

Stefan Persson

KVIETISM

En bok om Wittgenstein, buddhism, färger, allt och inget

Zufi Productions

Stefan Persson

KVIETISM

En bok om Wittgstein, buddhism, färger, allt och inget

Zufi Productions

Reverence to the Guru, Manjughosha!

Homage to that perfect Buddha,
The Supreme Philosopher,
Who taught us relativity
Free of destruction and creation,
Without annihilation and permanence,
With no coming and no going,
Neither unity nor plurality;
The quieting of fabrications,
The ultimate beatitude!¹

¹ Första versen i *Praise of the Buddha Shakyamuni for his teachings of relativity* av Tsong Khapa (Thurman 1982, p. 99) Manjughosha är visdomens Bodhisattva och Buddha Shakyamuni är den historiske Buddha som anses ha levt i Indien ca. 480 - 400 BC.

© Zufi Productions

1. udgave, 1. oplag 2008

Grafisk tilrettelægning, sats og omslag: berithemmingsen@yahoo.dk

ISBN: 978-91975311-3-9

Innehållsförteckning

Förord | 9

INLEDNING | 11

DEL I | 17

Absolutism eller Nihilism | 21

Grundläggande gångjärn | 28

Den kritiska analysen I | 32

“It is not a something ...” | 34

Regler | 35

Privatspråk | 37

“, but not a nothing either.” | 41

Filosofi som terapi hos Wittgenstein | 48

Kritisk analys II, tomhet och terapi i Buddhismen | 50

Kritisk analys | 50

Tomhet och filosofi som terapi | 55

Konventioner eller kvietism | 60

Konklusion | 66

DEL II | 69

Fysikalism | 73

Fysikalistisk missrepresentation | 74

Jackson och placeringsfrågan | 76

Uppsummering | 80

Dispositionalism | 82

Dispositionalistisk missrepresentation | 85

Dispositionalism, en sofistikerad form av absolutism | 88

Cirklar och bikonditionaler | 92

Uppsummering | 101

Projektivism | 102

Vad är projektivism? | 103

Problem för projektivismen | 104

Varför projektivismen är attraktiv | 105

Uppsummering | 119

Inte något, inte inget, inte både och, inte varken eller | 120

Konklusion | 126

DEL III | 131

Teorin om två sanningar | 132

Konventionell sanning | 132

Wrights minimalism och realismtest | 133

Ultimativ sanning | 141

Minimalism och korrespondens | 141

Ultimativ sanning | 149

Relationen mellan ultimativ och konventionell sanning | 152

DEL IV | 157

Komponenter, helhet och möjliga namn | 158

Kvietismens bakgrund | 160

Teologisk kvietism | 161

Filosofisk kvietism | 162

En kvietistisk programförklaring | 165

Efterord | 171

Bibliografi | 173

Förord

Det är med stor glädje som jag kan konstatera att många års arbete med kvietismen, språkfilosofin och färgteorier har resulterat i en bok. *Kvietism – En bok om Wittgenstein, buddhism, färger, allt och inget* är en omarbetad och förlängd version av ett magisterspeciale med namnet *Filosofiska färgfunderingar* som jag år 2003 lämnade in vid Institut for Filosofi, Københavns Universitet. Som handledare var Professor Finn Collin en ovärderlig hjälp i framväxten av magisterspecialet. Inte så sällan var han kritisk, men kritiken var alltid konstruktiv, vilket bidrog till att jag kunde hålla arbetsglädjen uppe.

Del II bygger till viss del på en artikel med titeln *Colours with a human face* som publicerades i Sats Nordic Journal of Philosophy 2003. Artikeln hade aldrig blivit till om det inte var för Lars Bo Gundersens goda undervisning och hjälp. Mycket av det jag vet om filosofiska färgteorier, dispositionalism, Wittgenstein, Crispin Wright och mycket mer har jag Lars Bo Gundersen att tacka för. Att få delta i en studiegrupp med honom under min tid vid Aarhus Universitet var både lärorikt och inspirerande. Att jag inte är övertygad om dispositionalismens förträfflighet ska inte ligga honom till last. Bättre försök att övertyga kunde inte ha gjorts.

