propositions clear.”

konsentrere meg om, er først om hans bidrag er så wittgensteinsk som det gjør krav på å være. Jeg vil ta opp to eksempler på hans allusjoner til Wittgenstein.

Ett eksempel er å finne der han hevder at det å henvise til en intuisjon, ikke er å fremskaffe en grunn for en gitt mening:

[C]onsider the question of how we are supposed to determine what is right and wrong. Vague references to intuition do nothing to answer this question and even if there were objective moral values, it is not clear how we would access them, for there seems to be no way of distinguishing between something being right and it merely seeming right to us.¹²⁰

Likheten med Wittgensteins formulering i FU, § 258 er klar: “But in the present case I have no criterion of correctness. One would like to say: whatever is going to seem right to me is right. And that only means that here we can’t talk about ‘right’.” Kontekstene for de to ytringene er likevel forskjellige. Grammatikken til utsagn om moral er betydelig annerledes enn grammatikken til kunnskap om indre opplevelser, som Wittgenstein snakker om. Ett sentralt poeng hos Wittgenstein er at vi ikke vet hva det vil si å innrømme at vi tok feil av våre indre opplevelser. Derimot er det lett å forestille seg omstendigheter hvor vi skulle innrømme feil på moralens område. Én av Wittgensteins yndlingsforfattere, Augustin, skriver om sin egen ungdom: ”How great were the sins on which I spent all my strength, as I followed my impious curiosity! It led me to abandon you and plunge into treacherous abysses, into depths of unbelief and a delusive allegiance to demons, to whom I was offering my evil deeds in sacrifice.”¹²¹ Augustin illustrerer at det utvilsomt finnes anledninger hvor det gir god mening å snakke om riktige og urikte moralsyn.

Et annet sted skriver Johnston: ”[M]any of our difficulties in understanding ethics arise from a failure to recognise that reasons come to an end.”¹²² Her gjør han bruk av Wittgensteins “Explanations come to an end somewhere” (FU, § 1). Igjen er det avgjørende forskjeller på hva Johnston mener med sitt utsagn og hva Wittgenstein mener med sitt. Johnston sier at filosofer, moralfilosofer inkludert, forventer at det skal finnes en begrunnelse for alle sanne påstander. Han hevder at det er den overbevisningen som driver moralfilosofene. For den sene Wittgenstein omtales aldri den filosofiske tendensen hos mennesker forklart som en følge av et sett med premisser. Det er nettopp ikke slik at vi kan slutte å filosofere når vi har nådd frem til visse sannheter om filosofiens natur. Når Wittgenstein sier at ”forklaringer må slutte et sted”, så er det for å bestride gyldigheten av

¹²⁰ Johnston, *The contradictions of modern moral philosophy*, 6.

¹²¹ Augustin, *The confessions*, overs. Martha Boulding (New York: New City Press, 1997), 78.

¹²² Johnston, *The contradictions of modern moral philosophy*, 32.

konkrete krav om videre begrunnelse som fremmes i dialogen i FU. Wittgenstein sier ikke at alle krav om forklaring, eller begrunnelse, er ugyldige. Han sier at noen slike krav er det.

Få eller ingen ville bestride Johnstons påstand om at "reasons come to an end."

Temaet for debattene er ikke hvorvidt begrunnelser stoppe et sted, men hvor dette endepunktet er. På samme måte som forklaringer primært er ment å tjene til å fjerne misforståelser (FU, § 87), er begrunnelser som oftest ment å skulle redusere uenigheter. Johnston unnlater å gi eksempler på filosofer som mener at begrunnelser aldri må stoppe. Dertil kommer det at moteksemplene er mange. I *Metafysikk*, Γ 6, søker Aristoteles å vise at at prinsippet om motsigelsesfrihet ikke kan bestrides. Dette beviset er imidlertid bare mulig dersom ens motstander påstår noe, skriver han: "Should he choose not to, there is something comical about seeking to refute, and just in that respect, a position that has absolutely no content of any kind. It would be like taking issue with a vegetable."¹²³ Selv begrunnelsen for en så grunnleggende sannhet slutter et sted, nemlig ved premisset om at den man gir begrunnelsen til, påstår noe.

Hvor viktig det er å minne om umuligheten av uimotståelige bevis, avhenger imidlertid av hvor mange som tror at vi behøver slike bevis innenfor moralfilosofien. Det er de som hevder at vi har slike behov, og bare disse, som bør og kan kjenne seg igjen i, og føle seg truffet av, Johnstons angrep. Målet i moralfilosofien behøver nemlig ikke å være gi moraldommene "logically unshakable foundations."¹²⁴ Målet kan, for eksempel, være å nå frem til premisser som ingen fornuftige mennesker kan tenkes å være uenige i. Om det er et oppnåelig mål eller ikke, er et helt annet spørsmål enn spørsmålet om det er mulig å gi begrunnelser som ikke har noen slutt. Det første virker like vanskelig å svare på som de moralske spørsmålene selv. Det andre er knapt nok et spørsmål, for hva slags mulighet er det som eventuelt benektes her?

Johnston har altså rett i at begrunnelser i moralfilosofien må slutte et sted, men ser ut til å glemme at diskusjonen om når de skal stoppe er en del av den moralfilosofiske diskusjonen. Den typen diskusjoner foregår også utenfor moralfilosofien. Hvis noen sier: "Jeg tror ikke på drivhuseffekten, og sånn er det. Her er vi rett og slett uenige", så kan vi rimeligvis kritisere dem for det. Hvis noen sier: "Jeg kaster søppel på gaten og du gjør det ikke. Her er vi rett og slett uenige", så kan vi rimeligvis kritisere dem også. Hva skal "irrasjonell" bety, hvis det ikke betyr blant annet å avbryte diskusjoner på denne måten? Vi kan komme med det vi mener er gode argumenter for det motsatte og håpe at de skjønner hva vi mener. Ofte kan vi

¹²³ Aristoteles, *The metaphysics*, overs. Hugh Lawson-Tancred (London: Penguin Books, 2004), 90.

¹²⁴ Johnston, *The contradictions of modern moral philosophy*, 31.

kreve en begrunnelse av dem. I andre tilfeller er det mindre klart at vi med rimelighet kan kreve ytterligere begrunnelse. Om en profesjonell kunstkjenner har kommet med sine betraktninger om et kunstverk og vi er uenige i hans bedømmelse, da er vi kanskje mer åpne for å akseptere at det ikke er så mye mer å diskutere.

Mellom disse to ytterpunktene finnes det en gråsoner hvor våre forsøk på å kreve begrunnelse blir avslått og hvor vi overser gode muligheter for å kreve begrunnelse. Om det dermed er uklart om vi har nådd slutten – det Johnston kaller grunnfjellet ("bedrock") – eller ikke, hvorfor skal ikke da filosofien kunne være med på denne diskusjonen? Hvorfor skal ikke moralfilosofen få foreslå argumenter der andre har gitt opp?

Skillet mellom det vi kan diskutere og det vi ikke kan diskutere, er, i motsetning til hva Johnston impliserer, ikke klarere enn skillet mellom grunnfjell og annet fjell. Skillet mellom blind tro og velfundert mening er ikke klarere enn skillet mellom moralfilosofi og andre moralske diskusjoner. Så lenge vi ikke vet hvor filosofien slutter og hverdagen begynner, kan ikke moralfilosofen trekke seg ut av debatten med god samvittighet.

En alternativ anvendelse av Wittgenstein på moralfilosofiens område, som jeg vil hevde at ligger nærmere Wittgensteins ånd, finner vi hos Cora Diamond. Det som skiller hennes bidrag fra Johnstons bidrag, er at Diamond angriper konkrete tilfeller av filosofisk argumentasjon, for å bidra til nettopp den diskursen som argumentene ble fremmet i.

Diamonds moralfilosofi: Et avvisende bidrag

I Cora Diamonds bok *The realistic spirit* formulerer Diamond sin Wittgenstein-fortolkning gjennom sytten essay eller kapitler. Av særlig relevans for en drøfting av en senwittgensteinsk moralfilosofi er de avsluttende kapitler, hvor Diamond på umiskjennelig wittgensteinsk vis blottlegger og problematiserer antakelser som ligger til grunn for et gitt moralfilosofisk syn.

Et nyttig eksempel er artikkelen "Anything but argument", hvor Diamond kritiserer filosofen Onora O'Neill for å ha overforenklet oppfatninger av hva moralfilosofi må være.¹²⁵ O'Neill hevder i sin omtale av Stephen Clarks bok *The moral status of animals* at for å overbevise dem som ikke allerede er enige med oss, må vi gjøre mer enn å fremsette påstander; vi må komme med argumenter.¹²⁶ Diamond prøver i sin artikkel verken å påstå at det aldri er nødvendig med argumenter, eller at det alltid er nødvendig med noe annet. Hun forsøker i stedet å vise frem alternative måter som moralfilosofen kan tenkes å overbevise på:

¹²⁵ Cora Diamond, "Anything but argument." I *The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy, and the mind* (Cambridge, MA: MIT Press, 1991).

¹²⁶ Onora O'Neill, "Review: [untitled]," review of *The Moral Status of Animals* by Clark, Stephen L. R., *The Journal of Philosophy* 77, no. 7 (1980): 145. Sitert i Diamond, "Anything but argument." 291.

Let me take the case again for someone who writes a novel with the aim of convincing those whose hearts are not already inclined in some direction. Must we say: either he is not going in for convincing – not really – or he is producing arguments? Is there nothing that is an attempt to enlarge the moral imagination? [...] Is an attempt to widen the imagination something which is all right for novelists to do, but not all right for philosophers?"¹²⁷

Tonen, og målet, noen ganske andre hos Diamond enn hva de er hos Johnston. I likhet med Wittgenstein, forsøker Diamond å få de oppfatningene som fremstår som nødvendige, til å virke mindre nødvendige. Hun peker på at om man sier at moralsk overbevisning alltid må skje ved hjelp av argumenter, har man oversett viktige former for moralsk overbevisning, for eksempel den å beskrive et barns opplevelser på en måte som får leseren til å føle et sterkere engasjement for barns vel.¹²⁸

Parallellen mellom Wittgenstein og Diamond er dermed tydelig: Bare i den grad O'Neill påstår at én måte å drive moralsk debatt på er nødvendig, protesterer Diamond, og da ved å vise eksempler på at en annen praksis er tenkelig. Akkurat som Wittgenstein mener å bidra positivt ved å rive ned luftslott, mener Diamond å bidra ved å avvise uholdbare syn.¹²⁹

De stilistiske forskjellene mellom Wittgenstein og Diamond er åpenbare. Ser man bakenfor disse forskjellene, blir Diamonds moralfilosofi likevel en moralfilosofi i wittgensteinsk ånd. Naturligvis finnes det andre utgaver av wittgensteinsk moralfilosofi; tredje del av Cavells *Claim of reason* er ett. I denne omgang er det viktigste kun å anerkjenne at den wittgensteinske oppløsningen av fastlåste filosofiske betraktningmåter lar seg overføre på moralfilosofiske problemer.

Den foreløpige konklusjonen er derfor at den betydning Wittgenstein har for moralfilosofien, må skjæres inn til benet for å fremstå i sin virkelige drakt. Han kan vanskelig tilskrives noen moralfilosofisk lære, slik Edwards og Eldridge påstår, men hans filosofiske metoder lar seg utvide til moralfilosofiens område. En wittgensteinske moralfilosofi er, i denne lesningen, i prinsippet lik andre former for wittgensteinsk filosofi.

Samtidig er det viktig å huske på at moralfilosofi som sådan har kjennetegn som den ikke deler med alle andre deler av filosofien. Spesielt viktig for denne oppgaven er det at så mange moralfilosofiske spørsmål samtidig er moralske spørsmål; moralfilosofier beskjeftiger

¹²⁷ Cora Diamond, *The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy, and the mind* (Cambridge, MA: MIT Press, 1991), 294.

¹²⁸ Diamond, "Anything but argument." 299.

¹²⁹ FU, § 118: "Where does our investigation get its importance from, since it seems to destroy everything interesting, that is, all that is great and important? (As it were all the buildings, leaving behind only bits of stone and rubble.) What we are destroying is nothing but houses of cards and we are clearing up the ground of language on which they stood."

seg med spørsmål som også ikke-filosofier beskjeftiger seg med. Et hovedpoeng i den påfølgende delen av denne oppgaven er at denne særegne relevansen som moralfilosofi har for diskurser utenfor filosofien, har følger for hvordan vi skal bedømme wittgensteinske filosofiske bidrag.

Vurderingen av Wittgensteins bidrag er ikke bare et innspill i wittgensteinlitteraturen. En kritisk vurdering av en wittgensteinsk moralfilosofi har betydning for hvorvidt en slik moralfilosofi faktisk *er* å betrakte som en mulig moralfilosofi uten svar. Fordi Diamond praktiserer den mest wittgensteinske av de tre moralfilosofiske fortolkningsretningene jeg hittil har presentert, vil jeg bruke hennes kritikk av O'Neill som midtpunkt for diskusjonen.

Betenkeligheter

Irrelevansens problem

Wittgenstein og Diamond forsøker å undergrave syn på hva som er nødvendig, og det er nærliggende da å tenke at de mener vi ikke kan være sikre på noe som helst i filosofien. Deres filosofi minner derfor faretruende mye om en skeptisisme, selv om de aldri fremsetter skeptiske argumenter.¹³⁰ Igjen ledes vi mot filosofiens avslutning: Hvorfor ikke bare gi opp med det samme, dersom vi alltid vil mangle grunner for å ha en mening i filosofien?

I moralfilosofien, mer enn i mange andre deler av filosofien, har denne vanskeligheten en ekstra brodd. La oss anta at den wittgenstein-diamondske metoden kan bryte ned enhver moralfilosofisk oppfatning som fremstiller seg som sikker. Da må vi ta i betraktning at den også vil kunne rive ned de oppfatninger som, dersom de hadde blitt ytret utenfor den moralfilosofiske diskusjonen, ville vært moralske påstander. I deres hverdagslige opptreden avhenger disse moralske påstandene av å fremsettes med overbevisning. De fremsettes med overbevisningen om at de ikke enkelt kan skyves til side. Dilemmaet er som følger: Enten må de wittgensteinske metodene kunne bryte ned enhver moralsk oppfatning, eller så må de samme utsagnene bety noe annet i filosofiske sammenhenger enn i andre sammenhenger.

Hvor plausibelt er det første alternativet? Ta utsagnet: ”Jeg er helt sikker på at barnarbeid alltid er galt”. Er dette et filosofisk utsagn eller ikke? Kan det undergraves ved å minne om eksempler på barnarbeid som vi selv tillater, for eksempel barn som hjelper til med oppvasken eller tjener noen kroner på å plukke jordbær sommerstid? Eller ved å be den som snakker, forestille seg et samfunn der barn tryglet foreldrene om å få jobbe, fordi de likte

¹³⁰ Jf. *Tractatus*, § 5.62: ”For what the solipsist means is quite correct; only it cannot be said, but makes itself manifest.”

det så godt? Ingenting ser ut til å hindre oss fra å møte utsagnet med wittgensteinske teknikker.

Hvis Wittgensteins teknikker faktisk lar seg anvende utenfor filosofien, vil de kreve en reformasjon av våre moralske oppfatninger. Det vil være en praktisert moralsk skeptisisme som Wittgenstein neppe ville kjent seg igjen i. Det andre alternativet er nærmere hva Wittgenstein ville ment, men ikke mindre problematisk. Å trekke opp skiller mellom filosofiske og ikke-filosofiske diskurser, der de første skal kunne undergraves, mens de andre ikke skal det, er ikke en oppgave Wittgensteins filosofi hjelper oss med.

Paul Feyerabend pekte på et beslektet problem hos Wittgenstein i sin omtale av *Filosofiske Undersøkelser* fra 1955.¹³¹ Han hevdet at Wittgenstein så de filosofiske språkspillene som de eneste språkspillene som manglet mening. Disse meningsløse språkspillene, eller "korthusene" (FU, § 118), må videre være skarpt atskilte fra resten av språkbruken vår, skriver Feyerabend: "If we assume, now, that in removing those philosophical coverings we finally arrive at "complete clarity" (133), we assume that there is a sharp line between the "houses of cards" on the one hand and the language-games on which they are built on the other."¹³²

Feyerabend mener at dette skillet avslører en utilsiktet dogmatisme hos Wittgenstein. Jeg er tilbøyelig til å forsvare Wittgenstein mot Feyerabends kritikk. For Wittgenstein behøver ikke skillet mellom filosofiske og ikke-filosofiske språkspill bestå i noe annet enn skillet mellom de språkspill Wittgenstein velger å beskjeftige seg med, og de han ikke velger å beskjeftige seg med. Med andre ord: Noen problemer ønsker han å oppløse, andre ønsker han ikke å oppløse.

Denne innrømmelsen har likevel konsekvenser for hvordan en wittgensteinsk kritikk fungerer på andres syn. I debatten mellom Diamond og O'Neill er det for eksempel uenighet om hvorvidt man ønsker at problemet skal oppløses. Diamond vil få interessen bort fra spørsmålet om hva moralsk diskurs må være, mens O'Neill søker svar på spørsmålet. Hun kan være uenig i at det er et skarpt skille mellom det hun sier om moralsk diskurs og det ikke-filosofier sier om en moralsk diskurs. For Wittgenstein og Diamond kan det å beskrive eller se et utsagn som filosofisk, være en forberedelse til å kritisere synet. For andre, som O'Neill, kan det da bli viktig å avvise at det de sier er 'filosofisk', hvis 'filosofisk' for en wittgensteinsk filosof betyr 'forvirret'.

¹³¹ Paul Feyerabend, "Wittgenstein's Philosophical Investigations," *The Philosophical Review* 64, no. 3 (1955).

¹³² *Ibid.*: 481. Tallene i parentes refererer til paragrafer i FU.

Onora O'Neill ville for eksempel neppe si at hun er absolutt sikker på at all overbevisning bør foregå ved argumentasjon, eller at overbevisning med absolutt nødvendighet må skje ved argumentasjon. Hun kunne kanskje si at hun mener at overbevisning som regel bør skje ved argumentasjon med samme sikkerhet som hun mener at konsentrasjon og trening som regel gjør en til en bedre golfspiller. I den forstand det er tenkelig at trening og konsentrasjon ikke vil hjelpe ens ferdigheter, er det også tenkelig at moralsk overbevisning kan anta andre former enn argumentasjonens.

Et wittgensteinsk forsøk på å ta bort interessen fra et gitt moralfilosofisk spørsmål, er avhengig av en felles tro på at spørsmålet er verdt å fjerne. Her gjenfinner vi likheten mellom Wittgensteins filosofiske metode og terapeutiske metoder, hvor deltakerne må ha et felles ønske om å fjerne ubehaget. Mens dette felles ønsket ofte er mer eller mindre tilstede i en terapisisituasjon, er det et resultat som må tilkjempes i en diskusjon mellom wittgensteinianere og ikke-wittgensteinianere. For de førstnevnte er det et gode at den filosofiske diskusjonen om et gitt tema stilner. For de sistnevnte har den filosofiske diskursen typisk en egenverdi. Dette likner på situasjonen mellom Diamond og O'Neill. Diamond forsøker å vise at en debatt om hvorvidt moralfilosofisk overbevisning bør skje ved argumenter, bygger på feil premisser. O'Neill fronter et syn på hva moralfilosofi bør være, og inviterer derved til diskusjon.

I essayet "Wittgenstein and the linguistic turn" avslutter Richard Rorty sin drøfting av terapeutiske lesningen av Wittgenstein slik:

My reaction to Wittgenstein's attempt to explode illusions of sense from within is the same as to Kierkegaard's attempt to escape from the aesthetic to the ethic, and then from the ethical to the consciousness of Sin: *C'est magnifique, mais ce n'est pas la guerre*. Admirers of Dewey like myself think that the point of reading philosophy books is not self-transformation but rather cultural change. It is not to find a way of altering one's inner state, but rather to find better ways of helping us overcome the past in order to create a better human future.¹³³

Rorty demonstrerer hvordan ens forhold til Wittgenstein kan ende opp med å bli et rent produkt av filosofisk smak, når motivasjonene for å filosofere er tilstrekkelig forskjellige fra hverandre. Misforholdet mellom intensjonen til den wittgensteinske og den ikke-wittgensteinske moralfilosofen er utvilsomt én viktig grunn til at en stor del av moralfilosofien endog ignorerer wittgensteinske bidrag.

Jeg vil kalle denne tilstanden *irrelevansens problem*. Idet den wittgensteinske moralfilosofen forsøker å gå på tvers av diskusjonspartnerens intensjoner, og avbryte heller

¹³³ Richard Rorty, "Wittgenstein and the linguistic turn." I *Philosophy as cultural politics. Philosophical papers, Bd. IV, Philosophical papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 169.

enn å fortsette diskusjonen, står han eller hun i fare for å bli ansett som irrelevant. Trusselen om irrelevans er en naturlig følge av å se på filosofi som et arbeid på seg selv. Jeg vil komme tilbake til irrelevansens problem i del 3 av oppgaven. I denne omgang er irrelevans en vanskelighet for den wittgensteinske moralfilosofien i den utstrekning den wittgensteinske filosofen forsøker å kommunisere. Hvis, i debatten over, Diamond tillegger O'Neill premisser som hun ikke kjenner seg igjen i, vil gjerne diskusjonen mellom dem avbrytes.

Et arbeid på seg selv III: Et lykkeetisk premiss

Om noen virkelig er overbevist om at det er verdt å søke svar på et filosofisk spørsmål, så er det lite Wittgenstein eller Diamond, eller noen andre, kan gjøre med det. Om noen er hjernevasket til å tro at $2+2=5$, er det lite en matematiker kan gjøre med det også, kunne de svart. Hva Wittgenstein og Diamond gjør via sin praksis, er å stille spørsmål ved hvilke grunner vi har for å lete etter svar på filosofiske spørsmål. Hva er det vi ser for oss, som vi har slik lyst til å oppnå? Wittgensteins tause anbefaling er å legge bort håpet om slike løsninger, dersom problemet synes uløselig. Kanskje er det bedre å rette oss inn mot et annet mål. Wittgenstein skriver for å nærme seg sitt eget mål og for å hjelpe dem som søker dette samme målet.

Når Wittgensteins omtaler målet sitt i filosofien, både i sin sene og sin tidlige periode, er det gjerne i termer av personlig velbehag. Han beskriver en frigjøring (FU, § 309), en ro (§ 133) eller en nytelse ("Vergnügen", *Tractatus*, s. 26). Denne hedonistiske retorikken må ikke forstås som et uttrykk for intellektuell latskap, en drøm om å få filosofen i seg til å tie stille for enhver pris. Wittgenstein oppnådde kanskje aldri målet sitt om fred i filosofien. Hans senere arbeider preges av en utilfredshet med egne resultater. Selv i det verket som kom nærmest publikasjon i hans levetid, *Filosofiske undersøkelser*, skriver han innledningsvis: "I should have liked to produce a good book. This has not come about, but the time is past in which I could improve it." (FU, ix).

Wittgenstein hadde visse krav til hvordan dette velbehaget skulle oppnås. Imidlertid finner vi ikke hos ham noen refleksjoner over hvor berettiget hans søken etter den filosofiske freden er. I sine notatbøker fra første verdenskrig avviser han spørsmålet om det er rett å søke lykken: "[I]f I *now* ask myself: But why live *happily*, then this of itself seems to me to be a tautological question; the happy life seems to be justified, of itself, it seems that it *is* the only right life."¹³⁴. Også andre bemerkninger om "etikk" som vi finner ellers i notatbøkene og i *Tractatus* har et eudamonistisk preg.

¹³⁴ Wittgenstein, *Notebooks*, 78.

Naturligvis er det umulig å bygge en kritikk av den sene Wittgenstein på et dagboknotat fra 1916. Dagboknotatet gir oss bare en inngangsport til Wittgensteins filosofi. Som tidligere nevnt må Wittgenstein ha et syn på en filosofens moral, en tro på at i det minste *en* form for filosofi er rettferdiggjort selv om endelige filosofiske løsninger skulle være utenfor rekkevidde. For Wittgenstein er hans filosofiske aktivitet rettferdiggjort fordi den fremmer en harmoni eller velvære. I hans filosofi finnes det ikke noe annet kriterium for at et filosofisk problem er tilfredsstillende behandlet, enn at vi ikke lenger plages av det. Wittgensteins filosofi hviler derfor på et lykkeetisk premiss: Filosofiske problemer kan bli forsøkt fjernet dersom de gjør oss ulykkelige.

Umoralens problem

Hva diskusjonen må dreie seg om, er om Wittgenstein kan gi avkall på et sannhetskrav og søke oppløsning av de filosofiske problemene, og om dette forsøket bare er rettferdiggjort av det ubehaget som problemene forårsaker. Det kunne jo tenkes at interessen for et problem hadde en verdi som overgikk verdien av å unnsnippe ubehaget som problemet skaper. Ikke minst virker denne mistanken begrunnet for de moralfilosofiske problemer som samtidig er moralske problemer.

Analogien mellom Wittgensteins filosofiske metode og psykoterapien lar seg nå bruke mot ham. For psykoterapi er ikke det passende middelet mot alle former for psykisk ubehag. I den amerikanske diagnosemanualen *DSM-IV-TR* fremkommer det at langt fra alle ubehagelige tilstander er psykiske lidelser: "Whatever its original cause, it must currently be considered a manifestation of a behavioral, psychological, or biological dysfunction in the individual."¹³⁵ Dysfunksjon er naturligvis et problematisk begrep å definere, noe ikke bare filosofer er klar over.¹³⁶ Som Lilienfeld og Marino argumenterer, er begrepet "dysfunksjonell" farget av syn på hvilke mål menneskelivet bør ha. Dette er ingen innvending mot at psykiske lidelser nødvendigvis er hemmende, det er en innvending mot å se psykiske lidelser som uavhengig av våre verdidommer.

Ser man for eksempel forplantning og ekteskap mellom mann og kvinne som ett av hovedmålene i menneskelivet, kan man komme til å se homofili som en psykisk lidelse. Da den første DSM ble publisert i 1952, var homofili en av kategoriene. I et slikt tilfelle er det klart at psykoterapi ikke alltid er løsningen når ubehag forekommer.

¹³⁵ American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of mental disorders - Text revision (DSM-IV-TR)*. American Psychiatric Publishing, Inc., 2000, <http://online.statref.com/document.aspx?fxid=37&docid=7>. (23. August 2008)

¹³⁶ Se Scott O. Lilienfeld og Lori Marino, "Mental disorder as a Roschian concept: A critique of Wakefield's 'harmful dysfunction' analysis," *Journal of abnormal psychology* 104, no. 3 (1995).

Skjematisk kan vi se på et ubehag eller et problem som uoverensstemmelse mellom ønske og virkelighet. Den *terapeutiske* tilnærmingen er å endre pasientens ønsker og forventninger. Den *revolusjonære* tilnærmingen til et problem er å endre virkeligheten. Hvis man lider av kjærlighetssorg, kan man enten gjøre alt man makter for å glemme vedkommende eller alt man makter for å få vedkommende tilbake. Det første vil være en terapeutisk fremgangsmåte, det andre en revolusjonær.

I den skjematiske fremstillingen av problemløsningsstrategier faller Wittgensteins fremgangsmåte i den terapeutiske kategorien. Hans metode skal bringe oss bort fra ønskene om filosofiske teorier. Den moralske faren ved å praktisere en terapeutisk tilnærming til moralfilosofiske problemer, er at man overser de moralske aspekter ved moralfilosofisk drøfting som ikke vedrører filosofens velvære. Et visst psykisk ubehag, la oss si utilfredshet, er under noen omstendigheter positivt; det kan få oss til å yte mer, det kan lære oss noe, det kan gjøre oss bedre rustet til andre utfordringer. Faren ved å overse eventuelle positive moralske verdier ved filosofiske problemer, vil jeg kalle *umoralens problem* hos Wittgenstein..

Den revolusjonære løsningen er å holde på disse ønskene og søke å få dem oppfylt. I livet velger vi revolusjonære løsninger til stadighet og med hell: vi bygger hus, vi leser til eksamen, og vi overgår oss selv. I filosofien er det vanskelig å forestille seg hva den revolusjonære løsningen består i, med mindre man forutsetter muligheten for en løsning på de filosofiske problemene. Denne vanskeligheten mente Wittgensteins samtidige Theodor W. Adorno å overkomme. I den grad Adorno lykkes, gir han oss et alternativ – et *revolusjonært* alternativ – til Wittgensteins terapi, som ikke forutsetter en tro på muligheten av sanne filosofiske teorier. Da fremstår ikke Wittgensteins metode lenger bare som et uttrykk for filosofisk resignasjon, men også for et valg. Dette valget er, vil jeg hevde, ikke moralsk nøytralt. Dernest er det med Adorno mulig å utvide kritikken fra å gjelde en wittgensteinsk moralfilosofi til å gjelde alle former for wittgensteinsk filosofi.

Foreløpig oppsummering

En kort oppsummering er hensiktsmessig. I del 1 av denne oppgaven har jeg først presentert en tolkning av Wittgensteins sene filosofi, hvor hans filosofiske virksomhet ses som en uendelig serie med forsøk på å vise frem forhastede antakelser vi gjør på vei inn i filosofien. Han viser oss hvordan disse antakelsene undergraves, så snart vi tar i betraktning visse andre muligheter i hverdagspråket vårt. Deretter presenterte jeg et syn på Wittgensteins moralfilosofiske utvikling, der jeg vektla bruddet mellom de rigide kriteriene for mening han

anvendte i *Tractatus* og de grammatikalske undersøkelser i FU. Samtidig påstår jeg at Wittgensteins syn på moralfilosofiens svært begrensede rolle utgjør en kontinuitet i hans forhold til moralfilosofi. Jeg forsøkte så å argumentere for hvordan forsøk på å utvinne en moralfilosofisk teori fra hans filosofiske tekster ikke lykkes, og at den mest wittgensteinske moralfilosofien vil være den som anvender Wittgensteins filosofiske metoder på moralfilosofiske problemer. Til sist påpekte jeg to farer ved den anvendelsen, som jeg kalte henholdsvis irrelevansens og umoralens problem, som jeg vil komme tilbake til i del 3.

2. Adorno og det utopiske

I denne delen vil jeg begynne med en kort presentasjon av Adornos filosofi som en filosofisk aktivitet i fravær av endelige løsninger. Deretter vil jeg introdusere forholdet mellom Wittgenstein og Adorno, for så å se hvordan vi med Adorno kan videreutvikle kritikken av Wittgenstein. Dernest vil jeg se på hvordan et wittgensteinsk svar kunne sett ut, og hvordan dette munner ut i en kritikk av Adorno.

2.1 Adorno og filosofien

Tyskfødte Theodor W. Adorno var bare elleve da den fjorten år eldre Wittgenstein begynte sin tjeneste som soldat i østerriksk-ungarske hæren under første verdenskrig. På det tidspunktet hvor Adorno flyttet til Wittgensteins fødeby Wien i 1925 for å studere komposisjon med Alban Berg, var Wittgenstein riktignok returnert til hjemlandet fra England, men arbeidet som lærer på landsbygda. Wiggershaus anslår at det nærmeste de to noen gang kom å møtes var midt på 30-tallet, da Wittgenstein var stipendiat ved Cambridge og Adorno student i Oxford.¹³⁷ Deres kulturelle nærhet, men likefullt ulikhet, deres kryssende spor, men aldri møtende veier, er et omvendt bilde på to filosofiske livsverk hvis forskjeller slår en før likhetene.

Leser man Wittgensteins spredte notater om sin egen filosofi, får man inntrykk av at hans måte å bedrive filosofi på var tilgjengelig på ethvert punkt i historien. For Adorno var spørsmålet om filosofiens rolle et spørsmål om hva filosofien kunne være *i dag*. Ett av hans hovedverker, *Negativ dialektikk* fra 1966, begynner med den berømte setningen: "Philosophy, which once seemed obsolete, lives on because the moment to realize it was missed."¹³⁸

Marx hadde hevdet at filosofien ikke lenger bare skulle fortolke verden, slik han mente den hegelianske filosofien hadde nøydt seg med. Filosofien skulle også forandre verden. For Adorno vendte denne filosofiens ambisjon seg mot filosofien selv, når det viste seg at filosofien ikke uten videre lyktes med å bli omsatt i praksis. Det marxistiske programmet i den gamle Sovjetunionen er kanskje det beste bildet på hvordan en opprinnelig frihetsbejaende marxistiske ideologi ble legitimerende for en totalitær stat. Å vende tilbake til en idealisme var blitt umulig, mente Adorno, fordi Marx' og Nietzsches ideologikritikk hadde sådd, og dyrket frem, mistanken om at det som presenterte seg som fornuftens stemme var

¹³⁷ Rolf Wiggershaus, *Wittgenstein und Adorno - Zwei Spielarten modernen Philosophierens* (Göttingen: Wallstein Verlag, 2000), 18.

¹³⁸ Theodor W. Adorno, *Negative dialectics*, overs. E. B. Ashton (New York: Continuum Publishing Company, 1973).

forkledd undertrykking. Å si hvordan verden eller mennesket må være, slik filosofer fra Platon til Hegel til Hobbes til Mill hadde forsøkt seg på, stiller filosofien i fare for å gå i det bestående samfunnets tjeneste: "Philosophy which presents reality as such today only veils reality and eternalizes its present condition."¹³⁹

Når man finner slike utsagn hos Adorno, er det vanskelig å forstå i hvilken forstand han er en svarfri filosof. Tvert imot virker hans tekster å renne over av bastante utsagn. Der Wittgensteins påstandslignende utsagn er selvfølgelige, er Adornos generaliseringer så radikale at de umulig kan være hele sannheten.¹⁴⁰ Det gjør de heller ikke krav på å være, fordi de tesene han fremsetter selv blir gjenstand for kritikk. Den rollen Adorno overlater til filosofen er kritikerens rolle. Bare i kritikk, av seg selv og av andre, kan filosofien beskjeftige seg med de spørsmål som hører filosofien til: "Having broken its pledge to be as one with reality or at the point of realization, philosophy is obliged ruthlessly to criticize itself."¹⁴¹

Adornos kritiske filosofi er dermed tenkningens selvkritikk for tenkningens forsøk på å presentere sannheter. Denne kritikken har to nivåer. For det første gir Adornos tekster en kritikk, det vil her si en negasjon, av de påstander tekstene selv har fremsatt. Å tenke, sier Adorno, er å sette ting på begrep. Tenkningen innebærer derfor alltid en tendens til å si at en ting *er* disse og disse egenskapene: "To think is to identify."¹⁴² Sier vi: "Saltet er hvitt", er det som om hvitheten overskygger alle de andre egenskapene til saltet. Dialektisk tenkning, sier Adorno, er tenkning som stadig påpeker at tingen ikke bare er den egenskapen som den ble tillagt: "Nei, saltet er også kornete". Til forskjell fra hos Hegel, skal ikke dialektikken hos Adorno komme forbi denne uoverensstemmelsen mellom begrep og ting. Det Adorno gjør er kontinuerlig å minne om denne uoverensstemmelsen. Bevegelsen fra negasjon til negasjon blir en etterlikning ("mimesis") av det ved tingen som begrepene ikke fanger opp. Adorno kaller dette for det ved tingene som vi ikke kan identifisere med begreper for det ikke-identiske.

Tenker man seg det anvendt på hverdagslige situasjoner, virker poenget trivielt. Adornos negative dialektikk blir først betydningsfull når den settes i sammenheng med et andre nivå av Adornos kritikk. Adornos dialektiske tenkning står nemlig i opposisjon til et

¹³⁹ Theodor W. Adorno, "The actuality of philosophy," overs. Benjamin Show. I *The Adorno reader*, red. Brian O'Connor (Oxford: Blackwell Publishers, 2000), 24.

¹⁴⁰ Som Jarvis sier om en bokstavelig lesning av Adorno: "Arguments to the effect that 'the existing world is false to its innermost core' can never be read as completely literal in Adorno's work, not at all because Adorno has in some way *decreed* that they should not be read literally, but because if taken with total literalness they are not thinkable." Simon Jarvis, *Adorno. A critical introduction* (Cambridge: Polity Press, 1998), 213.

¹⁴¹ Adorno, *Negative dialectics*, 3.

¹⁴² *Ibid.*, 5.

tenkesett som behandler kjennskap til objekter som om det bare innebar korrekt klassifisering av disse objektene, en tenkesett Adorno kaller identitetstenkning: “[I]dentitarian thinking says what something comes under, what it exemplifies or represents, and what, accordingly, it is not itself.”¹⁴³

Dialektisk tenkning og identitetstenkning må, som andre begrepspar hos Adorno, selv forstås dialektisk. Det er for det første ikke slik at noen bare tenker dialektisk, mens andre bare utøver identitetstenkning. Vår tenkning er identifiserende når en tanke ses i isolasjon, eller når våre tanker stemmer overens med hverandre, og den er dialektisk når våre tanker stilles i motsetning til hverandre. Hvorvidt to tanker, for eksempel ”saltet er hvitt” og ”saltet er kornete”, stemmer overens eller står i motsetning til hverandre er også et spørsmål om fremstilling. Det er først når disse tankemønstrene settes i forbindelse med de sosiale forhold de sameksisterer med, at kritikk blir aktuelt.

For det første gjør neglisjeringen av hva tingen er ”i seg selv” identitetstenkning til en tenkning som tenderer mot å overse potensial for endring. Når man glemmer at objektet er noe mer enn de kategoriene det faller innunder, glemmer man også at objektet er noe som kan forandre seg ut av disse kategoriene. I tidligere så vel som nåtidige kulturer har man ansett kvinner for å være upolitiske vesener av natur. Perspektivet som manglet var at hver enkelt kvinne var noe mer enn den definisjonen av kvinnelighet som man opererte med.

Den andre siden av identitetstenkningen, er et ønske om å tvinge objektet til å forbli slik vi beskriver det. Også på denne måten står den kategoriserende tenkningen i ledtog med undertrykkelse. Om en kultur tror at kvinner ikke kan forstå politikk, er man mindre åpen for å la dem få forsøke seg.

Identitetstenkning kjennetegner, ifølge Adorno, derfor ikke bare filosofiens forsøk på å nå transcendental eller absolutt sikker kunnskap. For Adorno, i motsetning til for Wittgenstein, står forbindelsen mellom filosofisk tenkning og den øvrige kulturen sentralt. De materialistiske og de idealistiske systemers kollaps hang jo for ham sammen med de samfunnsforhold de inntraff i. I materialismens tilfelle hadde forsøket på å gjøre praksis av filosofien vært katastrofale. For idealismens del var problemet at den å aksepterte som nødvendig den tilstanden samfunnet var i, til tross for lidelsen som vedble:

The undiminished persistence of suffering, fear, and menace necessitates that the thought that cannot be realized should not be discarded. After having missed its opportunity, philosophy must come to know,

¹⁴³ Ibid., 149.

without any mitigation, why the world – which could be paradise here and now – can become hell itself tomorrow.¹⁴⁴

Rollen som Adornos filosofi tar på seg, er å avdekke hvordan identitetstenkningen bidrar til å bevare eller å tillate den lidelsen som finner sted. Sitatet over er fra et radioforedrag i 1962, da Adorno allerede hadde hatt den skjellsettende opplevelsen å se hvordan en av verdens fremste kulturnasjoner ble forvandlet til et åsted for masse mord under andre verdenskrig. Hendelsene viste at den samme fornuften som av Kant ble beskrevet som utstyrt med en morallov, satte mennesker i stand til å likvidere millioner av medmennesker.

Hva Adorno gjør, er å ikke stille opp en teori som forklarer hvordan identitetstenkningens dominans førte til Holocaust. Hans behandling av forholdet mellom tenkning og Holocaust består i å vise at vår egen kultur står i kontinuitet til det barbariet den forsøker å distansere seg fra. I aforisme 35 fra *Minima moralia*, "Tilbake til kulturen", utfordrer han for eksempel tendensen til å gi skylden for barbariseringen av Tyskland til Hitler:

Påstanden om at Hitler har ødelagt den tyske kulturen, er bare et reklametrick fra dem som vil gjenoppbygge den fra skrivebordene sine. Hva Hitler har utryddet av kunst og tenkning, hadde allerede lang tid i forveien en avsondret og apokryf tilværelse, og facismen feide den ut av dens kringelkroker.¹⁴⁵

Åpenbart sier ikke Adorno at Hitler og nazistene ikke forårsaket store forandringer. Han sier bare at deres ugjerninger ikke er hele historien. Nazismen vokste frem i en kultur som til forveksling var lik vår egen. Mer spesifikt er det ingenting ved vår måte å tenke på som hindrer oss fra å delta: "One speaks of the threat of a relapse into barbarism. But it is not a threat – Auschwitz *was* this relapse, and barbarism continues as long as the fundamental conditions that favored that relapse continue largely unchanged."¹⁴⁶ Vi er alle medskyldige i Holocaust, sier Adorno, i den forstand at det ikke er noe annet som hindrer oss fra å delta enn at vi ikke vokste opp på i et visst land, med en viss oppdragelse, på et visst tidspunkt. Denne medskyldigheten får ham til å si: "A new categorical imperative has been imposed by Hitler

¹⁴⁴ Theodor W. Adorno, "Why still philosophy?," overs. Henry W. Pickford. I *Critical models. Inventions and catchwords* (New York: Columbia University Press, 2005), 14.