Jag är, efter sex års filosofistudier vid tre universitet och i två länder, autodidakt inom buddhistisk filosofi. Till viss del har jag mig själv att skylla. Jag har inte varit tillräckligt uppsökande. Men det har å andra sidan inte varit lätt att hitta folk på filosofiska institutioner som både tar buddhistisk filosofi seriöst och har djup kunskap i ämnet. Ett trögt system i kombination med en nypa lathet från min sida har gjort att jag inte heller har lyckats få undervisning från någon akademisk buddhismexpert vid andra institutioner. Jag ber därför läsaren ha överseende om det jag skriver om buddhistisk filosofi inte följer antagna akademiska standarder.

Jag vill tacka *Zufi Productions* för att de har gett mig chansen att ge ut denna bok.

Stefan Persson,
Malmö, december 2007

INLEDNING

“Ta fram ett mynt. Tänk dig att det föreställer ett föremål som du håller fast vid. Tryck det hårt i näven och sträck ut armen med handflatan vänd nedåt. Om du nu släpper taget eller lossar greppet tappar du det som du håller fast. Det är därför du behåller greppet. Men det finns en annan möjlighet. Du kan släppa taget om myntet och ändå hålla det kvar. Håll kvar armen utsträckt och vänd handen uppåt. Släpp greppet och myntet ligger kvar i den öppna handflatan. Du har släppt ditt grepp. Myntet är fortfarande ditt, trots att det omsluts av rymden. Det går således att acceptera obeständigheten och samtidigt njuta av livet.”
(Sogyal Rinpoche 1995, p. 50)

Denna bok är ett försök på att få läsaren att acceptera obeständigheten och samtidigt njuta av livet. Det är en utveckling av en kvietistisk teori som för tillbaka filosofin från metafysiken till människan, den största av alla skapande krafter.

Kvietismen omnämns ofta i filosofisk litteratur. Trots det är det svårt att finna explicita anhängare av den och det finns få utvecklade argument för den. Prasangika Madhyamaka buddhismen och Wittgenstein tycks utgöra undantag. Men samtidigt råder det stor oenighet omkring om Wittgenstein verkligen presenterar en kvietism. I litteraturen omkring buddhismen ges kvietismen dessutom ofta ett något annorlunda innehåll än i den moderna filosofiska litteraturen, vilket ibland får Prasangika Madhyamaka att stå i opposition till kvietismen.

Den filosofiska kvietismen skiljer sig från den teologiska kvietismen. Kärnan i den filosofiska kvietismen är att metafysiska diskussionen leder till paradoxer och att man därför i sista änden ska tåga i metafysiska frågor. Men vägen dit är betydligt mer komplicerad än vad motståndarna vill göra den till. Det är inte tillräckligt att säga att filosofiska kvietister menar att all metafysikdiskussion är meningslös. Den teologiska kvietismens kärna är att man ska vila i sin hängivelse till Gud. Men även inom den teologiska kvietismen finns det många frågetecken och missförstånd. Många tycks uppfatta den som en världsfrånvärd passiv hängivelse till Gud. Det är en grov förenkling som missar viktiga dimensio-

ner i den teologiska kvietismen. Passiviteten och frånvändheten är två teman som ofta blir överförda till den filosofiska kvietismen. Men närmare definitioner och motiv ges sällan. Det saknas helt enkelt en klar formulering av kvietismens huvudtes. Den saknar en klar programförklaring, vilket till stor del resulterat i att de bästa framställningarna av kvietismen har gjorts av filosofer som velat avvisa den. Det leder också ofta till en olycklig sammanblandning av den filosofiska och den teologiska kvietismen. Ett viktigt syfte med boken är således att formulera en programförklaring för en kvietistisk position inom filosofin på bakgrund av främst Wittgenstein och Prasangika Madhyamaka filosofin. Programförklaringen innehåller även en distansering från den teologiska kvietismen.

Boken är också ett bud på hur man kan vända handen som håller fast i våra färger, så att man kan släppa det metafysiska greppet om dessa och ändå ha dem kvar. Ett berömt citat av Ludwig Wittgenstein fungerar som guide på vägen mot målet.

“It is not a something, but not a nothing either.”
(Wittgenstein 1953, § 304)

Citatet är den röda tråd som sträcker sig hela vägen igenom texten. Trots det är det inte en wittgensteiniansk teori som presenteras. Wittgenstein är helt klart en av huvudkällorna till inspiration. Men ovan nämnda citat ges en något annorlunda tolkning än vad Wittgenstein troligen själv menade med det.