¹⁴⁵ Theodor W. Adorno, *Minima moralia: Refleksjoner fra det beskadigede livet*, overs. Arild Linneberg (Oslo: Pax Forlag, 2006), 80. Aforisme nr. 35.

¹⁴⁶ Theodor W. Adorno, "Education after Auschwitz," overs. Henry W. Pickford. I *Critical models. Interventions and catchwords* (New York: Columbia University Press, 2005), 191.

upon unfree mankind: to arrange their thoughts and actions so that Auschwitz will not repeat itself, so that nothing similar will happen.”¹⁴⁷

Igjen ser vi det negative ved Adornos dialektikk, som skiller hans filosofi fra en filosofi på jakt etter svar. Adornos forteller oss ikke hvordan vi bør tenke, men minner oss på at vi ikke vet det selv heller. I den grad Adorno fremsetter det som likner på positive teser, er de ikke ment å være unektelige. Det er nettopp i negasjonen av det usanne at sannhetens forbigående øyeblikk inntreffer. Ved å benekte absolutte skiller mellom barbari og sivilisasjon, mellom dystopi og virkelighet, viser Adorno oss kontinuiteter vi presses til å overse. Ved å benekte absolutte skiller mellom virkelighet og utopi viser han oss muligheter som underslås for å få det bestående til å virke nødvendig.

Identitetstenkning kjennetegner neglisjeringen av de kontinuitetene som forbinder vår egen siviliserte fornuft med barbariets. Det som i vår samtid presenteres som objektivt og sant er samtidig forkledninger av disse kontinuitetene som fremgang. I *Opplysningens dialektikk*, som Adorno skrev sammen med Max Horkheimer, er de to ”tesene” at ”myte allerede er opplysning” og at ”opplysning forvandles til mytologi.”¹⁴⁸ Med disse to idéene som grunnleggende mønstre, vil Adorno og Horkheimer avdekke motsigelser i begrepet om opplysning, et begrep den vestlige kulturen har brukt for å beskrive sin fremgang gjennom de siste århundrer. Den første idéen er at mytene, som opplysningen så seg selv som befrielsen fra, ikke var så enkelt å adskille fra opplysning. Adorno og Horkheimer skriver for eksempel:

Yet the myths which fell victim to the Enlightenment were its own products. In the scientific calculation of occurrence, the computation is annulled which thought had once transferred from occurrence into myths. Myth intended report, naming, the narration of the Beginning; but also presentation, confirmation, explanation.¹⁴⁹

De mytene som ble erstattet av vitenskapelige teorier var selv en form for teorier, som skulle systematisere, forklare og forutsi observasjoner. På den annen side har de vitenskapelige teoriene andre kriterier for falsifikasjon, testing og utvikling. Imidlertid kan disse kriteriene betraktes som bare en annen form for mytologi, sier Horkheimer og Adorno med sin andre tese:

Mythology itself set off the unending process of enlightenment in which ever and again, with the inevitability of necessity, every specific theoretic view succumbs to the destructive criticism that it is only a

¹⁴⁷ Adorno, *Negative dialectics*, 365.

¹⁴⁸ Max Horkheimer og Theodor W. Adorno, *Dialectic of enlightenment*, overs. John Cumming (London: Verso, 1997), xvi.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 8.

belief – until even the very notions of spirit, of truth and, indeed, enlightenment itself have become animistic magic.¹⁵⁰

Det absolutte skillet mellom før og nå, mellom myte og opplysning, er en form for identitetstenkning og problematiseres av Adorno og Horkheimer. Fortidens tenkning var ikke ”bare overtro”, og nåtidens tenkning er ikke ”bare vitenskapelig”, fordi vi vet ennå ikke hva det vil si å tenke helt uvitenskapelig eller å tenke uten overtro.

Problematiseringen av det kvalitative skillet mellom vårt eget opplyste samfunn og de samfunn det har utviklet seg fra blir viktig når dette skillet bidrar til å rettferdiggjøre urett. – ’Noen må nødvendigvis være fattigst’, har vi lett for å tenke, ’selv i et sosialdemokratisk land som Norge. Tross alt er vi kommet svært langt; hva mer kan vi håpe på enn et samfunn med fri forskning og stemmerett for alle?’ Til det vil Adorno innvende at det *er* langt mer vi kan håpe på: ”Under the title of brute facts, the social injustice from which they proceed is now as assuredly sacred a preserve as the medicine man was sacrosanct by reason of the protection of his gods.”¹⁵¹

Adornos og Horkheimers kritikk retter seg ikke kun mot urettferdigheten selv, men også mot måten urettferdigheten fremstilles på. De angriper moderne utglattung av det som er galt, ved å si at det er slik det må være eller at det var verre før. Filosofiens mangel på svar er ikke en mangel ved filosofien, men en mangel ved samfunnet: ”The aporetical concepts of philosophy are marks of what is objectively, not just cogitatively, unresolved.”¹⁵² Ved siden av filosofien, anså Adorno kunsten for å være et område hvor motsigelsene enten kunne representeres, slik han beskrev i sin siste verk *Estetisk teori*, eller tildekket, slik han og Horkheimer tematiserte i kapittelet om kulturindustrien i *Opplysningens dialektikk*. Jeg vil kort ta opp det siste punktet, for å gi et tydelig eksempel hvordan Adornos filosofi beskjefteget seg med elementer utenfor filosofien.

I Adorno og Horkheimers behandling, blir produksjonen av populærkultur til et velorganisert massebedrag. Hva de kritiserer i de kulturelle produktene vi eksponeres for, er deres formidling av en aksept for det eksisterende. For eksempel er den valgfrihet som portretteres i reklamer, bare en illusorisk frihet som tar seernes blikk bort fra fraværet av virkelig frihet:

¹⁵⁰ Ibid., 11.

¹⁵¹ Ibid., 28.

¹⁵² Adorno, *Negative dialectics*, 153.

That the difference between the Chrysler range and General Motors products is basically illusory strikes every child with a keen interest in varieties. What connoisseurs discuss as good or bad points serve only to perpetuate the semblance of competition and range of choice.¹⁵³

Som propagandaapparatet til en totalitær stat, gjør underholdningsindustrien hva den kan for å hindre at mennesker gjør motstand mot livet som konsument. Fritid sammenliknes med en annen form for arbeid, hvor det som egentlig skulle være en befrielse blir til utføringen av et gitt sett med oppgaver. Underholdningsindustrien etterlater ikke noe rom for individualitet hos sine kunder: "[T]he product prescribes every reaction."¹⁵⁴ Med det mener Adorno og Horkheimer at den som lager filmene, dataspillene, eller lekene, har som mål å vekke bestemte følelser og tanker hos konsumenten.

Er ikke disse produktene skapt som svar på folks ønsker? Den innvendingen, svarer Horkheimer og Adorno, kan like gjerne snus på hodet. For folks behov formes av de omgivelsene de befinner seg i: "The attitude of the public, which ostensibly and actually favors the system of the culture industry, is a part of the system and not an excuse for it."¹⁵⁵ For Adorno er ikke samfunnet i dag bare et resultat av en herskende klasses dominans over maktesløse individer. Så lenge vår måte å tenke på lar seg forme til et forsvar for det samfunnet, tar vi alle del i dets opprettholdelse.

Hva slags alternativt samfunn er det Adorno ser for seg, som lar han anse vår kultur som forfeilet? Som sagt, så ikke Adorno det som filosofiens oppgave å anbefale et idealsamfunn, slik han heller ikke så det som filosofiens oppgave i dag å løse filosofiske problemer. Når vi for eksempel sier at noen er frie, er det samtidig en del av vårt frihetsbegrep som ikke kan tilskrives noen her og nå.¹⁵⁶

Buck-Moss sammenlikner Adornos avståelse fra å beskrive det utopiske samfunnet med det jødiske bildeforbudet.¹⁵⁷ Adornos demonstrasjon av utopiens mulighet tar i stedet form av en kritikk av det dystopiske i det eksisterende samfunnet. For Adorno kunne den utopiske forsoningen artikuleres som et fravær av motsetninger. Slik vi forestiller oss frihet – som frihet til å gjøre hva vi vil, som frihet til å bestemme hva vi skal gjøre uten å være bestemt av ytre årsaker – er frihet noe utopisk. Adornos grep er å nekte for at fullstendig frihet er uopnåelig. En slik frihet vil kreve en forandring i vårt samfunn og i vårt frihetsbegrep,

¹⁵³ Horkheimer og Adorno, *Dialectic of enlightenment*, 123.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 137.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 122.

¹⁵⁶ Adorno, *Negative dialectics*, 151.

¹⁵⁷ Susan Buck-Moss, *The origin of negative dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. (New York: The Free Press, 1977), 24.

men det faktum alene at vi kan oppleve at vårt nåværende samfunn kommer til kort, lar oss tenke friheten som negasjonen av denne tilkortkommenheten.

Wellmer har kritisert Adornos rent negative karakteristikk av utopien for å være et tilbakefall til en førkritisk tenkning, som overser Kants kritikk av dialektisk bruk av fornuften: "[W]e can already know *now* that we cannot anticipate as real that which we cannot even consistently *conceive* as real."¹⁵⁸ Denne kritikken rammer bare Adorno dersom han tas for å mene at det er frihet *slik som vi kjenner den i dag* som kan realiseres i et samfunn *slik vi forstår det i dag*. Motsigelsesfullheten som hefter ved eksempelvis frihet i dag, er også et tegn på en "insufficiency of the concept."¹⁵⁹ Samfunnsendringer, så vel som endringer i våre begreper, må finne sted før filosofien igjen kan snakke om et godt samfunn.

Adorno og Wittgenstein

I begynnelsen av forrige del sa jeg at forskjellene mellom Wittgenstein og Adorno slår en før likhetene. Forbindelsen mellom Wittgenstein og Adorno er da også tradisjonelt viet lite oppmerksomhet. Én grunn mener jeg er måten den sene Wittgenstein lenge ble lest på. I den klassiske lesningen, tolket man Wittgenstein til å presentere ulike teorier om språk, om hvordan filosofiske problemer kan løses og om kunnskap.¹⁶⁰

Wittgensteins innflytelse utenfor kretsen av fortolkere er også dominert av denne lesningen. Albrecht Wellmers skriver i sitt essay om Wittgenstein og Adorno:

Insofar as central ideas of Wittgenstein's have been received in German philosophy, they have as a rule been integrated into a constellation of ideas that is foreign to Wittgenstein. The best-known examples are the so-called private-language argument and the concept of language games, which have been used as building blocks for quite different hermeneutic theories and philosophies of language with systematic claims which stand in marked contrast to the anti-systematic impulse of Wittgenstein's thought.¹⁶¹

En sammenlikning mellom Wittgenstein og Adorno blir langt mer meningsfull når man har blikk for denne antisystematiske impulsen hos Wittgenstein, slik den terapeutiske fortolkningstradisjonen i større grad har hatt. Dessverre har disse fortolkerne, med unntak av Cavell, vært relativt lite opptatt av å forbinde Wittgenstein med andre

¹⁵⁸ Albrecht Wellmer, "Metaphysics at the moment of its fall." I *Endgames - The irreconcilable nature of modernity. Essays and lectures* (Cambridge, MA: MIT Press, 1998), 190.

¹⁵⁹ Adorno, *Negative dialectics*, 151.

¹⁶⁰ Den mest komplette versjonen av en slik "teorilesning" er Peter Hacker og Gordon Bakers grundige *An analytical commentary on the Philosophical Investigations*, utgitt i fire bind mellom 1980 og 1996.

¹⁶¹ Albrecht Wellmer, "Ludwig Wittgenstein: On the difficulties of receiving his philosophy and its relation to the philosophy of Adorno," overs. David Midgley. I *Endgames - The irreconcilable nature of modernity. Essays and lectures*. (Cambridge, MA: MIT Press, 1998), 239.

tenkere. Man har snarere tolket Wittgenstein som avvisende til resten den filosofiske disiplinen.

I de senere år er det likevel blitt påpekt at likhetene mellom Wittgenstein og Adorno er større enn man lenge tenkte.¹⁶² Hammer og Wiggershaus, foruten nevnte Wellmer, har alle lyktes i å gi balanserte fremstillinger av likheter, samt vedblivende forskjeller. Ved siden av dette anti-systematiske trekket, fremhever de hvordan både Wittgensteins og Adornos filosofier består i et negativt arbeid. Hva Wittgenstein en gang sa om sin egen filosofi, kunne også passe for Adorno: "Philosophizing is: rejecting fake arguments."¹⁶³

Disse tre viktige behandlingene av forholdet mellom Wittgenstein og Adorno skiller seg likevel fra mitt prosjekt, fordi de drøfter likheter og forskjeller mellom snarere enn konstruerer noen egentlig dialog mellom de to. Christoph Demmerlings bruk av de to filosofene, i utviklingen av en kritisk filosofi, har derimot en større affinitet til hva jeg akter å gjøre i denne oppgaven.¹⁶⁴ Jeg vil komme tilbake til Demmerlings bidrag i del 3.1. Nå først, i del 2.2., vil jeg se hvordan Adornos filosofi lar oss utdype kritikken av Wittgenstein fra del 1.2, slik at den ikke bare angår en wittgensteinsk moralfilosofi, men en wittgensteinsk filosofi overhodet. Spørsmålet blir om Wittgensteins form overhodet forblir et alternativ. Med Wittgenstein kan vi likeledes stille spørsmålet til Adorno: Er den rollen som din filosofi mener å ta på seg virkelig tilgjengelig?

2.2 Adorno som Wittgensteins kritiker

Betingelser for kritikk

"My thought is driven to [dialectics] by its own inevitable insufficiency, by my guilt of what I am thinking", skriver Adorno i *Negativ dialektikk*.¹⁶⁵ Om Wittgenstein hadde en sterk skyldfølelse, gjaldt den først og fremst hvordan han levde og var overfor andre mennesker, ikke hvordan han bedrev filosofi. Han anså ikke sin filosofi for å ha annet enn personlige følger. Han skrev jo for å hjelpe seg selv og dem som kjente seg igjen i han, ikke for å forbedre verden. Å forbedre verden er en uoppnåelig oppgave for filosofien, ville

¹⁶² Espen Hammer, "Filosofiske landskapsskisser: Noen forbindelseslinjer mellom Wittgenstein og Adorno." I *Wittgenstein og den europeiske filosofien: tekst og kontekst*, red. Ståle R. S. Finke og Lars Fr. H. Svendsen (Oslo: Akribe, 2001), 222. Wellmer, "Ludwig Wittgenstein." 242. Wiggershaus, *Wittgenstein und Adorno - Zwei Spielarten modernen Philosophierens*, 11.

¹⁶³ Wittgenstein, "Philosophy." 165.

¹⁶⁴ Christoph Demmerling, *Sprache und Verdinglichung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994).

¹⁶⁵ Adorno, *Negative dialectics*, 5.

Wittgenstein ha sagt. Som vi har sett, gjør denne innadvendte filosoferingen til Wittgenstein ham til lite tilgjengelig for kritikk. For hvordan kritisere en som ikke påstår noe? Cavell kaller denne situasjonen "the lack of existing terms of criticism".¹⁶⁶

Betingelsene for en meningsfull kritikk av Wittgenstein har vitterlig ofte manglet. Medlemmene i den første frankfurterskolen, som inkluderte blant andre Max Horkheimer og Herbert Marcuse foruten Adorno, var svært kritiske til Wittgenstein og anså ham for å være en konservativ positivist.¹⁶⁷ Marcuse skrev for eksempel, med referanse til Wittgenstein:

[W]hat is at stake is not the definition or the dignity of philosophy. It is rather the chance of preserving and protecting the right, the *need* to think and speak in terms other than those of the common usage – terms which are meaningful, rational, and valid precisely because they are other terms.¹⁶⁸

Også Adorno anså Wittgenstein for å være en viktig motstander av sin kulturkritiske virksomhet: "To be insisted upon, against [Husserl and Bergson], would be the goal they pursue in vain: to counter Wittgenstein by uttering the unutterable."¹⁶⁹

Adornos avsmak for Wittgenstein var imidlertid basert på en lesning av *Tractatus*. Hos den sene Wittgenstein er det jo ikke lenger snakk om å trekke opp en klar grense mellom hva som kan og ikke kan sies. Dertil kommer det at Adorno aldri tok seg tid til å sette seg inn i *Tractatus*, og trolig leste den som mer positivistisk enn den i realiteten er. Adorno skal endog ha sagt at han var stolt over ikke å forstå Wittgenstein.¹⁷⁰

For å få i gang et interessant samspill mellom Wittgenstein og Adorno må vi lete bakenfor disse kommentarene. Mest relevant her er deres felles uvilje til å søke svar på filosofiske spørsmål, og de divergerende veiene de går derfra. Wittgenstein satte seg fore å oppløse interessen for filosofiske problemer. Adornos arbeider viser på sin side at det finnes former for filosofi som ikke har som mål å løse filosofiske problemer, uten derved å nære mistro til hvor berettiget de filosofiske spørsmålene er. Om vi aksepterer den *prima facie* meningsfullheten til Adornos virksomhet, kan vi ikke, med Wittgenstein, slutte direkte fra at et spørsmål er umulig å besvare til at spørsmålet mangler egenverdi.

I *Tractatus* skrev Wittgenstein: "When the answer cannot be put into words, neither can the question be put into words. The riddle does not exist. If a question can be framed at

¹⁶⁶ Cavell, "The availability of Wittgenstein's later philosophy." 70.

¹⁶⁷ Jeg har tidligere argumentert for at klare etisk-politiske konsekvenser ikke kan trekkes av Wittgensteins filosofi, all den tid han leses som "tese-fri". For en drøfting av anklager om konservatisme hos Wittgenstein, se Alice Crary, "Wittgenstein's philosophy in relation to political thought." I *The new Wittgenstein*, red. Alice Crary og Rupoert Read (London: Routledge, 2000).

¹⁶⁸ Herbert Marcuse, *One dimensional man* (London: Routledge, 1964), 179.

¹⁶⁹ Adorno, *Negative dialectics*, 9.

¹⁷⁰ Gjengitt i Wiggershaus, *Wittgenstein und Adorno - Zwei Spielarten modernen Philosophierens*, 17.

all, it is also possible to answer it.” (§ 6.5). Hans senere produksjon stiller aldri opp et slikt krav. Likevel har vi sett at Wittgensteins filosofi handler om å vise oss at de filosofiske spørsmålene vi stiller, ikke alltid representerer det vi egentlig ønsker oss. Det vi egentlig ønsker oss, er at det ikke skal være noe filosofisk problem der overhodet, mistenker Wittgenstein. Hvis spørsmålet på grunn av sin verdi, og ikke på grunn av våre ønsker, påligger filosofen å stille, vil det foreligge grunnlag for å kritisere Wittgenstein for en unnlåtelsessynd.

Når har et spørsmål egenverdi? Adornos negative dialektikk levner lite rom for å peke ut det gode. Hans etiske påbud er som regel formulert som påbud om å unngå urett. Et ofte sitert eksempel er aforisme nummer 18 i *Minima moralia*: ”Det finnes ikke noe riktig liv i det falske”.¹⁷¹ To momenter ved Adornos skrivemåte utgjør likevel en fremvisning av de filosofiske problemenes verdi.

Ett moment er at Adorno med stor intensitet beskjeftiger seg med de filosofiske spørsmålene, uten å anta at de kan løses. I kraft av å gjøre dette, impliserer han at han anser det for moralsk tillatelig å arbeide med filosofiske spørsmål. Denne eksemplariske normativiteten finner vi også hos Wittgenstein, men med motsatt fortegn. I kraft av å unnlåte å svare på spørsmålene, sier han at det er moralsk akseptabelt å unngå dem.

Så langt er det ingen konflikt mellom dem. Situasjonen er at valget mellom å bevare interessen for det filosofiske problemet, som hos Adorno, og å forsøke å slutte å interessere seg for problemet, som hos Wittgenstein, ennå ikke har fått en moralsk karakter. Det andre momentet hos Adorno bringer derimot de to i konflikt med hverandre. For Adorno gir seg, i motsetning til Wittgenstein, ut for å snakke til alle. Endog er det en forutsetning for hans kritiske virksomhet at han skriver til dem som *ikke* er enige med ham. Adorno skriver til dem som slår seg til ro med nazistene som forklaring på andre verdenskrig, til dem som ser teknologisk fremskritt utelukkende som positiv utvikling og til dem som mener at teoretisk arbeid er verdiløst om det ikke resulterer i handling.¹⁷²

De uløselige problemenes egenverdi er, for Adorno, at de åpner øynene våre for mulig urett. Er det riktig av oss å kjøpe billige klær, når grunnen til at de er så billige, er at de er produsert av åtteåringer? Problemet er ikke løst ved å slutte å kjøpe klær fra utviklingsland. I første omgang vil denne sanksjonen medføre at klesproduksjonen i disse landene stopper opp. Følgen for åtteåringene vil være at de mister jobben og den lille inntekten de hadde.

¹⁷¹ Adorno, *Minima moralia*, 61. Aforisme nr. 18 [”Es gibt kein richtiges Leben im Falschen”].

¹⁷² Theodor W. Adorno, *Problems of moral philosophy*, red. Thomas Schröder, overs. Rodney Livingstone (Oxford: Polity Press, 2001), 4.

Sannsynligvis vil de få det vanskeligere, ikke bedre. Problemet er heller ikke løst om vi sender alle pengene våre til dem, fordi verdensøkonomien ville kollapse om alle vestens forbrukere hengir seg til veldedighet. Hvis vi er ute av stand til å løse problemet, hvorfor skriver Adorno som om det var positivt å reflektere over det?

Adorno formulerer seg, nærmest motvillig, slik

Perhaps the situation is that if we start to reflect on what is involved in joining in, and if we are conscious of its consequences, then everything we do – everything that goes on in our minds to contribute to what is wrong – will be just a little different from what it otherwise would have been.¹⁷³

Imidlertid vil ikke kraften i Adorno kritikk ligge i å forklare, for eksempel til Wittgenstein, de gunstige effektene av å tenke på filosofiske problemer. Han ville i stedet spørre: Hvordan er det mulig å mene at det er bedre å miste interessen for filosofiske problemer enn å bevare denne interessen? Hvordan kan vi være sikre på at vi, når vi ser bort fra de filosofiske spørsmålene, ikke tar del i en ideologi vi ikke kan stå inne for?

Filosofiens sannhetsambisjon

Tanken om at selv de ønskene vi identifiserer oss med, ønskene om å nærme oss våre idealer, bør underlegges gransking, eksisterer ikke hos Wittgenstein. Hans personlige tekster er fylt av selvkritikk, men det han kritiserer, er hans manglende evne til å etterleve sine idealer. Om bare vi maktet å gjennomskue de filosofiske problemene, ville Wittgenstein sagt, ville vi vært lykkelige. Wittgensteins bemerkninger om etikk, både i siste del av *Tractatus* og i de tekstene som er samlet i *Culture and value*, formidler et syn på en utopi som vi bare er atskilt fra på grunn av vår egen utilstrekkelighet: “[T]his world is the paradise in which, because of your sinfulness, you can’t go about anything, however.”¹⁷⁴

Igjen skal ikke disse dagboknotatene leses som en del av Wittgensteins senfilosofi. Jeg siterer dem her fordi de åpner opp for et perspektiv på Wittgensteins filosofi, et perspektiv på hans knapt uttalte mål i filosofien, nemlig en indre fred. Det er dette målet som jeg i del 1.2 beskrev som Wittgensteins lykkeetiske premiss. Hans filosofiske tekster inneholder ikke påstander som kan falsifiseres. Kunnskapen om hva vi ville sagt under slike eller slike

¹⁷³ Ibid., 168.

¹⁷⁴ Ludwig Wittgenstein, *Public and private occasions*, red. James C. Klagge og Alfred Nordmann, overs. James C. Klagge og Alfred Nordmann (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003), 241. [“[Die Welt] ist das Paradies, in dem du aber Deiner Sündigkeit wegen nichts anfangen kannst.” Ludwig Wittgenstein, *Denkbewegungen: Tagebücher 1930-1932, 1936-1937*, red. Ilse Somavilla (Innsbruck: Haymon Verlag, 1997), 101.]

omstendigheter, er ikke prediksjoner.¹⁷⁵ Wittgenstein beskriver, for ikke å si bekjenner, sine egne opplevelser i filosofien. Disse beskrivelsene kan være mer eller mindre gode, avhengig av om de lykkes i å gi den ønskede ro og oversikt. De er aldri usanne, for hva vil det si å gi seg selv usanne beskrivelser av sine opplevelser av lykke eller frustrasjon?

Indre fred, kunne Adorno sagt, er vel og bra, men vår søken etter lykke vil kunne gå på bekostning av å oppfylle vårt ansvar ovenfor andre. Adorno ville ikke vært kritisk til Wittgenstein bare fordi de hadde ulike syn på hva filosofi i dag er. Han ville tatt for seg Wittgensteins måte å filosofere på som et tilfelle av tilsløring av uretten som han mente at filosofiske problemer er symptomer på.

I *Minima Moralia* skriver Adorno "Omgjengeligheten har selv del i uretten, fordi den gir inntrykk av at en fortsatt kan tale med hverandre i den nedkjølte verden, og den hyggelige småpratene bidrar til å forlenge tausheten, fordi innrømmelsene til den det tales til, fornedrer denne enda en gang når vedkommende taler."¹⁷⁶ Hver gang vi unnlater å snakke om urettferdighet, gjør vi det lettere å glemme at urettferdigheten finner sted, hevder Adorno. Det filosofiske spørsmålet om hvilket ansvar vi har for mennesker i den tredje verden, har neppe ett svar. Men om vi bruker fraværet av fullstendige løsninger som en grunn for å se bort fra det filosofiske spørsmålet, vil det kunne få oss til å glemme det virkelige problemet i den samme vendingen. En wittgensteinsk, terapeutisk tilnærming, som motpol til en revolusjonær tilnærming, vil være med på å hindre forbedring av situasjonen.

I *Negativ dialektikk* tar Adorno spørsmålet om fri vilje som et eksempel på et problem som ikke kan reduseres til et misforstått spørsmål, eller et "pseudoproblem", som filosofisk terapi kan fri oss fra:

The relevance of the question whether there is free will matches the technical terms' recalcitrance at the desideratum of stating clearly what they mean. With legal and penal process – and finally the possibility of that which throughout philosophical tradition has been called morality or ethics – depending upon the answer, our intellectual need does not allow us to be talked out of the naïve question as a pseudoproblem."¹⁷⁷

Som i denne oppgaven, brukes moralfilosofiske problemer for å vise at skillet mellom filosofiske og ikke-filosofiske problemer av og til forsvinner. Vårt ansvar overfor mennesker i den tredje verden er ett område hvor spørsmålet om viljesfrihet ikke lenger er av rent filosofisk interesse: Ikke å bidra til å hjelpe mennesker i den tredje verden kan, på den ene

¹⁷⁵ Se Cavell, "The availability of Wittgenstein's later philosophy." 64. Cavell, "Must we mean what we say?." 4.

¹⁷⁶ Adorno, *Minima moralia*, 46.

¹⁷⁷ Adorno, *Negative dialectics*, 212.

siden, ses som en unnlåtelsessynd vi bør lastes for, mens andre vil se unnlåtelsen som et uunngåelig resultat av den tilstanden mange av oss befinner oss i, en følelse av maktesløshet ovenfor problemet. Uansett hva vi gjør, vil det ikke monne, føler vi av og til.

To av Wittgensteins forelesninger om viljesfrihet er blitt publisert i anotologien *Philosophical Occasions*. Forelesningene fant sannsynligvis sted i 1939¹⁷⁸, og tilhører altså den tidlige fasen av Wittgensteins sene periode. Om tendensen til å se menneskers handlingers om forutbestemte, sier han blant annet:

In this sense, there is a certain outlook: 'We are all the time being determined. We think we decide, but all the time we are being shoved about, our decisions too. This means that we are misled into thinking that we do what we want.' Normally, unless we philosophise, we don't talk this way. We talk of making decisions. Is there a case in which we would actually say that a man thought he decided, but actually didn't decide?¹⁷⁹

Ingenting av hva Wittgenstein sier her, er usant. Naturligvis sier vi vanligvis at folk tar beslutninger. Saken er at *målet* bak Wittgensteins bemerkninger ikke er å svare på spørsmålet om hvorvidt vi er ansvarlige for våre handlinger eller ikke, men å få oss til å slutte å se dette som et interessant problem. Forsøket er bare etisk nøytralt dersom valget mellom å holde folk ansvarlige og ikke å holde folk ansvarlig er etisk nøytralt.

I Adornos perspektiv gjør alle yringer krav på sannhet, på den ene eller den andre måten. Når vi påstår noe, gjør vi naturligvis krav på å si noe sant. Når vi ikke påstår noe som skal gjelde for andre, slik Wittgenstein grenser mot, men stiller et spørsmål, lufter en tanke, eller gir en beskrivelse av våre opplevelser, sier vi samtidig at dette var det viktigste å si her og nå. Derfor har også Wittgensteins filosofiske virksomhet en sannhetsambisjon. En "uintensjonell sannhet" kommer til syne hos Wittgenstein, ville Adorno sagt, fordi han, til tross for sine forsøk på å unngå å innta en filosofisk posisjon, ender opp med å måtte ta stilling til det moralske og moralfilosofiske spørsmålet om hva filosofen bør gjøre.¹⁸⁰

For Adorno kunne en filosofi som fortjente navnet sitt i dag, bare være en filosofi som anerkjente sin ambisjon om å si noe sant, samtidig som den ga opp ambisjonen om at sannheten skulle finnes i et system. Den eneste mulige filosofi for Adorno, er en virksomhet som kontinuerlig viser frem det utilstrekkelige i det som allerede er sagt.

¹⁷⁸ James Klagge og Alfred Nordmann, i Ludwig Wittgenstein, "Lectures on the freedom of the will. Notes by Yorick Smythies.." I *Philosophical Occasions*, red. James C. Klagge og Alfred Nordmann (Indianapolis: Hackett Publishing, 1993), 427.

¹⁷⁹ Ibid., 434.

¹⁸⁰ For en diskusjon av begrep om "uintensjonell sannhet" hos Adorno, se Buck-Moss, *The origin of negative dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute.*, især s. 77-81.

Det er ingen tvil om at også den sene Wittgenstein kunne vært gjenstand for Adornos kritikk. Fordi Adorno anser alle områder av filosofien for å ha moralsk relevans, vil hans kritikk av Wittgenstein ikke bare gjelde på moralfilosofiens område. Adorno gir oss et revolusjonært alternativ til Wittgensteins terapeutiske filosofi, et alternativ som heller ikke forutsetter at filosofiske problemer er løsbare. Dernest gir han oss ressurser for å kritisere det jeg har kalt et lykkeetisk premiss hos Wittgenstein, antakelsen om at det er berettiget å forsøke å fjerne interessen for et plagsomt filosofisk problem.

Samtidig har Adornos egen filosofi begrensninger. Å innskrive en sannhetsambisjon i en negativ dialektikk, er et motsetningsfullt foretagende. Adorno kan ikke gi udelt støtte til sitt eget filosofiske prosjekt uten å komme i konflikt med dette prosjektet. Som vi har sett før, er spørsmålet om hva filosofien skal gjøre i fravær av filosofiske svar, også et filosofisk spørsmål. I sin forelesning "The actuality of philosophy" bemerker han selv at en programerklæring for hans filosofi ikke kan utvikles uten å bli selvmotsigende.¹⁸¹

Adorno håndterer selvmotsigelser dels gjennom eksplisitt å motsi seg selv, ved å fremvise svakheter ved det han selv har sagt, og dels ved å eksemplifisere sin filosofiske metode vel så mye som å beskrive den. Etter "The actuality of philosophy" gir ikke Adorno positive karakteristikk av sin filosofi, men beskriver den gjennom negasjoner og demonstrere den gjennom essay og "modeller". Men som Susan Buck-Moss kommenterer, bærer også Adornos sene filosofering preg av at han selv hadde klare oppfatninger om hvordan filosofi burde bedrives, oppfatninger som kunne gi like systematiske resultater som de filosofiske systemene han kritiserte.¹⁸² Med sin filosofiske praksis nekter Adorno konsekvent filosofien muligheten til å slå seg til ro med en uttalt posisjon. I søket etter en filosofiens rolle i fravær av endelige løsninger, må vi stille spørsmålet: Åpner disse betraktningene opp for å forsvare Wittgenstein mot Adornos innvendinger?

Et forsvar av common sense

Ikke noe sted sier Wittgenstein at det alltid er rett å unngå filosofiske spørsmål. Han har heller ikke sagt at det er verdiløst å gjøre folk mer oppmerksomme på filosofiske problemer. Hva en wittgensteinianer må ta stilling til, er om Wittgensteins holdning til filosofiske problemer vil

¹⁸¹ Adorno, "The actuality of philosophy." 34.

¹⁸² Buck-Moss, *The origin of negative dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute.*, 190.: "When the principle of twelve-tone music technique became 'total', the dynamics of the new music was 'brought to a standstill.' But when the method of negative dialectics became total, philosophy threatened to come to a standstill as well, and the New Left of the 1960s not unjustly criticized Adorno for taking Critical Theory into a dead end. The staticness, the quality of incantation, that he so criticized in [Walter] Benjamin's work was not lacking in his own. Did the perpetual motion of Adorno's arguments go anywhere?"

tendere mot å oppløse verdifulle problemer. Er Adornos forestilling om den nære sammenhengen mellom tankesett og urettferdighet noe en wittgensteinsk filosof evner å ta stilling til?

Som mange før ham, ville Wittgenstein antakeligvis stilt seg delvis uforstående til Adornos filosofi. Wittgenstein ville dog ikke gjort det uten en viss sokratisk ironi. Å forstå hva Adorno mener, vil som oftest bety å akseptere enkelte av påstandene hans. Wittgenstein ville kanskje spørre hva Adorno mener, for eksempel med: ”All deltakelse, all menneskelighet i omgang og medfølelse er bare maske for en stilltiende aksept av umenneskeligheten.”¹⁸³ Mener han at vi skal begynne å kalle menneskelighet for umenneskelighet? Hva forsøker Adorno å oppnå ved å skrive dette?

Wittgenstein må ikke forstås som en optimist som hånlig avviser den melankolske utopisten Adorno. Wittgenstein ga også uttrykk for en utilpasshet i sin tids kultur: ”I often wonder whether my cultural ideal is a new one, i.e. contemporary, or whether it derives from Schumann’s time.”¹⁸⁴ Hva Wittgenstein betviler, er filosofiens evne til å påvirke utviklingen. Han innrømmer menneskene evnen til å bestride Adornos fortolkninger.

Uansett hvilke forbindelser Adorno forsøker å trekke mellom våre liv og den uretten som skjer i verden, vil den wittgensteinske filosofen kunne innvende at vi kan forestille oss det ene uten å forestille oss det andre. Åpenbart har Adorno rett i at det er en *mulig* forbindelse mellom det vi ser som godt og det vi ser som ondt. Vi kan, om vi vil, se veldedighet som en virksomhet som snart mangler rom ”for den menneskelige impulsen, ja, utdelingen er nødvendigvis forbundet med ydmykelse i form av kategorisering, rettferdig bedømmelse, kort sagt med behandlingen av mottakere som objekt.”¹⁸⁵ Vi kan også se veldedighet som en rest av altruisme i mennesket eller som et eksempel på hvor empatisk menneskearten er, som gir ressurser til artsfrender den verken kjenner eller har sett.

Den wittgensteinske filosofien gir her et filosofisk uttrykk for den reaksjonen mange ikke-filosofar har, ikke bare i møte med Adornos filosofi, men også med annen filosofi som forsøker å påvirke dem. De uunngåelige spørsmålene er: Hvorfor skal jeg bruke ordene slik du gjør? Hvordan kan du være sikker på at det er slik jeg bruker ordene eller disse premissene jeg legger til grunn? Til Adornos kritikk av veldedighet kan man svare, i denne ånden, at Adorno har rett i å peke på forskjellen mellom ekte gavegiving og veldedighet, men at denne forskjellen ikke *nødvendigvis* innebærer at vi bør se veldedighet i et negativt lys.

¹⁸³ Adorno, *Minima moralia*, 46. Aforisme nr. 5.

¹⁸⁴ Wittgenstein, *Culture and value*, 2.

¹⁸⁵ Adorno, *Minima moralia*, 64. Aforisme nr. 21.

Wittgenstein ville ikke si at Adornos filosofiske virksomhet er feilslått. Han ville i stedet antyde at den sannhetsambisjonen den har, ikke så mye burde være en ambisjon om sannhet som en ambisjon om at dem han retter seg mot skal kjenne seg igjen i det han skriver. Når Adorno ikke avgrenser sin kritikk til dem som kjenner seg igjen i diagnosene hans, vil hans kritikk virke som en ekstern, ikke en immanent, kritikk i fravær av gjenkjennelse hos den som rammes.

Cavell og skjørheten i kommunikasjonen

Adornos kritikk står overfor den mest sentrale oppgaven til en freudiansk terapi: å få pasienten til å kjenne seg igjen i diagnosen. For terapeuten er fornektelsen av problemene et symptom på den mentale lidelsen, og er selv gjenstand for behandling. Motsatt finner vi hos Adorno en resignasjon i møte med sammenbruddet i kommunikasjonen.¹⁸⁶ I sine essay beveger ikke Adorno seg utenfor rammen av stadig fortolkning av forestillinger og en demonstrasjon av hvordan disse forestillingene er selvmotsigende. Et rom for en ”propedeutisk” argumentasjon for hvorfor han skriver som han skriver, hvor den skeptiske leseren kunne fått drøftet sin mer eller mindre berettigede skepsis til Adornos kritikk, finnes ikke. Den skeptiske leseren sitter da ofte igjen med følelsen av at de begrepene om fremgang, om frihet eller om film som Adorno kritiserer, ikke er de begrepene som leseren selv opererer med.

Enda mer alvorlig enn spørsmålet om folk faktisk kjenner seg igjen i Adornos fortolkninger, er spørsmålet om de burde ha kjent seg igjen. Adorno begynner sitt essay om fritid med å si: ”In reality, neither in their work nor in their consciousness are people freely in charge of themselves.”¹⁸⁷ Hvis noen innvender at, jo, de anser seg for å være så frie som de kan ønske seg å være, vil Adorno svare at de nettopp ikke er “virkelig” frie. Problemet er at han unnlater å gi oss grunner for hvorfor den definisjonen av frihet som han opererer med *i denne konteksten* skal gis forrang fremfor andres frihetsbegrep *i denne konteksten*.

Gjennom sine diskusjoner av “kriterier” hos Wittgenstein har Cavell tematisert menneskers alltid nærliggende mulighet til å forkaste hverandres ordbruk. Med kriterier mener han de forhold som må tilfredsstilles for at vi skal anse det som passende å bruke ordene. Hva Cavell understreker, er at mens vi ikke kan tenke oss et menneske som ikke deler noen kriterier med andre, står vi for hvert ord som brukes, fritt til å forkaste andres kriterier:

¹⁸⁶ Arne Johan Vetlesen gjorde meg oppmerksom på denne forskjellen mellom freudiansk terapi og Adornos filosofi.

¹⁸⁷ Theodor W. Adorno, "Free time," overs. Henry W. Pickford. I *Critical models. Interventions and catchwords* (New York: Columbia University Press, 2005), 167.

”It is exactly as important to Wittgenstein to trace the disappointment with and repudiation of criteria [...] as to trace our attunement in them”.¹⁸⁸ Vår frihet til å forkaste kriterier legger samtidig en begrensning på vår mulighet til å tvinge andre til å akseptere de kriteriene vi mener at er rette. Også i *Tractatus* var Wittgenstein opptatt av denne friheten; den var en viktig grunn til at han utelukket etikk som en filosofisk disiplin i *Tractatus*.¹⁸⁹

Den sene Wittgenstein så samtidig begrensninger ved friheten til å bruke ordene slik vi vil. De kriterier vi opererer med er sjelden tilfeldige. De er en del av det han enkelte steder kaller ”livsform” (FU, § 241). Med det mener han bare at om vi brukte begrepene tilstrekkelig annerledes fra hvordan vi faktisk bruker dem, ville vi ikke lenger være oss selv. I mange tilfeller hvor vi er i tvil om hvordan vi bedømmer noe, om vi skal kalle abort for drap, merker vi at vår begrepsbruk avhenger vel så mye av våre verdier som av hva vi anser som sant og usant. Hvordan vi bruker ordet ”drap,” avhenger ikke så mye av hva som er en plausibel definisjon av ordet, som av hva vi synes er tillatelig og ikke.

Å begrense friheten til å anvende andre kriterier med å henvise til våre egne verdier, bringer oss imidlertid ikke nærmere noen solid plattform som kommunikasjonen kan hvile på:

We understandably do not like our concepts to be based on what matters to us (something Wittgenstein once put by saying ‘Concepts ... are the expression of our interest’ (§570)); it makes our language seem unstable and the instability seems to mean what I have expressed as my being responsible for whatever stability our criteria may have, and I do not want this responsibility; it mars my wish for sublimity.¹⁹⁰

Istedenfor “sublimitet” kunne vi også sagt “objektivitet”. Verken Cavell eller Wittgenstein benekter at det finnes objektive sannheter. De viser oss bare at sannheten antar en annen form enn det vi ofte håper og tror i filosofien. Den behøver ikke å avhenge av at filosofen etablerer kriterier som ikke meningsfullt kan benektes, og dermed er ment å reformere hverdagspråket. Tvert om vil slike forsøk ofte ende i skuffelse for filosofen.

Adornos kritiske filosofi hviler på idéen om at ”all tenkning er identifisering” og på at tenkningen føler skyld fordi denne identifiseringen er en forenkling av sannheten.¹⁹¹ Denne skyldfølelsen er ikke gjenkjennelig for alle; for eksempel fordi de mener at deres tenkning ikke gjør krav på å være noe mer enn en forenkling. Å si noe uimotsigelig er en drøm som rammer filosofer, men ikke så mange andre. Når Adorno kritiserer dagligdagse forestillinger

¹⁸⁸ Stanley Cavell, *Conditions handsome and unhandsome - the constitution of Emersonian perfectionism* (La Salle, IL: Open Court, 1990), 92.

¹⁸⁹ *Tractatus*, § 3.322: “Our use of the same sign to signify two different objects can never indicate a common characteristic of the two, if we use it with two different modes of signification. For the sign, of course, is arbitrary.”

¹⁹⁰ Cavell, *Conditions handsome and unhandsome*, 92.

¹⁹¹ Adorno, *Negative dialectics*, 5.

som om de ga seg ut for å være filosofiske teorier, er det derfor høyst mulig at han kritiserer forestillinger som folk ikke har. Skjørheten i kommunikasjonen mellom filosofen og ikke-filosofen, faren for at filosofens anmodninger og anklager ytres til døve ører, medfører et irrelevansens problem også for Adorno.

Status for debatten

Vi har sett at Wittgenstein nok kan forsvare seg mot en adornosk kritikk, dels ved å påpeke at han aldri har påstått det han er blitt anklaget for å påstå og dels ved – sokratiske – å si at han ikke forstår hva Adorno mener. Forsvaret er kraftfullt, men ikke helt beroligende. Vi unnslipper ikke tanken på at Wittgenstein har bestemt seg for at hans filosofiske metode er uangripelig, og at han kan stille seg uforstående til ethvert forsøk på å angripe den. På én måte var det wittgensteinske tilsvaret rett. Vi kan ikke kritisere posisjonen til én som ikke har en posisjon. På en annen måte var forsvaret forfeilet. En filosof kan kritiseres for mer enn de påstandene han eller hun fremsetter. En filosof kan også kritiseres for den holdningen som oppvises gjennom måten å bedrive filosofi på. For Wittgenstein, har jeg hevdet, bunnet denne holdningen i en antakelse om retten til å søke lykke.

Prisen den sene Wittgenstein betaler for å avstå fra utsagn av typen 'alle filosofiske problemer er meningsløse', er at han gir slipp på deler av sannhetsambisjonen til filosofien. Innenfor hans eget tekstunivers oppleves ikke det som et problem, fordi hans filosofi ikke avhenger å argumentere for en posisjon for å fungere. Fra utsiden aner vi, for eksempel gjennom Adornos briller, at mangelen på eksplisitt stillingtagen er en grunn til å uroe seg. Om Wittgensteins filosofi ikke lar oss besvare spørsmålet: 'Er dette et reelt moralfilosofisk problem, ikke bare et uttrykk for misforstått språkbruk?', vil den ikke kunne vurdere hvorvidt Wittgensteins terapeutiske tilnærming er berettiget eller ikke i et gitt tilfelle. Spørsmålet er ikke bare moralfilosofisk; det er samtidig moralsk, og visker derfor ut den skillelinjen mellom filosofiske problemer og andre problemer som Wittgensteins filosofi hviler på.

Å eksponere Wittgenstein og Adorno for hverandre, har hittil påvist blinde flekker hos dem begge. Mens Wittgenstein altså risikerer å overse den egenverdi som refleksjon over filosofiske problemer kan ha, risikerer Adorno å tale til døve ører fordi han bygger sin kritikk på diagnoser som mange ikke kjenner seg igjen i.

Moralfilosofien var et egnet eksempel på et domene hvor Wittgensteins filosofiske fremgangsmåte ble spesielt problematisk, fordi moralfilosofiske spørsmål ikke enkelt lar seg skille fra moralske spørsmål. Med Adorno kunne vi utvide kritikken til å gjelde også resten av Wittgensteins filosofi, fordi Adorno så ethvert filosofisk problem som et symptom på

undertrykkelse i vårt samfunn. Tildekkingen av de filosofiske problemene er, mente Adorno å vise, en tildekking av reelle problemer. Diskusjonen som er konstruert mellom Wittgenstein og Adorno, har holdt opp to *tilsynelatende* akseptable måter å filosofere på i fravær av filosofiske svar, til tross for de kritiske punkter som er reist mot dem. I del 3 vil jeg vende meg til det opprinnelige spørsmålet om hva filosofien skal gjøre i fravær av filosofiske svar. Hva skal vi si til noen, *for eksempel oss selv*, som hevder at filosofi er en meningsløs aktivitet i fravær av svar på filosofiske spørsmål?

3. Filosofens roller

Når jeg nå vender tilbake til oppgavens problemstilling, vil jeg først søke å få fatt på hva slags filosofisk rolle det er Wittgenstein og Adorno eksemplifiserer. Jeg vil begynne med å diskutere Christoph Demmerlings forening av de to i én form for kritisk filosofi. Mot den bakgrunnen vil jeg presentere en alternativ systematisering av forskjellene og likhetene mellom dem, med vekt på deres 'fremvisninger av mulighet'. Deretter vil jeg videreutvikle idéen om at deres former for svarfri filosofi på hver sin måte møter bestemte farer som legger begrensninger på utsagnet om at de representerer mulige filosofier. Omsider vil jeg undersøke hvordan Wittgensteins og Adornos former for filosofi, til tross for disse farene, er til hjelp i møte med problemet omkring moralfilosofiens rolle.

3.1 Reifiseringskritikk: Demmerling om Wittgenstein og Adorno

Demmerlings mål i boken *Sprache und Verdinglichung* er ikke ubeslektet med mitt mål i denne oppgaven. Han tar fatt i spørsmålet om hva slags filosofi som er mulig i dag. For Demmerling befinner filosofien seg i en krise, der den er kommet i klem mellom naturvitenskapens positivisme, og det han kaller "estetisk fornuftskritikk"¹⁹²: en mistro til at fornuften kan gi oss innsikt i abstrakte sannheter uttrykt på en form som grenser opp til kunstens form. I møte med denne krisen forsvarer Demmerling en lesning av Wittgenstein og Adorno som munner ut i en "språkkritisk anlagt praksisfilosofi"¹⁹³.

Med praksisfilosofi mener Demmerling en type filosofi som står i motsetning til det han kaller bevissthets- eller subjektstilosofi. Felles for all praksisfilosofi er at den betrakter gir menneskelig handling forrang fremfor menneskelig tenkning, og inkluderer hos Demmerling både pragmatisme, eksistensialisme og marxisme. Han plasserer også Wittgensteins og Adornos filosofier i denne kategorien.

På vei mot formuleringen av sin form for kritisk praksisfilosofi tar Demmerling mål av seg til å sette i gang en dialog mellom Wittgenstein og Adorno. Demmerling sentrerer sin sammenlikning omkring det han kaller reifiseringskritikk ("Verdinglichungskritik"), som finner sin opprinnelige form i Marx' fetisjteorem.¹⁹⁴ Han hevder at både Wittgenstein og Adorno utøver en kritikk av vår tendens til å reifisere det som i virkeligheten er sosiale

¹⁹² Demmerling, *Sprache und Verdinglichung*, 13.

¹⁹³ *Ibid.*, 164.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 118.

konstruksjoner. Især, hevder Demmerling, kritiserer de tilløp til å anta at alle begreper viser til eksisterende objekter.

Naturligvis er den sosialfilosofiske dimensjonen ved denne kritikken mer utviklet hos Adorno enn Wittgenstein, men dette forhindrer ham ikke fra å lese den samme kulturkritiske innstillingen inn i dem begge. De to forblir i hans lesning komplementære: "Adorno entwickelt die Sprachkritik als Verdinglichungskritik, Wittgenstein formuliert die Verdinglichungskritik in erster Linie sprachkritisch."¹⁹⁵ Forskjellen mellom dem er en forskjell i ettertrykk, ikke en forskjell i grunnleggende innstilling til håndtering av de filosofiske problemene.

Forskjellen mellom Demmerlings lesning av Wittgenstein og den jeg har presentert i oppgaven er at Demmerling anser Wittgensteins kritikk for også å ramme tenkning utenfor filosofien:

Die Reichweite der Verzerrungen und Deformationen, die sich aus einem falschen Verständnis unserer Sprache ergeben, ist groß. Die therapeutische Funktion der Sprachkritik betrifft keineswegs nur die Philosophen, auch das 'alltägliche Bewußtsein' ist der Macht der Sprache unterlegen.¹⁹⁶

Begrunnelsen som Demmerling gir for å lese Wittgenstein som kritiker av normal språkbruk, er en henvisning til FU, § 109, hvor Wittgenstein sier at filosofien er en kamp mot forheksingen av vår forstand.

Det han unnlater å ta med i betraktning er at Wittgenstein her snakker om forheksing i tilknytning til problemer innenfor filosofien. Stikk i strid med hva Demmerling argumenterer for er det et gjennomgangstema hos Wittgenstein at filosofien ikke griper inn i hverdagsspråket.¹⁹⁷ Som sagt er det ikke enkelt å trekke en grense mellom filosofisk og ikke-filosofisk språkbruk. Likevel, for Wittgenstein blir dette som forskjellen mellom klinisk og subklinisk symptomnivå: Så lenge vårt språk ikke plager oss, så lenge det ikke leder oss til å stille spørsmål som vi er ute av stand til å besvare, har ikke Wittgenstein, med sin terapeutiske filosofi, noe han vil fortelle oss.

Demmerlings Marx-inspirerte lesning av Wittgenstein innebærer også at han gir en overdrevent sentral plass til Wittgensteins reifiseringskritikk. Det er tvilsomt om Wittgenstein anså at forestillingen om at alle ord fungerer som navn er "nicht nur eine Hauptquelle philosophischer Probleme, sondern sie bilden auch die Wurzel vieler das Menschliche Leben

¹⁹⁵ Ibid., 117.

¹⁹⁶ Ibid., 69.

¹⁹⁷ Jf. FU, § 124: "Philosophy may in no way interfere with the actual use of language; it can in the end only describe it."

betreffender falscher Vortellungen im allgemeinen".¹⁹⁸ Én ting er at Wittgenstein ikke sa stort om i hvilken grad filosofiske idéer var rot til feilaktige forestillinger utenfor filosofien. Noe annet er at "navneteorien" om språk ikke bare er en av flere filosofiske idéer som Wittgenstein går til angrep på. Rett nok er de berømte åpningsparagrafene i FU viet en kritikk av en naiv versjon av denne teorien, men hans undersøkelser av fenomener som privatspråk, viten og forståelse er ikke simpelthen en kritikk av forestillingen om at det svarer et objekt til betydningen av hvert ord.

Jeg mener ikke å bestride Demmerlings tanke om at det foreligger en "strukturellhet"¹⁹⁹ mellom Wittgensteins og Adornos former for kritikk. Derimot mener jeg at fokuset hos Demmerling på denne spesielle strukturellheten – reifiseringskritikk –lar han overse hvordan gjenstandene, og målene, for deres kritikk er forskjellige. I tilfellene Wittgenstein og Adorno bunner forskjellen i en ulik innstilling til hva de filosofiske problemene er symptomer på.

3.2 Det nødvendige og det kontingente

Innledningsvis stilte jeg opp to utfordringer for en filosofi som ikke antar at filosofiske spørsmål kan gis et endelig svar. For det første: Hvordan skal fremgang oppnås i fravær av svar? For det andre: Hvordan skal et metafilosofisk program for filosofisk fremgang kunne artikuleres uten at man derved hevder å ha løst et filosofisk problem, nemlig "Hvordan bedrive filosofi?" Adorno og Wittgenstein *svarer* ikke på det første spørsmålet. De presenterer ikke noen argumenter for hvordan filosofi skal oppnå fremgang. De praktiserer sine filosofier, for derved å implisere at selv om de ikke vet alle måter som filosofien kan oppnå fremgang på, vet de i alle fall én. De eksemplifiserer, mer enn forklarer, sine former for filosofi.

Forskjellene mellom disse to måtene å filosofere på er tallrike, men det at de begge er utviklet som respons på den samme svarløsheten i filosofien gir grunn til å se etter fundamentale likhetstrekk. Det må være noe de gjør felles, som lar dem omgå svarløsheten som problem for filosofien, og som kan fortelle oss noe om hvordan vi selv kan håndtere dette problemet. Det fellestrekket jeg ønsker å gripe fatt i er å beskrive som deres *fremvisning av oversette muligheter*.

Å fremvise muligheter for Wittgenstein og Adorno betyr å presentere et scenario som et alternativ til et annet og antatt nødvendig scenario, hvor dette første scenarioet umiddelbart

¹⁹⁸ Demmerling, *Sprache und Verdinglichung*, 119.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 118.

gjenkjennes som mulig. Effekten av å gjenkjenne dette alternative scenarioet som mulig er at det antatt nødvendige scenarioet ikke lenger fremstår som nødvendig. Heri ligger kjernen til filosofisk fremgang for Wittgenstein og Adorno.

Deres fremvisning av muligheter er normalt ikke en løsning på filosofiske problemer. Mulighet og nødvendighet alltid er en eller annen *type* modalitet, det vil si en eller annen *type* mulighet og nødvendighet. I forbindelse med presentasjonen av Wittgenstein snakket jeg om logiske, grammatikalske og kjemiske modaliteter. Det som er kjemisk nødvendig er for eksempel ikke alltid logisk nødvendig.

Fremvisning av mulighet eller nødvendighet er på den måten selv kondisjonal hos de to. Når Adorno sier at et samfunn hvor urettferdigheten ikke lenger finnes er mulig, bruker han konseptualiserbarhet som kriterium for mulighet. Et slikt samfunn kan beskrives, negativt, ved å kontrastere det med vårt eget samfunn. Wellmer innvender at dette samfunnet ikke kan bli en realitet, fordi vi ikke kan forestille oss det.²⁰⁰ Innvendingen fra Wellmer retter seg på samme tid mot Adornos påstand om mulighet og mot bruken av den modaliteten Adorno benytter seg av – konseptualiserbarhet.

Hvordan kan det ha seg at Wittgenstein og Adorno gir verdifulle bidrag i form av mulighetsfremvisninger, dersom konstateringer av mulighet og nødvendighet aldri er endelige? De kan gjøre det nettopp slik Wellmer gjør det mot Adorno, ved å utfordre den modaliteten som er anvendt. Anmodningen de kommer med, er en anmodning om å betrakte nødvendigheten av en påstand fra et nytt modalt perspektiv, og se om man fremdeles ser påstanden som nødvendig.

Denne anmodningen er og blir skjør hos Wittgenstein og Adorno. Fordi de sjelden eller aldri gir argumenter for at det perspektivet de selv foreslår er det beste, er Adorno likesom Wittgenstein i enda større grad enn hos andre filosofer avhengig av noe hos den andre som jeg ikke kan spesifiseres bedre enn som en *aksept for at den muligheten de fremviser er en relevant mulighet*. Som det kom frem i diskusjonen av James Edwards' bidrag i del 1.2., nytter det ikke å si at det alltid er mulig å se en sak fra flere sider. Hva som er logisk mulig, er for eksempel ikke relevant i alle diskusjoner. Sansen for hvilke muligheter som er relevante, og hvordan de best skal fremstilles, er en del av Wittgenstein og Adornos filosofiske dyktighet og følsomhet – den typen dyktighet og følsomhet som kan få oss til å sette pris på én filosof, og neglisjere en annen. Faren for å bli neglisjert er utvilsomt ikke bare

²⁰⁰ Wellmer, "Metaphysics at the moment of its fall." 191.

en fare, men en realitet for Wittgenstein og Adorno. Det er faren for å bli neglisjert, og neglisjert i stor skala, som utgjør irrelevansens problem.

I det jeg har sagt om mulighetsfremvisning så langt, kunne man få inntrykk av at Wittgenstein og Adorno var nærmest like. Dette er åpenbart ikke tilfellet. En i det henseende instruktiv illustrasjon på hvordan mulighetsfremvisningen tar form i Wittgensteins og Adornos tekster får vi ved å sammenlikne en passasje fra *Opplysningens dialektikk* med en passasje fra *Remarks on Frazer's Golden Bough*.

Liten ekskurs

George Frazers verk *The Golden Bough* verk er en omfattende studie i religion og mytologi, som Wittgenstein leste første gang i 1931.²⁰¹ Det Wittgenstein reagerte på hos Frazer, var hans tendens til å forklare religiøs praksis i såkalt primitive kulturer på en måte som overdrev forskjellene mellom disse kulturene og vår egen kultur. Wittgensteins kommentarer er ofte sammenlikninger av de "primitive" praksisene med våre egne, for å demonstrere likheten mellom kulturene. Ett sted bruker han praksisen med å brenne et representativt objekt, når man egentlig ønsker å skade en person ("in Effigie verbrennen"):

Burning in effigy. Kissing the picture of one's beloved. That is *obviously not* based on the belief that it will have some specific effect on the object which the picture represents. It aims at satisfaction and achieves it. Or rather: it *aims* at nothing at all; we just behave this way and then we feel satisfied. One could also kiss the name of one's beloved, and here it would be clear that the name was being used as a substitute. The same savage, who stabs the picture of his enemy apparently in order to kill him, really builds his hut out of wood and carves his arrow skillfully and not in effigy.²⁰²

Wittgensteins poeng er at den 'primitive' atferden ikke *nødvendigvis* skal ses som vesensforskjellig fra vår egen. Også vi gjør handlinger mot representasjoner av objekter som er rettet mot det egentlige objektet, slik som å kysse et bilde av noen vi elsker eller å kaste darpiler på bilde av noen vi misliker. På overflaten minner flere av Wittgensteins bemerkninger til Frazers bok om Adorno og Horkheimers sammenstillinger av eldre og samtidig kultur i *Opplysningens dialektikk*. Horkheimer og Adorno skriver for eksempel:

²⁰¹ Ludwig Wittgenstein, "Remarks on Frazer's *Golden Bough*," overs. John Beversluis. I *Philosophical Occasions, 1912-1951*, red. James C. Klagge og Alfred Nordmann (Indianapolis: Hackett Publishing, 1993). Første del av Wittgensteins kommentarer stammer fra en lesning av det første av i alt tolv bind, som opprinnelig utkom i 1890. Den andre gruppen bemerkninger forfattet Wittgenstein etter å ha fått tak i en forkortet versjon av verket. (James Klagge og Alfred Nordmann, i Wittgenstein, "Remarks on Frazer's *Golden Bough*." 115.) En nyere utgave av den forkortede versjonen er James George Frazer, *The golden bough: A study in magic and religion. A new abridgement from the second and third editions.*, red. Robert Fraser (Oxford: Oxford University Press, 1995).

²⁰² Wittgenstein, "Remarks on Frazer's *Golden Bough*." 123.

In magic there is specific representation. What happens to the enemy's spear, hair or name, also happens to the individual; the sacrificial animal is massacred instead of the god. Substitution in the course of sacrifice marks a step toward discursive logic. Even though the hind offered up for the daughter, and the lamb for the first-born, still had to have specific qualities, they already represented the species. They already exhibited the non-specificity of the example.²⁰³

Å se på det man ofrer, for eksempel et lam, som en mer eller mindre tilfeldig valgt representant for sin art, er å se bort fra det særegne ved enkeltdyret, mener Adorno og Horkheimer. Individet identifiseres dermed med sin gruppe, og objektet identifiseres med sitt begrep, argumenterer de. I eldre religiøs praksis oppvises allerede trekk vi assosierer med vitenskapelig tenkning.

I utdragene oppviser Wittgenstein og Adorno en felles taktikk, kunne man si. Begge tekster eksemplifiserer hvordan forfatterne forsøker å vise det som av andre er blitt sett som *nødvendigvis* forskjellig, som noe som *kan* anses for å være nært beslektet. Åpenbart forsøker de ikke å vise at fortidens og samtidens ritualer er identiske. Lite kunne vært fjernere fra deres filosofiske temperament.²⁰⁴ Målet deres er i første omgang å vise at påstander om at vår moderne kultur er helt forskjellig fra tidligere kulturer, ikke presenterer et fullstendig bilde. Det finnes andre mulige og rimelige betraktningssett.

Forskjellen mellom Wittgenstein og Adorno blir aller mest tydelig når vi studerer konteksten for utdragene. Wittgensteins bemerkninger til Frazers bok, som hans bemerkninger i andre verker, står i en svært løs forbindelse til hverandre. Det er som om han alltid beveger seg et stykke ut fra gravitasjonsfeltet, for så å slippe seg tilbake og begynne på ny. Ofte er det ikke slik at den følgende paragrafen eller avsnittet forholder seg til den foregående på annen måte en viss tematisk beslektethet.

Adorno, derimot, følger tankens gang videre til problemet som oppstår i kjølvannet av et annet. For ham slutter ikke det filosofiske problemet når den kritiske tanken er artikulert, fordi denne artikuleringen blir selv gjenstand for kritikk. Umiddelbart etter å ha sagt at det ofrede dyret er redusert til en representant for sin art, sier Adorno og Horkheimer: "But the holiness of the *hic et nunc*, the uniqueness of the chosen one into which the representative enters, radically marks it off, and makes it unfit for exchange. Science prepares the end of this

²⁰³ Horkheimer og Adorno, *Dialectic of enlightenment*, 10.

²⁰⁴ Wittgenstein sa for eksempel, noe som vitner om et åndelige slektskap med Adorno: "Hegel seems to me to be always wanting to say that things which look different are really the same. Whereas my interests is in shewing that things which look the same are really different. I was thinking of using as a motto for my book a quotation from *King Lear*: 'I'll teach you differences'". Gjengitt i Maurice O'Connor Drury, "Conversations with Wittgenstein." I *Ludwig Wittgenstein - Personal recollections*, red. Rush Rhees (Oxford: Basil Blackwell, 1981), 171. Boken Wittgenstein snakker om, er FU.

state of affairs. In science there is no specific representation”.²⁰⁵ Likheten mellom ofringen og den vitenskapelige klassifikasjonen negeres ved å si at den vitenskapelige tankegangen i enda større grad enn den mytiske reduserer enkeltindividet til et medlem av en klasse. Adorno fester ikke større tillit til følelsen av at et problem er “fullstendig forsvunnet” (FU, § 133) enn Wittgenstein fester til troen på at en sosialfilosofisk fortolkning er det vi behøver for en gang å kunne løse problemene.

Utopier

Fordi Adornos tanker på denne måten beveger seg fra pol til pol, karakteriserer Wellmer hans filosofi som en ”negativ variasjon over en hegeliensk dialektikk.”²⁰⁶ Adornos dialektikk er negativ fordi hans ”anti-system” aldri tilskriver seg selv noen fremgang, i form av økt selvbevissthet eller frihetsbevissthet som hos Hegel. Samtidig er den umiskjennelig hegeliensk fordi det han kritiserer aldri fremstilles som helt forfeilet. Den har alltid noe sant ved seg, som nødvendigjør en negasjon også av kritikken.

Wittgensteins dialektikk, sier Wellmer, er sokratisk.²⁰⁷ Den tilkjenner ikke antagonist i teksten annet enn forvirring. Når forvirringen ikke lenger melder seg, er det enkelte problemet avsluttet – i det minste for denne gang. I Wittgensteins sokratiske terapi kan man forestille seg øyeblikk filosofisk lykke, når man har fått bukt med problemene. Adornos revolusjonære alternativ forblir en ”sørgmodig vitenskap.”²⁰⁸

De systematiske forskjellene mellom Wittgensteins og Adornos tekster viser at begrepet om en mulighetsfremvisende filosofi rommer et vidt spekter av former for filosofi. De systematiske ulikhetene mellom Wittgensteins og Adornos tekster må forstås i lys av deres mål i filosofien. Det er nettopp i sammenslåingen av overordnet struktur, på den ene siden, og objekt for kritikk, på den andre, at jeg mener Demmerling trår særlig feil med sin forening av Wittgenstein og Adorno i en reifiseringskritikk. Ser man på den overordnede formen til Demmerlings reifiseringskritikk handler den, som det jeg kaller mulighetsfremvisende filosofi, om å undergrave betraktningmåter som etableres som nødvendige. Til forskjell fra likheten som jeg beskriver her har hans begrep om reifiseringskritikk også et *gitt* objekt for kritikk, nemlig vår tids samfunn. Hans påstand om at både Wittgenstein og Adorno bedriver slik reifiseringskritikk tilslører dermed forskjeller i deres innstillinger til filosofiens rolle.

²⁰⁵ Horkheimer og Adorno, *Dialectic of enlightenment*, 10.

²⁰⁶ Wellmer, "Ludwig Wittgenstein." 245.

²⁰⁷ Ibid., 244.

²⁰⁸ Adorno, *Minima moralia*, 33.

Adorno oppviser det jeg har kalt en revolusjonær innstilling. Muligheten som forespeiles er det tenkte resultatet av kulturell endring på samfunnsplan, ikke et resultat som mennesker oppnår alene. Adornos måte å demonstrere muligheter på, er ved å vise at konkrete tilløp til å utelukke muligheter på, er utilfredsstillende:

Ever since the seventeenth century, freedom had been defined as all great philosophy's most private concern. Philosophy had an unexpressed mandate from the bourgeoisie to find transparent grounds for freedom. But that concern is antagonistic in itself. It goes against the old oppression and promotes the new one, the one that hides in the principle of rationality itself. One seeks a common formula for freedom and oppression, ceding freedom to the rationality that restricts it, and removing it from empiricism in which one does not even want to see it realized."²⁰⁹

Adornos mål her er å yte motstand mot idéen om at den virkelige menneskelige friheten nødvendigvis er tankens frihet. Han viser hvordan denne idéen om frihet kan bidra til å fremme sin motsetning: undertrykkelse. Hvis mennesker er tilfreds med indre frihet, blir de samtidig sårbare for å akseptere innskrenkninger i sin handlingsfrihet. Den iboende selvmotsigelsen i dette frihetsbegrepet, åpner opp for å forestille seg en annen mulig frihet, befridd for selvmotsigelser. Adorno søker å endre den modaliteten vi betrakter fri vilje gjennom.

Med å fremstille det nødvendige som kontingent, eller det umulige som mulig, prøver altså ikke Adorno simpelthen å gi folk håp om en bedre fremtid. Vel så mye skal de alternative mulighetene forhindre oss fra å tro at vi ikke kan forandre urettferdighet, og dermed forhindre at vi slår oss til ro med den. Adorno demonstrer disse mulighetene ikke så mye ved å si at samfunnet kan forandres, som ved å vise at våre begreper bærer i seg selvmotsigelser. I Adornos essay fremstår frihet som enda en form for undertrykkelse, vitenskap som enda en ny guddom²¹⁰ og fremgang som mulig bare i kontinuerlig motsetning til historiens gang.²¹¹ Innbakt i motsetningene er samtidig et løfte om et bedre samfunn, slik skyggene i Platons hule bærer løfte om flammene, og solen, bak oss. Vissheten om bedre muligheter, representert ved en samfunnsutopi fri for motsigelser, skal hindre oss fra å slå oss til ro med det vi har. Det er håpet om at filosofisk kritikk kan bidra til reell forandring som gjør Adornos innstilling til de filosofiske problemene revolusjonær.

²⁰⁹ Adorno, *Negative dialectics*, 214.

²¹⁰ Horkheimer og Adorno, *Dialectic of enlightenment*, 9.

²¹¹ Theodor W. Adorno, "Progress," overs. Henry W. Pickford. I *Critical models. Interventions and catchwords*. (New York: Columbia University Press, 2005).

Wittgensteins påpeking av uoppdagede muligheter tar en annen form, og har et annet formål. Bakteppet for hans filosofiske bemerkninger og undersøkelser er en *personlig utopi*, som minner en om hva Verdens Helseorganisasjon definerer som god helse: en tilstand av fullstendig fysisk, mental og sosial velvære.²¹² Hans terapeutiske fremgangsmåte tar sikte på å bryte ned vår tro på at de filosofiske problemene er reelle problemer. Wittgenstein forsøker å gjøre oss oppmerksomme på hvordan de filosofiske problemene oppstår i en tilstand av uklarhet, og en uklarhet som ikke ligger nedfelt i normalspråket, men som er et resultat av vår egen forvirrede filosofering.

Arbeidet med å forflytte problemer fra å være objektive til å være subjektive, er et arbeid med å forflytte antakelser fra det nødvendige til det kontingente. Ofte består arbeidet i å gjøre oss mindre sikre på hva vi mente, når vi sa at noe må være slik eller slik. Både i *Tractatus* og i FU er en sentral idé at vi kan tro vi vet hva vi mener med setninger, men når vi ser nærmere etter, blir vi plutselig usikre:

'I have n friends and $n^2 + 2n + 2 = 0$ ' Does this sentence make sense? This cannot be seen immediately. This example shews [sic] how it is that something can look like a sentence which we understand and yet yield no sense. (This throws light on the concepts 'understanding' and 'meaning')." (FU, §513).²¹³

For eksempel kan en skeptisistisk filosof si at vi alltid er i stand til å betvile en annens mentale tilstand. Da svarer Wittgenstein: "Just try – in a real case – to doubt someone else's fear or pain." (FU, § 303) Naturligvis tar vi av og til feil av hva andre føler, men antakelsen om at tvil er noe vi har fullstendig viljeskontroll over, er, sier Wittgenstein, en filosofisk overforenkling. Igjen er det visselig anledning til å definere tvil på en måte som gir mening til utsagnet: 'Jeg står alltid fri til å betvile en annens smerte.' Wittgenstein forsøker bare å få oss til å innse at den definisjonen er ikke er enerådende. Hvis spørsmålet blir et rent definisjonsspørsmål, er utsagnet 'Jeg kan ikke alltid betvile en annens smerte' like gjerne sant som utsagnet 'Jeg kan alltid betvile en annens smerte'.

Ved å "bringe orde tilbake fra deres metafysiske til deres dagligdagse bruk" (FU, §116), er Wittgensteins mål å vise oss at de antakelsene vi gjorde om eksempelvis tvil, bare angikk én av flere mulige måter å se på tvil på. Selv om vi i én forstand kan tvile på en annens smerte, fordi vi kan tenke oss at personen ikke har smerte, er det ikke nødvendig å betrakte tvil som noe vi kan kontrollere med tankene.

²¹² World Health Organization, *Constitution of the World Health Organization*. 2005, http://www.who.int/governance/eb/who_constitution_en.pdf. (7. desember 2008).

²¹³ Det finnes ingen naturlige tall som tilfredsstillere likningen, siden $n = -1 + \sqrt{-1}$.

Fra et felles utgangspunkt i uløseligheten av filosofiske problemer utvikler Wittgenstein og Adorno altså filosofiske praksiser som består i det jeg har kalt demonstrasjon av mulighet. Deres bare delvis uttalte fortolkning av, eller intuisjon om, opprinnelsen til uløseligheten, gir seg uttrykk i de motsatte bevegelsene som deres respektive filosofier utgjør. Skjematisk kan denne relasjonen fremstilles som nedenfor.

	Fortolkning av de filosofiske problemene	Metode	Utopisk mål
Wittgensteinsk filosofi	Misforståtte problemer, forvirring omkring hva som er nødvendig	Terapeutisk: Vise at problemene bunner i uberettigede antakelser om nødvendighet	Personlig utopi: En tilstand befridd fra filosofiske problemer
Adornosk filosofi	Urett som antas av kulturen å være unngåelig	Revolusjonær: Vise at urettferdigheten bærer i seg selvmotsigelser, og ikke kan bevises å være stabil og nødvendig	Kulturell utopi: Et rettferdig samfunn

Merk at de karakteristikene jeg gir av Wittgensteins og Adornos posisjoner, er beskrivelser av underliggende intuisjoner for deres filosofiske virksomheter. Deres filosofiske virksomheter behøver ikke disse intuisjonene for å legitimeres, men for å motiveres. Adorno og Wittgenstein skriver ikke at de mener hva jeg skisserer her, men skriver *som om* de mente det. Nettopp fordi de eksemplifiserer, heller enn begrunner, en filosofi, er en systematisk representasjon av deres filosofier bare mulig fra utsiden. Fremstillingen kan beskrive hvordan de skriker frem, men ikke fortelle hvordan de bør skride frem.

Ved å presse forholdet mellom Wittgenstein og Adorno inn i en systematisk form, ønsket jeg å tydeliggjøre hvordan deres to filosofier på ett nivå fremstår som inkommensurable. Selv om de deler en skepsis til endelige filosofiske løsninger, har de to ulike mål med sin filosofiske aktivitet som ikke lar seg vurdere opp mot hverandre uten at vi bringer inn en annen standard: For å vurdere dem behøver vi et syn på hva slags mål filosofen bør ha.

En vurdering av legitimiteten til målene bak deres filosofiske aktiviteter er avgjørende for legitimiteten til de respektive aktivitetene. Vurderingen blir viktig for hvordan man kan knytte Wittgenstein og Adorno til avsluttende behandling av oppgavens problemstilling, fordi legitimitet er én modalitet gjennom hvilken vi kan se filosofiske virksomheter. Om de to ikke

viser oss moralsk akseptable former for filosofi, har de heller ikke hjulpet oss med å finne former for filosofi som *i moralsk forstand* er mulige i fravær av løsninger på filosofiske spørsmål. På tampen av oppgaven må vi følgelig bevege oss inn i en diskurs om hvilke former for filosofi som en filosof kan tillate seg å bedrive – en drøfting av *filosofens* moral.

3.3 Irrelevans og umoral

Spørsmålet om hva slags mål filosofen legitimt kan sette seg, er et på samme tid et moralsk, moralfilosofisk og metafilosofisk spørsmål. Det minner oss om at disse tre områdene ikke er atskilte, men delvis overlappende. Det er ingenting i veien for å mene at ens beskjeftigelse med mange filosofiske spørsmål, og endog enkelte moralfilosofiske spørsmål, er praktisk talt moralsk nøytral. Hvorvidt man leser Leibniz eller Descartes, Moore eller Schlick, er ikke nødvendigvis noe å vurdere fra et moralsk perspektiv. Derimot har hvilke mål man setter seg i filosofien så store konsekvenser, ikke minst for yrkesfilosofer, at en moralsk refleksjon over hvorfor man vier tid til filosofisk arbeid blir meningsfull.

Refleksjonens meningsfullhet til tross: Selve idéen om at det skulle finnes en filosofens moral, kan virke fremmed på den som anser filosofien for å mangle svar. Faktisk behøver vi ikke å bevege oss langt ut i filosofihistorien for å finne et eksempel som gir grunn for en refleksjon om en filosofens moral. Filosofenes urfigur Sokrates var ikke bare blant de første til å reise spørsmålet om filosofiske problemer i det hele tatt kunne løses. Han mente også at selv i fravær av å gi svar, kan filosofisk aktivitet ha konsekvenser som kan vurderes moralsk, og endog, i Sokrates' tilfelle, rettslig.

Én konsekvens av å bli utsatt for den sokratiske praksisen, er ervervelsen av en form for ydmykhet. At selv denne ydmykheten av og til er kontroversiell, ser vi ved å vende tilbake til en dialog jeg snakket om i innledningen, nemlig *Menon*. Én av tittelfigurens replikker til Sokrates lyder:

If I may be flippant, I think that not only in outward appearance but in other respects as well you are exactly like the flat sting ray that one meets in the sea. Whenever anyone comes into contact with it, it numbs him, and that is the sort of thing that you seem to be doing to me now. My mind and my lips are literally numb, and I have nothing to reply to you. Yet I have spoken about virtue hundreds of times, held forth often on the subject in front of large audiences, and very well too, or so I thought. Now, I can't even say what it is.²¹⁴

Sammenlikningen mellom Sokrates og piggrokken er vel så mye et tegn på Menons ydmykelse som på Menons ervervede ydmykhet. Lesere av dialogen vil uansett si seg enige i

²¹⁴ Platon, "Meno." 79e-80b.

at ydmykelsen er fortjent, og tjener et pedagogisk mål. Samtidig viser nettopp vårt behov for å vurdere hvorvidt ydmykelsen var fortjent, at en moralsk rettferdiggjøring av Sokrates' praksis er påkrevd. Når en rettferdiggjøring er påkrevd, er det samtidig tenkelig at den ikke skulle være tilstrekkelig, og at aktiviteten skulle ha vært umoralsk.

Utdraget fra *Menon* avdekker en fare ved filosofisk aktivitet. Likesom all praksis er filosofisk praksis gjenstand for moralsk bedømmelse. Jo større piggrokkens forhåpentligvis gunstige effekt er, jo større er dens ugjerning dersom lammelsen skulle vise seg å være av det uheldige slaget. Mulighet for gevinst og fare for skade følger hverandre, også for de sokratiske, wittgensteinske eller adornoske filosofier som ikke ser filosofisk teoribygging som sin oppgave.

I "The availability of Wittgenstein's later philosophy" skriver Cavell om Wittgensteins stil:

Such writing has its risks: not merely the familiar ones of inconsistency, unclarity, empirical falsehood, unwarranted generalization, but also of personal confusion, with its attendant dishonesties, and of the tyranny which subjects the world to one's personal problems. The assessment of such failures will exact criticism at which we are unpracticed.²¹⁵

Tidligere i oppgaven, særlig i del 2.2, forsøkte jeg å berede grunnen for slik kritikk som vi er "uøvet i". Under drøftingen av forholdet mellom Wittgensteins filosofi og moralfilosofien fremkom det to farer for hans filosofi. Jeg kalte disse farene irrelevansens og umoralens problem. Med irrelevansens problem mente jeg faren for at ens diskurspartnere ikke vil anse ens ytringer for å være relevante for de problemene de strever med. Med umoralens problem mente jeg faren for at hans mål i filosofien ikke er moralsk.

I Adorno hevdet jeg videre å ha funnet en filosof egnet til å forsterke kritikken av Wittgensteins terapeutiske innstilling til filosofien. I del 2.2. argumenterte jeg for at Adorno ga oss ressurser for å kritisere det lykkeetiske premisset hos Wittgenstein også utenfor moralfilosofien. Adorno bestreber seg på å minne oss på at det ikke alltid er berettiget å søke sjelefred. Imidlertid skimtet vi også hos Adorno faren for å bli irrelevant. Hans tekster bygger på fortolkninger av gjenstanden for kritikk. Når den som kritiseres ikke kjenner seg igjen i kritikken som Adorno fremmer, bryter kommunikasjonen mellom kritikerens og den kritiserte sammen.

Nå som jeg har brakt opp igjen distinksjonen, vil jeg først få hevde at skillet mellom irrelevant og umoral ikke er absolutt. Wittgenstein så av og til ut til å akseptere at hans

²¹⁵ Cavell, "The availability of Wittgenstein's later philosophy." 71.

filosofi ikke ville bli forstått av mange.²¹⁶ Hvis han, og Adorno, uten å mukke aksepterte faren for å bli irrelevant, reises på ny spørsmålet om hva slags legitime mål vi kan ha for å filosofere.

For selv om de ikke skulle ønske å øve innflytelse på mange andre, har til og med denne tilbaketrekningen konsekvenser vi kan vurdere moralsk. Om ikke på andre måter, så fordi de *unnlater* å argumentere for sin filosofis relevans der de kunne gjort det. Villet, så vel som ufrivillig, esoterisme er praksis det følger et ansvar med og praksis vi evner å bedømme. Spørsmålet om hvilke mål for filosofisk aktivitet som er legitime, involverer en vurdering av hvilke konsekvenser filosofisk aktivitet skal ventes å ha. Både å søke innflytelse som er utenfor ens rekkevidde, søke innflytelse som er moralsk uheldig, og ikke å søke den moralsk gunstige innflytelsen man faktisk kan ha, er kritikk verdig. Filosofens ambisjon om å kommunisere er enda et aspekt ved filosofens mål i filosofien, og dermed enda et aspekt som kan vurderes moralsk. Irrelevansens problem er selv et umoralens problem. Filosofen, som en velmenende piggrokk, balanserer mellom umoralens *mange* avgrunner.

Å forklare hvorfor ens filosofiske praksis er moralsk lastverdig, blir ikke derved en universell fordring til alle filosofer. Å løpe en moralsk risiko, enten den er stor eller liten, er ikke det samme som å begå en moralsk feil. Først når ens kritikere slik har brakt problemet med ens form for filosofi på banen, enten man kaller det et moralfilosofisk, metafilosofisk eller moralsk problem, blir man tvunget i forsvar. Betydningen til denne innsikten er at den muliggjør en kritikk av kritikken. Selv den som neker for å ha påstått noe innenfor filosofien, kan qua menneske holdes moralsk ansvarlig for sine gjerninger qua filosof. Som wittgensteinsk eller adornosk filosof kan man gjøre krav på å frikjennes fra den moralfilosofiske kritikken om å ha forpliktet seg til en artikulert metafilosofisk posisjon. Som wittgensteinsk eller adornosk menneske kan man imidlertid ikke unnslippe dem moralske kritikken av sine filosofiske handlinger uten å rettferdiggjøre dem.

Denne moralske kritikken av deres filosofiske virke kan arte seg på to måter. Noen kunne for det første ha kritisert hele deres filosofiske arbeid for å være umoralisk. Jeg har tidligere nevnt Marcuses anklager mot Wittgenstein, som bestod i nettopp et slik generelt angrep på sistnevntes filosofi. Selv om den forekommer, vil denne typen kritikk oftere komme fra dem med dårlig enn fra dem med god kjennskap til filosofen som angripes, det være seg Adorno eller Wittgenstein. Å mene at en av dem tok *fullstendig* feil om filosofens moral rett og slett ikke særlig plausibelt. Å ta fullstendig feil her, ville innebære å bedrive en

²¹⁶ F.eks i FU, s. ix: "It is not impossible that it should fall to the lot of this work, in its poverty and in the darkness of this time, to bring light into one brain or another--but, of course, it is not likely."

filosofi som ikke under noen omstendigheter var berettiget. Jeg håper å ha vist at selv de sidene ved Wittgensteins og Adornos arbeider som man først reagerer på, virker i det minste *prima fascie* rimelige ved nærmere øyesyn.

En annen form som kritikken kan anta, er som klander av spesielle anvendelser av deres filosofiske metoder. Man kan, som Adorno kunne gjort, anklage Wittgenstein for å glatte over det viktige problemet med fri vilje, eller kan man, som Wittgenstein kunne gjort, anklage Adorno for å overfokusere på de negative sidene ved veldedighet. Slik kritikk vil la oss overskride skillelinjene mellom wittgensteinsk, adornosk og annen filosofi, fordi det med ett er blitt mulig å gi sin støtte til Wittgenstein i ett tilfelle og til Adorno i ett annet.

Opgavene med å formulere og deretter å forsvare seg mot denne mer spesifikke moralske kritikken gjenstår, og det er like liten grunn til å tro at disse enkeltsakene har en generell løsning, som til å tro at moralske dilemmaer for øvrig har en generell løsning. Sammenhengen mellom de moralfilosofiske, eller moralske, utsagnene til Wittgenstein og Adorno og deres syn på legitime oppgaver for filosofen gir en pekepinn for hvordan disse to ville argumentert i møte med en moralsk kritikk av deres filosofiske praksis. Moralfilosofien, eller kanskje heller *de enkelte menneskers moralfilosofier*, kan i den forstand sies å inneha en spesiell metafilosofisk plass i kraft av å medbestemme det filosoferende menneskets filosofiske aktivitet.

Jeg skrev i del 3.2 at for de mulighetsfremmende filosofiene var ikke intuisjonen om hva de filosofiske problemene var et tegn på en legitimering, men en motivasjon for å filosofere på en viss måte. Nå fremkommer det at denne motivasjonen under visse omstendigheter må bli til en minimal moralsk posisjon. For en filosof å ha en minimal moralsk posisjon, betyr at filosofen må, hvis filosofen kritiseres moralsk, gi en begrunnelse for at hans eller hennes form for filosofi er legitim. I denne moralske diskusjonen er det ikke et alternativ å klamre seg til mistanken om at filosofiske problemer ikke kan løses. Vi kan tenke dialektisk ved å "tenke mot vår egen tanke",²¹⁷ men vi kan ikke på samme vis handle mot vår egen handling. Handlingslivet er udialektisk i den forstand at man enten handler eller ikke handler. Om man filosoferer, kan man avkreves et svar på spørsmålet om hvorfor man mener det er det beste man kan gjøre. Om man ikke filosoferer, kan man avkreves et svar på spørsmålet om hvorfor man mener det er best å la være. Filosofen som av prinsipp ikke vil svare på disse spørsmålene, oppviser en dogmatisk taushet.

²¹⁷ Adorno, *Negative dialectics*, 141.

3.4 Spørsmålet om filosofiens rolle

Hva er så filosofiens rolle i fraværet av filosofiske svar? Når jeg anså idéen om at filosofiske problemer ikke kan løses som tilstrekkelig plausibel til å ta den som et premiss for oppgaven, ville det vært underlig om jeg skulle ha gitt meg ut for å ha et svar på *dette* spørsmålet.

Likevel er det jeg har skrevet en behandling av spørsmålet. Hvordan kan det å gi to eksempler på filosofier som ikke forutsetter en løsning på filosofiske spørsmål, være en behandling av spørsmålet om filosofiens rolle? La oss først oppsummere hva som lå i å gi eksempler på filosofier.

De to formene for filosofi som jeg har presentert kjennetegnes, hevdet jeg i del 3.2, ved at de viser frem muligheter. Hvilke muligheter de viser frem, og hva de ønsker å oppnå ved å vise frem disse mulighetene, er forskjellig. Jeg har hevdet at både deres intuisjoner om hva de filosofiske problemene er symptomer på, enten filosofisk forvirring (Wittgenstein) eller samfunnsproblemer (Adorno), og deres moralske tenkning er med på å bestemme hvordan de utformer sine filosofier.

Nettopp moralfilosofi tenkning har jeg viet ekstra stor plass i delen om Wittgenstein. Dette området har vist seg å være spesielt interessant for en filosofi i fravær av endelige løsninger. For det første overlapper de moralfilosofiske spørsmålene i stor grad med spørsmål som stilles utenfor filosofien – moralske spørsmål. De intuisjoner og konklusjoner vi når frem til om moralfilosofiske spørsmål må på en eller annen måte være oversettelige til de eventuelle korresponderende moralske spørsmål og vice versa. For det andre er moralfilosofien et interessant felt fordi det rommer en vurdering av hva filosofen bør gjøre. Selv filosofer som Wittgenstein og Adorno, som vil nekte å forbindes med det vi gjerne kaller en filosofisk posisjon, kan ikke unngå å operere med et uttalt svar på det moralske, og moralfilosofiske, spørsmålet om hvilke former for filosofi som er tillatelige.

Konfrontert med Wittgensteins og Adornos filosofier fremstår det opprinnelige spørsmålet om filosofiens rolle som mindre presserende enn før. Nå ser vi at i det minste noen former for filosofi er mulige i den hypotetiske, men langt fra utenkelige, situasjonen at filosofiske problemer ikke kan antas å være løselige. Noe av motivasjonen bak spørsmålet var at det var vanskelig å forestille seg hvordan man kunne arbeide med spørsmål uten å tro at de kunne besvares. Etter Wittgenstein og Adorno er ikke den situasjonen lenger like vanskelig å forestille seg. Oppgavens problemstilling har i den grad virket *de*aktualisert at jeg stadig har vurdert å reformulere den, som for eksempel 'Er filosofi mulig i fravær av svar?' eller endog 'Beskriv noen roller filosofien kan ha i fravær av svar!'

Det som har hindret meg fra å reformulere problemstillingen, er at en slik endring ville uthviske tegnene på én form for filosofisk fremgang. Den opprinnelige problemstillingen var ikke først og fremst en dårlig problemstilling. Den var derimot en problemstilling som bare virket presserende så lenge jeg hadde en bestemt oppfatning, nemlig at filosofiens oppgave var å gi svar på filosofiske spørsmål. Wittgenstein og Adorno har vist oss andre muligheter: De har vist oss at filosofien kan ha andre verdifulle oppgaver. Å se et filosofisk problem fra deres mulighetsutvidende perspektiv, for så å oppleve at dette filosofiske problemet endres (Adorno) eller forsvinner (Wittgenstein) – i alle fall for denne gang – konstituerer den samme typen filosofisk fremgang som denne oppgaven selv er ment å bevirke.

Er besvarelsen min wittgensteinsk eller adornosk? Jeg har mistet interessen for det opprinnelige spørsmålet, men bare for å fatte interesse for nye spørsmål. Finnes det andre former for legitim filosofi i fravær av svar? Er de moralske problemene med wittgensteinsk eller Adornosk filosofi så store, for eksempel på grunn av deres irrelevans, at de ikke presenterer oss med mulige filosofier allikevel? Disse og andre spørsmål som følger i kjølvannet av denne oppgaven føles nå mer aktuelle – mer *to the point* – enn den opprinnelige problemstillingen. Oppløsningen av det opprinnelige problemet skjer ikke i isolasjon fra andre problemer. Filosofisk bevegelse har funnet sted, slik at oppgaven ikke simpelthen munner ut i en tilbakevending til common sense, lik den tilbakevendingen vi ofte får inntrykk av at Wittgenstein jakter på.²¹⁸ Det er en nær sammenheng mellom den fred som måtte være oppnådd med henblikk på oppgavens problemstilling og den nyoppståtte uroen disse spørsmålene er uttrykk for. På den annen side, har jeg hevdet å avdekke etiske farer mer enn etiske overtramp. Bevegelsen som har funnet seg skiller seg i så måte fra Adornos negative dialektikk.

Følgelig finnes det andre måter å drive mulighetsfremvisende filosofi på enn hva Wittgenstein og Adorno gjør. Jeg har allerede nevnt Thomas Aquinas i denne oppgaven og hans behandling av spørsmålet om verdens uendelighet. Mulighetsfremvisning er endog ikke noe som utelukkende foregår i filosofien. Det var for eksempel det Martin Luther King Jr. gjorde bruk av under nobelprisutdelingen i 1964, med ordene: "I refuse to accept the view that mankind is so tragically bound to the starless midnight of racism and war that the bright daybreak of peace and brotherhood can never become a reality."²¹⁹

²¹⁸ Wittgenstein, *Culture and value*, 44.: "Der Philosoph ist der, der in sich viele Krankheiten des Verstandes heilen muß, ehe er zu den Notionen des gesunden Menschenverstandes kommen kann."

²¹⁹ Martin Luther King Jr., *Nobel Peace Prize acceptance speech*. The Nobel Foundation, 1964, http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1964/king-acceptance.html. (30. august 2008). [Min understrekning]

Å vise frem muligheter dessuten er slett ikke ment å være den eneste måten å drive filosofi på. Som jeg sa i del 3.2, er konstateringer av mulighet hos Wittgenstein og Adorno var ikke endelige, men gjaldt med henblikk på en bestemt type modalitet som var blitt presentert som relevant. Litt av grunnen er at spørsmål om hvorvidt noe er 'mulig' ikke er ett spørsmål, men et knippe av spørsmål: 'Er det logisk mulig?' 'Er det tenkelig?' 'Er det rimelig?' På samme måte blir konstateringen jeg har gjort her, av at deres filosofier er mulige i fravær av filosofiske svar, heller ikke avsluttende. Særlig er det moralske betraktninger som jeg har hevdet at legger begrensninger på deres filosofiske aktivitet. I del 3.3. antydet jeg at spørsmålet om hvorvidt deres filosofier er moralsk mulige nok må besvares med hensyn på det enkelte spørsmål hvor Adornos eller Wittgensteins fremgangsmåter blir forsøkt anvendt.

Om jeg ikke har direkte besvart oppgavens problemstilling, og heller ikke mener å ha gitt ett endelig svar på spørsmålet om Wittgensteins og Adornos filosofier er mulige, kunne man innvende at jeg like fullt har gitt svar på filosofiske spørsmål. Jeg har for eksempel hevdet at Wittgenstein ikke skal tilskrives en moralfilosofi, med unntak av et syn på filosofens moral og at filosofer er moral ansvarlige for måten de filosoferer på.

Til det vil jeg svare at den første typen påstander, som gjelder fortolkningsspørsmål, ikke nødvendigvis er et svar på et filosofisk spørsmål. Hvorvidt man kan oppnå fremgang i forståelsen av hva en gitt filosof mente eller ikke, er ikke noe denne oppgaven lar meg mene noe om. På meg virker simpelthen ikke forholdet mellom fortolkningsspørsmål og deres svar som like problematisk som forholdet mellom det jeg har kalt filosofiske spørsmål og deres svar.

Hva angår den andre typen påstander, som kunne tenkes å være svar på filosofiske spørsmål, er det essensielt at de nettopp ikke kom som svar på slike spørsmål. Vi kunne aldri stilt oss spørsmålet om hvorvidt filosofer er moralsk ansvarlige for sine handlinger, i den forstand at de rimeligvis kan avkreves begrunnelser for dem, fordi svaret så åpenbart er ja. Riktignok er det mulig å stille spørsmål om hvorvidt mennesker generelt har ansvar for sine handlinger, men selv om de ikke, filosofisk sett, skulle være ansvarlige, så er det i så fall ikke den typen ansvar jeg snakker om.

Når jeg sier at filosofer kan underlegges moralsk kritikk for sin måte å filosofere på, mener jeg kun at om man ba en filosof om å begrunne denne måten å filosofere på, ville man ha god grunn til å føle seg dårlig behandlet om filosofien svarte 'Beklager, men jeg har ikke fri vilje'. Poenget er at i den utstrekning det finnes begrunnelsespraksiser i vår kultur, ville ingen finne på å spørre om filosofer har moralsk ansvar. Et annet spørsmål er naturligvis om

påminnelsen av filosofers moralsk ansvar alltid er relevante. Svaret mitt også på det spørsmålet er åpenbart: 'Neppe'.

Situasjonen vi befinner oss i, minner om den situasjonen Wittgenstein mente han befant seg i og som jeg beskrev i omtalen av *Tractatus* i del 1.2: I den grad påstandene mine er svar på filosofiske problemer, er de svar på filosofiske problemer som aldri oppstår fordi vi allerede har løst dem. Vanskelighetene er å finne ut *når* den moralske vurderingen av filosofisk praksis er relevant – en vanskelighet som ikke best er uttrykt som et filosofisk spørsmål, men som et problem som krever det jeg i del 3.2 litt mystisk beskrev som filosofisk sans eller dyktighet.

Uten å vite nøyaktig å vite hva som ligger i Wittgensteins eller Adornos filosofiske dyktighet, og uten å vite om det går an å si så mye om denne dyktigheten, går det fremdeles an å si noe mer om sammenhengen mellom mulighetsfremvisende filosofi og relevansen til en moralsk bedømmelse. For denne formen for filosofi synes nemlig en moralsk kritikk å kunne komme på tale oftere enn for andre former for filosofi. Grunnen er at skillet mellom filosofi og ikke-filosofi er spesielt viktig for denne formen for filosofi, fordi dette skillet trekker opp grensen for når den mulighetsfremvisende filosofen anvender påstandsformen og når den skal avholde seg fra å påstå noe. Innenfor filosofien tar filosofer som Wittgenstein og Adorno på seg en rolle som enten består i ikke påstå noe (Wittgenstein), eller å vise kontinuerlig vilje til å negere det de påstår (Adorno).

Feyerabend kritiserte Wittgenstein for å basere seg på et slikt teoretisk skille mellom filosofisk og ikke-filosofisk språk.²²⁰ I del 1.2 forsvarte jeg Wittgenstein mot denne kritikken ved å henvise til at han aldri påsto at klare skillelinjer lar seg trekke opp mellom filosofi og ikke-filosofi. Imidlertid kan ikke Wittgenstein og Adorno unngå å operere med et skille i praksis mellom filosofi og ikke-filosofi, fordi de i visse sammenhenger inntar en filosofisk holdning til problemet og i andre sammenhenger ikke gjør det. Dette skillet i praksis behøver ikke å begrunnes med at de to områdene av menneskelig aktivitet er vesensforskjellige. Tvert om der det åpenbart at de ofte er ganske like. Imidlertid må praktiseringen av dette skillet mellom når man benytter den filosofiske tilnæringsmåten og når man ikke inntar denne tilnæringsmåten kunne rettferdiggjøres moralsk, både ovenfor seg selv og andre.

En begrunnelse for de handlinger man faktisk foretar seg, i dette tilfellet de filosofiske handlinger, må innebære en stillingtagen, et utsagn om at A, snarere enn B. For en mulighetsfremvisende filosof, som i sin filosofiske rolle forbeholder seg retten til ikke å binde

²²⁰ Feyerabend, "Wittgenstein's Philosophical Investigations."

seg til svar på filosofiske spørsmål, har derfor ikke diskusjonen av moralsk tillatelig tilstrekkelig plass innenfor filosofien. Med et syn på filosofi som et sted hvor man ikke søker løsninger vil denne filosofen bare utenfor filosofien være i stand til å begrunne sine handlinger ovenfor seg selv og andre.

Hvis vår mulighetsfremvisende filosof utenfor filosofien kan stilles til moralsk ansvar for det han gjør innenfor filosofien, kan man lure på hvor mye mening det gir å fastholde et skille mellom hva slags diskurs som er utenfor filosofien og hva slags diskurs som er innenfor filosofien. Da må vi huske at behovet for å trekke dette skillet oppstod fordi Wittgensteins og Adornos stiler skiller deres filosofiske aktivitet fra annen aktivitet. *Vi* er imidlertid ikke nødt til å akseptere deres bruk av begrepet filosofi. En *mulig*, her i betydningen høyst rimelig, bruk av begrepet filosofi vil også romme personlige, moralske diskusjoner om hvordan man bør bedrive filosofi. At måten disse løsningsorienterte diskusjonene foregår på skiller seg fra hvordan Adorno og Wittgenstein opptrer i filosofiske diskusjoner på et problem for deres begrep om hva filosofi er.

Mulighetsfremvisning lar seg denne gang anvende mot de mulighetsfremvisende filosofene. De presses til å delta i en diskusjon hvor det ikke lenger er aktuelt for å unngå å binde seg til løsninger – en diskusjon som i det minste ifølge ett filosofibegrep er en filosofisk diskusjon. Ifølge dette alternative filosofibegrepet har man en minimal moralfilosofisk posisjon simpelthen i kraft av å drive filosofi på én måte snarere enn en annen. Den som innehar en slik minimal moralfilosofisk posisjon behøver ikke argumenter for at denne moralfilosofiske posisjonen er den *endelige* løsningen på spørsmålet om hvordan filosofi bør bedrives. Det han eller hun behøver, er argumenter for hvorfor denne posisjonen utgjør det foreløpig beste svaret på spørsmålet om filosofiens rolle.

Den siste refleksjonen har to konsekvenser for filosofi i fravær av løsninger på filosofiske spørsmål. For det første synes denne formen for filosofi, enten den er mulighetsfremvisende eller ikke, å ligge spesielt åpen for moralsk kritikk av sitt uttalte syn på hvordan filosofi skal bedrives. For det andre finnes det akseptable former for filosofi som ikke søker endelige løsninger på filosofiske spørsmål, her representert ved Wittgenstein og Adorno, men selv ikke disse formene for filosofi kan forsikre seg mot å måtte innta teoretiske posisjoner vedrørende filosofiens rolle. Disse posisjonene vil rimeligvis kunne kalle filosofiske, men aktiviteten med å begrunne og å diskutere dem, skiller seg likevel fra Adornos og Wittgensteins filosofiske aktiviteter. Målet med denne typen diskusjoner er å nå frem til en løsning, det vil si en beslutning.

I essayet "Aesthetic problems of modern philosophy", sammenlikner Cavell filosofiske utsagn med estetiske dommer. I filosofi, som i kunstkritikk, sier han, gjør vi ofte krav på allmenngyldighet uten å ha annet grunnlag for våre krav enn en appell til en felles sans for hva som er sant og usant, bra og dårlig, skriver han. Når vi støtter oss til denne sansen for hva vi alle tenker, er allmenngyldigheten mer et håp enn en kjensgjerning. Jeg har tidligere sitert fra den følgende passusen hos Cavell:

[T]his plural is still first person; it does not, to use Kant's word, 'postulate' that 'we', you and I and he, say and want and imagine and feel and suffer together. If we do not, then the philosopher's remarks are irrelevant to us. Of course he doesn't think they are irrelevant, but the implication is that philosophy, like art, is, and should be, powerless to *prove* its relevance; and that says something about the kind of relevance it wishes to have. All the philosopher, this philosopher can do is to express, as fully as he can, his world, and attract our undivided attention to our own.²²¹

Det som ikke kommer frem hos Cavell, er at begrensningen til filosofer som bare beskriver hvordan problemet ser ut for dem, er selvpålagt. Selv om han skulle ha rett i at filosofien er ute av stand til å bevise sin egen relevans, har han bare rett i den forstand at filosofien er ute av stand til å bevise noe som helst. Å bevise noe i filosofien, hvis uttrykket i det hele tatt har mening, må bety noe annet enn å bevise noe i matematikken. Kanskje er argumentasjon en vel så naturlig ting å bedrive i filosofien. Enten filosofer er i stand til å bevise sin relevans eller ikke, er de uansett i stand til å argumentere for den. Velger de bort den tradisjonelle argumentasjonens form, slik Wittgenstein og Adorno gjorde, er dette et valg filosofen gjør som han kan kritiseres moralsk for. Av og til vil muligheten for moralsk kritikk være fullstendig på siden, som når noen leser Leibniz istedenfor Descartes. Oftere enn man kanskje har trodd, vil imidlertid denne muligheten for kritikk være en høyst relevant mulighet – én som setter i gang en dialog mellom filosofier som var antatt å være usammenliknbare.

²²¹ Cavell, "Aesthetic problems of modern philosophy." 96.

Avslutning: Ubehaget i filosofien

I første del av denne oppgaven argumenterte jeg for at en senwittgensteinsk moralfilosofi ikke inneholder noen verken uttalt eller uuttalt teori om det gode. Den eneste uuttalte tesen han må tilskrives er en svak form for en filosofens moral, som sier at det er legitimt å utøve en wittgensteinsk filosofi. Dette Wittgensteins lykkeetiske premiss var forbundet med et irrelevansens og et umoralens problem for en wittgensteinsk moralfilosofi. I andre del av oppgaven hevdet jeg at vi med Adorno kunne utvikle en kritikk av en Wittgensteins filosofiske praksis. Selv om vanskelighetene først ble særlig tydelige innenfor moralfilosofien, er ikke den adornoske kritikken begrenset til wittgensteinsk moralfilosofi. For Adorno har tildekking – det Wittgenstein ville kalt oppløsning – av enhver type filosofiske problemer kulturelle forgreninger. Deretter så vi at wittgensteinsk forsvar mot kritikken innebar en problematisering av den kommunikative evnen til Adornos kritiske filosofi.

I tredje del diskuterte jeg først Christoph Demmerlings lesning av Wittgenstein og Adorno som reifiseringskritikere, og kontrasterte denne lesningen med mitt eget forslag om at filosofiene deres kunne karakteriseres som to ulike former for mulighetsfremvisende filosofi. Deretter hevdet jeg at deres mulighetsfremvisende filosofier måtte karakteriseres som mulige i fravær av filosofiske svar, til tross for de moralske risikoer de bærer med seg. Til sist forsøkte jeg å vise hvordan oppgavens problemstilling ble deaktualisert, heller enn bevart og besvart, gjennom en lesning av Wittgenstein og Adorno. Jeg argumenterte også for at de moralske risikoene som heftet ved Wittgensteins og Adornos arbeid er nært knyttet til det å bedrive en filosofi som ikke forsøker å gi svar, og at deres filosofiske praksiser kun kan sies å inngå unngå *filosofiske* posisjoner om man opererer med ett blant flere mulige begreper om hva filosofien inneholder. Hvorvidt man betrakter en diskurs om filosofens moral som innenfor eller utenfor filosofien, vil videre ha lite å si for hvordan denne løsningsorienterte diskusjonen arter seg. At man, jamfør FU, § 133, filosofen ikke fremsetter teser er, selv når vi holder oss til Wittgenstein, en sannhet med modifikasjoner.

Wittgenstein skal ikke bare klandres for å ha smuglet inn et lykkeetisk premiss inn i sin filosofi. Han skal også ha ære for andre steder å ha brakt den moralske dimensjonen ved filosofisk aktivitet til overflaten. Jeg har tidligere nevnt at han skrev til forleggeren von Ficker om *Tractatus* at ”des Sinn des Buches ist ein ethischer.”²²² Denne, for å holde meg til min

²²² Wittgenstein, *Briefe an Ludwig von Ficker*, 35.

egen terminologi, *moralske* dimensjonen ved filosofisk arbeid er ikke noe spesifikt wittgensteinsk. Det er heller ikke noe spesifikt terapeutisk, eller endog spesifikt mulighetsfremvisende trekk. Filosofi har en særegent moralsk dimensjon ved seg fordi den fremfor noen er den disiplinen som må ta stilling til spørsmålet: Hvordan bør vi tenke?

Det er noe misvisende med å snakke om dette som ett spørsmål, akkurat som det var urimelig å vente seg ett svar på hvordan moralsk filosofikritikk skal arte seg. Noen filosofer ser seg berettiget til å si hvordan andre filosofer bør tenke eller skrive. Andre nøyer seg med å praktisere sin egen filosofi. Ikke å artikulere sine syn på hvordan filosofi bør bedrives, betyr ikke at man mangler et slikt syn, men at man ikke ønsker å kunne kritiseres for det synet man faktisk har. Derfor er taushet om ens mål i filosofien ikke alltid et tegn på klokskap.

Den uunngåelige tilstanden av hele tiden å ha en uttalt eller uuttalt oppfatning om hvordan vi bør tenke hindrer oss i å avbryte filosofien. Den tvinger oss til å gjøre våre ”vanskeligheter med filosofien til temaer innenfor filosofien selv”, for å låne Cavells ord,²²³ snarere enn å gjøre metafilosofien til en nødvendig propedeutikk før den virkelige filosofien kan begynne. Denne oppgavens begynnelse og avslutning tyder på at disse ”vanskelighetene med filosofien” – ”difficulties *about* philosophy” – oppstår på ny og på ny. De oppstår av på overflaten ulike grunner, det være seg frykten for mangelen på svar, frykten for mangelen på fremgang eller frykten for mangelen på en verdi.

Filosofens utilpasshet med sin egen rolle, eller utilpasshet med sin egen rolle, er ikke et nytt fenomen, men dens styrke er særlig stor i vår tid. Hvor misunnelige er ikke en filosofistudent i dag på Sokrates, som med stor integritet kunne si: ”Og så lenge eg andar og maktar det, skal eg ikkje halde opp med å filosofere, formane dykk og vise dykk til rettes, kven eg så råkar på [...] og meiner at det aldri har hendt dykk større gode i byen enn dette mitt virke.”²²⁴

Uvisst av hvilke grunner er Sokrates’ rolle utilgjengelig for dagens filosofer. Når man skuer tilbake gjennom historien, vel ikke uten romantikkens briller, blir man smertelig oppmerksom på hvor mye vanskeligere det er blitt å finne komfortabel rolle for filosofen i dag. I tilfellet Wittgensteins, bærer hans personlige skrifter enda mer preg av hans vanskeligheter i filosofien enn hans filosofiske skrifter. For eksempel skrev han i et brev til vennen og kollegaen Norman Malcolm:

²²³ Cavell, "Foreword: An audience for philosophy." xxxvii.

²²⁴ Platon, *Sokrates' forsvarstale*, overs. Anfinn Stigen (Oslo: Det Norske Samlaget, 1972), 43-44.

[W]hat is the use of studying philosophy if all that it does for you is to enable you to talk with some plausibility about some abstruse questions of logic, etc., & if it does not improve your thinking about the important questions of everyday life, if it does not make you more conscientious than any ... journalist in the use of the DANGEROUS phrases such people use for their own ends. You see, I know that it's difficult to think *well* about 'certainty', 'probability', 'perception', etc. But it is, if possible, still more difficult to think, or *try* to think, really honestly about your life & other peoples [sic] lives. And the trouble is that thinking about these things is *not thrilling*, but often downright nasty. And when it's nasty then it's *most* important. -- Let me stop preaching. What I wanted to say was this: I'd *very* much like to see you again.²²⁵

Den sene Wittgenstein holdt likevel sine moralske betraktninger utenfor sine filosofiske tekster. Forhåpentligvis har jeg i denne oppgaven lyktes med å åpne opp for å bringe betraktninger om det moralske filosofiske livet i kontakt med den øvrige filosofiske diskursen. Jeg håper også å ha vist at blant de bekymringer vi måtte ha på filosofiens vegne, bør ikke mangelen på endelige filosofiske svar få en til å miste motet. Tvert imot: Man har, vil jeg mene, grunn til å innta en optimistisk holdning om man går på jakt blant filosofiens mulige roller for å finne den rollen man føler seg, moralsk og filosofisk, mest komfortabel, eller, om man foretrekker, minst ukomfortabel, med.

²²⁵ Gjengitt i Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A memoir*, 2. utg. (Oxford: Oxford University Press, 1984), 93-94.

Referanser

- Adorno, Theodor W. "The actuality of philosophy". Oversatt av Benjamin Show. I *The Adorno reader*, redigert av Brian O'Connor, 23-39. Oxford: Blackwell Publishers, 2000.
- _____. "Education after Auschwitz". Oversatt av Henry W. Pickford. I *Critical models. Interventions and catchwords*, 191-204. New York: Columbia University Press, 2005.
- _____. "Free time". Oversatt av Henry W. Pickford. I *Critical models. Interventions and catchwords*, 167-175. New York: Columbia University Press, 2005.
- _____. *Minima moralia: Refleksjoner fra det beskadigede livet*. Oversatt av Arild Linneberg. Oslo: Pax Forlag, 2006.
- _____. *Negative dialectics*. Oversatt av E. B. Ashton. New York: Continuum Publishing Company, 1973.
- _____. *Problems of moral philosophy*. Oversatt av Rodney Livingstone. Redigert av Thomas Schröder. Oxford: Polity Press, 2001.
- _____. "Progress". Oversatt av Henry W. Pickford. I *Critical models. Interventions and catchwords.*, 143-160. New York: Columbia University Press, 2005.
- _____. "Why still philosophy?" Oversatt av Henry W. Pickford. I *Critical models. Interventions and catchwords*, 5-18. New York: Columbia University Press, 2005.
- Ambrose, Alice, red. *Wittgenstein's lectures - Cambridge, 1932-1935*. Oxford: Basil Blackwell, 1979.
- American Psychiatric Association. *Diagnostic and Statistical Manual of mental disorders - Text revision (DSM-IV-TR)*. American Psychiatric Publishing, Inc., 2000, <http://online.statref.com/document.aspx?fxid=37&docid=7>.
- Aquinas, Thomas. "L'éternité du monde". Oversatt av Cyril Michon. I *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde*, redigert av Cyril Michon. Paris: Flammarion, 2004.
- Aristoteles. *The metaphysics*. Oversatt av Hugh Lawson-Tancred. London: Penguin Books, 2004.
- Augustin. *The confessions*. Oversatt av Martha Boulding. New York: New City Press, 1997.
- Bouveresse, Jacques. *Wittgenstein: La rime et la raison - Science, éthique et esthétique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1973.
- Buck-Moss, Susan. *The origin of negative dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press, 1977.
- Cavell, Stanley. "Aesthetic problems of modern philosophy". I *Must we mean what we say?*, 73-96. New York: Cambridge University Press, 2002.
- _____. "The availability of Wittgenstein's later philosophy". I *Must we mean what we say - A book of essays*, 44-72. New York: Cambridge University Press, 2002.
- _____. *The claim of reason*. Ny utg. New York: Oxford University Press, 1999.
- _____. *Conditions handsome and unhandsome - the constitution of Emersonian perfectionism*. La Salle, IL: Open Court, 1990.
- _____. "Foreword: An audience for philosophy". I *Must we mean what we say - A book of essays*, xxxi-xlii. New York: Cambridge University Press, 2002.
- _____. "Must we mean what we say?" I *Must we mean what we say - a book of essays*, 1-43. New York: Cambridge University Press, 2002.

- _____. *This new yet unapproachable America*. Albuquerque, NM: Living Batch Press, 1989.
- Comte-Sponville, André og Luc Ferry. *La sagesse des modernes. Dix questions pour notre temps*. Paris: Robert Laffont, 1998.
- Crary, Alice. "Wittgenstein's philosophy in relation to political thought". I *The new Wittgenstein*, redigert av Alice Crary og Rupoert Read, 118-145. London: Routledge, 2000.
- Demmerling, Christoph. *Sprache und Verdinglichung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- Diamond, Cora. "Anything but argument". I *The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy, and the mind*, 292-318. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.
- _____. "Ethics, imagination and the method of Wittgenstein's *Tractatus*". I *The new Wittgenstein*, redigert av Alice Crary og Rupert Read, 149-173. London: Routledge, 2000.
- _____. "Ludwig Wittgenstein". I *Encyclopedia of ethics*, redigert av Lawrence C. Becker og Charlotte B. Becker, 1319-1322. New York: Garland Publishing, 1992.
- _____. *The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy, and the mind*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.
- _____, red. *Wittgenstein's lectures on the foundations of mathematics, Cambridge 1939*. Chicago: Chicago University Press, 1989.
- Drury, Maurice O'Connor. "Conversations with Wittgenstein". I *Ludwig Wittgenstein - Personal recollections*, redigert av Rush Rhees. Oxford: Basil Blackwell, 1981.
- Edwards, James C. *Ethics without philosophy*. Tampa: University Presses of Florida, 1982.
- Eldridge, Richard. *Leading a human life: Wittgenstein, Intentionality, and Romanticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Feyerabend, Paul. "Wittgenstein's Philosophical Investigations". *The Philosophical Review* 64, no. 3 (1955): 449-483.
- Frankfurt, Harry. "Freedom of the will and the concept of a person". I *The importance of what we care about*, 11-25. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Frazer, James George. *The golden bough: A study in magic and religion. A new abridgement from the second and third editions*. Redigert av Robert Fraser. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Goldfarb, Warren. "I want you to bring me a slab: Remarks on the opening sections of the *Philosophical Investigations*". *Synthese* 56 (1983): 265-282.
- Hacker, Peter M. S. *Insight and illusion: Wittgenstein on philosophy and the metaphysics of experience*. London: Clarendon Press, 1972.
- _____. "Wittgenstein, Carnap and the new American wittgensteinians". *The Philosophical Quarterly* 53, no. 210 (2003): 1-23.
- Hammer, Espen. "Filosofiske landskapsskisser: Noen forbindelseslinjer mellom Wittgenstein og Adorno". I *Wittgenstein og den europeiske filosofien: tekst og kontekst*, redigert av Ståle R. S. Finke og Lars Fr. H. Svendsen, 221-236. Oslo: Akribe, 2001.
- Hertzberg, Lars. "The sense is where you find it". I *Wittgenstein in America*, redigert av Timothy McCarthy and Sean C. Stidd, 90-104. Oxford: Oxford University Press 2001.
- Hesse, Hermann. *Glassperlespillet: forsøk på en beskrivelse av magister ludi Josef Knechts livsløp samt Knechts etterlatte skrifter*. Oversatt av Trond Winje. Oslo: Gyldendal, 1993.

- Horkheimer, Max og Theodor W. Adorno. *Dialectic of enlightenment*. Oversatt av John Cumming. London: Verso, 1997.
- Institutt for Filosofi, Idé- og Kunsthistorie og Klassiske Språk. *FIL 4090 - Mastergradsoppgave i filosofi*. 2008, <http://www.uio.no/studier/emner/hf/ifikk/FIL4090/>. (9. desember 2008).
- Jarvis, Simon. *Adorno. A critical introduction*. Cambridge: Polity Press, 1998.
- Johnston, Paul. *The contradictions of modern moral philosophy: Ethics after Wittgenstein*, Routledge studies in ethics and moral theory. London: Routledge, 1999.
- Kant, Immanuel. *Groundwork of the metaphysic of morals*. Oversatt av Herbert J. Paton. London: Routledge, 1991.
- King Jr., Martin Luther. *Nobel Peace Prize acceptance speech*. The Nobel Foundation, 1964, http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1964/king-acceptance.html. (30. august 2008).
- Lilienfeld, Scott O. og Lori Marino. "Mental disorder as a Roschian concept: A critique of Wakefield's 'harmful dysfunction' analysis". *Journal of abnormal psychology* 104, no. 3 (1995): 411-420.
- Malcolm, Norman. *Ludwig Wittgenstein: A memoir*. 2. utg. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Marcuse, Herbert. *One dimensional man*. London: Routledge, 1964.
- Monk, Ray. *Ludwig Wittgenstein: The duty of genius*. London: Vintage Books, 1991.
- O'Neill, Onora. "Review: [untitled]". Review of *The Moral Status of Animals* by Clark, Stephen L. R. *The Journal of Philosophy* 77, no. 7 (1980): 440-446.
- Pears, David. *Ludwig Wittgenstein*. New York: The Viking Press, 1970.
- Platon. "Meno". Oversatt av William K. C. Guthrie. I *The collected dialogues of Plato, including the letters*, redigert av Edith Hamilton og Huntington Cairns, 353-384. New York: Bollingen Foundation, 1963.
- _____. *Sokrates' forsvarstale*. Oversatt av Anfinn Stigen. Oslo: Det Norske Samlaget, 1972.
- Rhees, Rush. "Some developments in Wittgenstein's view of ethics". I *Discussions of Wittgenstein*, 94-103. London: Routledge & Kegan Paul, 1970.
- Rorty, Richard. "Keeping philosophy pure: An essay on Wittgenstein". I *Consequences of pragmatism. Essays 1972-1980*, 19-36. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- _____. "Wittgenstein and the linguistic turn". I *Philosophy as cultural politics. Philosophical papers, Bd. IV*, 160-175. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Stenlund, Sören. "Är filosofiska problem bara missförstånd?" I *Filosofiska uppsatser*, 27-45. Skellefteå: Norma Bokförlag, 2000.
- Stokhof, Martin. *World and life as one: Ethics and ontology in Wittgenstein's early thought*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2002.
- Strawson, Galen. "The impossibility of moral responsibility". *Philosophical Studies* 75 (1994): 5-24.
- Waismann, Friedrich. *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Redigert av Brian F. McGuinness. Oxford: Basil Blackwell, 1967.
- Wellmer, Albrecht. "Ludwig Wittgenstein: On the difficulties of receiving his philosophy and its relation to the philosophy of Adorno". Oversatt av David Midgley. I *Endgames* -

- The irreconcilable nature of modernity. Essays and lectures.*, 239-250. Cambridge, MA: MIT Press, 1998.
- _____. "Metaphysics at the moment of its fall". I *Endgames - The irreconcilable nature of modernity. Essays and lectures*, 183-201. Cambridge, MA: MIT Press, 1998.
- Wiggershaus, Rolf. *Wittgenstein und Adorno - Zwei Spielarten modernen Philosophierens*. Göttingen: Wallstein Verlag, 2000.
- Wittgenstein, Ludwig. *The blue and the brown books. Preliminary studies for the 'Philosophical investigations'*. 2. utg. Malden, MA: Blackwell Publishing, 1969.
- _____. *Briefe an Ludwig von Ficker*. Redigert av Georg Henrik von Wright. Salzburg: Otto Müller, 1969.
- _____. *Culture and value*. Oversatt av Peter Winch. Redigert av Georg Henrik von Wright og Heikki Nyman. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- _____. *Denkbewegungen: Tagebücher 1930-1932, 1936-1937*. Redigert av Ilse Somavilla. Innsbruck: Haymon Verlag, 1997.
- _____. "A lecture on ethics". I *Philosophical Occasions*, redigert av James C. Klagge og Alfred Nordmann, 37-44. Indianapolis: Hackett Publishing, 1993.
- _____. "Lectures on the freedom of the will. Notes by Yorick Smythies." I *Philosophical Occasions*, redigert av James C. Klagge og Alfred Nordmann, 427-444. Indianapolis: Hackett Publishing, 1993.
- _____. *Notebooks, 1914-1918*. Oversatt av Gertrude E. M. Anscombe. Redigert av Georg Henrik von Wright og Gertrude E. M. Anscombe. 2 utg. Oxford: Basil Blackwell, 1979.
- _____. *On certainty*. Oversatt av Denis Paul og Gertrude E. M. Anscombe. Redigert av Gertrude E. M. Anscombe og Georg Henrik von Wright. New York: J. & J. Harper Editions, 1969.
- _____. *Philosophical investigations*. Oversatt av Gertrude E. M. Anscombe. Redigert av Gertrude E. M. Anscombe og Rush Rhees. 3. utg. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2001.
- _____. "Philosophy". Oversatt av Grant Luckhardt og Maximilian A. E. Aue. I *Philosophical Occasions*, redigert av James C. Klagge og Alfred Nordmann, 160-199. Indianapolis: Hackett Publishing, 1993.
- _____. *Public and private occasions*. Oversatt av James C. Klagge og Alfred Nordmann. Redigert av James C. Klagge og Alfred Nordmann. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- _____. "Remarks on Frazer's *Golden Bough*". Oversatt av John Beversluis. I *Philosophical Occasions, 1912-1951*, redigert av James C. Klagge og Alfred Nordmann, 119-155. Indianapolis: Hackett Publishing, 1993.
- _____. *Remarks on the foundations of mathematics*. Oversatt av Gertrude E. M. Anscombe. Redigert av Georg Henrik von Wright og Rush Rhees. Oxford: Basil Blackwell, 1956.
- _____. *Tractatus logico-philosophicus*. Oversatt av Charles K. Ogden. Oxon: Routledge, 1981.
- World Health Organization. *Constitution of the World Health Organization*. 2005, http://www.who.int/governance/eb/who_constitution_en.pdf. (7. desember 2008).