Det finns dessutom även andra betydelsefulla inspirationskällor till teorin, såsom främst David Hume och den buddhistiska Prasangika Madhyamaka filosofin, främst representerad av Tsong Khapa och mKhas grub rje. Madhyamaka buddhismens grand old man, Nagarjuna, är en annan stor källa till inspiration. Då Wittgenstein inte direkt är Humean, varken Wittgenstein eller Hume är buddhist och då ingen av dem förmodligen fullt ut skulle acceptera vad jag presenterar vill jag undvika att benämna teorin som det ena eller det andra.¹ Citatet är den röda tråden, eftersom det är en av de punkter samtliga nämnda, inklusive jag själv, kan enas om. Men då citatet är tämligen kryptiskt krävs det naturligtvis en noggrann undersökning av vad som kan

¹ Det är smått med bevis för att buddhismen skulle ha påverkat Hume eller att Hume och buddhismen skulle ha påverkat Wittgenstein på något vis. I gengäld finns det en hel del indicier som talar för att så skulle vara fallet. Se bland annat Jacobson (Jacobson 1969) för eventuellt buddhistiskt inflytande på Hume och se bland annat Kripke (Kripke 1982, p. 122 - 123) samt Janik & Toulmin (Janik & Toulmin 1973) och Monk (Monk 1990) för Humeanskt inflytande på Wittgenstein, främst via Kant, Schopenhauer och Lichtenberg.

ligga bakom det. Boken är just en sådan undersökning. Utifrån denna undersökning växer en kvietistisk teori fram. Den testas och illustreras sedan på ett av de mest komplicerade metafysiska områdena – färgernas status.

Texten består av fyra delar och en mängd underavsnitt:

Den första delen ger en presentation och tolkning av ovan nämnda Wittgenstein-citat. Till att börja med byggs en scen upp, varpå de övriga diskussionerna sedan föregår. Scenen består av några inledande ord om den speciella typ av kritisk analys som både Wittgenstein och Prasangika Madhyamika buddhisten² och även till viss del Hume använder sig av i exempelvis privatspråksargument, regelföljeövertaganden och argument omkring kausalitetsbegreppet. Samtidigt ges ett bud på vad syftet kan vara med den typen av analys. Vad är privatspråksargumentet exempelvis ett argument emot? Därefter flyttas fokus över till själva argumenten och en undersökning av dessa och dessas effekt. I stora drag är den första delen en kritik av alla former av absolutism (something) och nihilism (nothing). Dessa begrepp kan naturligtvis förstås och användas på många olika sätt, så en redogörelse för hur de ska förstås i det här sammanhanget är nödvändig. Antydningar ges till hur en filosofi utan absolutism och nihilism kan se ut. Men det är främst i efterföljande delar som detta blir mer än antydningar.

I den andra delen behandlas olika teorier omkring färger och färgdiskursen. Färger har åtminstone sedan John Lockes dagar varit ett populärt område att demonstrera och testa olika metafysiska och ontologiska teorier på. Det är förmodligen på grund av att det är ett fenomen alla känner till, som trots det är väldigt svårt att bestämma och beskriva på ett tillfredställande sätt. Är färger primärkvaliteter, sekundärkvaliteter, projektioner eller något annat? Det är frågor som har förbryllat filosofer länge, speciellt under de cirka tvåhundra femtio åren som gått sedan framkomsten av John Lockes teorier, utan att någon form av enighet har växt fram. De senaste decennierna har frågorna fått förnyat intresse och är, på grund av namn som bland andra Johnston (Johnston 1992), Smith (Smith 1998) och McGinn (McGinn 1996), i hög grad aktuella i dagens filosofiska diskussion. I denna del visas det bland annat hur lätt en absolutism eller en nihilism smyger sig in i de olika färgteorierna. Det görs genom att det först presenteras två absolutistiska teorier och argument för varför de inte är hållbara. Den första är fysikalismen som i korthet reducerar färger till att vara fysiska egenskaper vid objekt. Detta är en tydligt absolutistisk

2 En Madhyamika buddhist är en utövare av Madhyamaka, därför stavningsändringen.

teori och den argumentationsmässiga vikten läggs därför främst på att visa varför denna absolutism inte är hållbar. Den andra teorin är dispositionalismen, som i korta drag hävdar att färger är dispositioner i objekt till att framkalla färgresponser i subjekt. Dispositionalismen kan i detta sammanhang ses som ett försök till att finna en väg mellan absolutism och nihilism. Det argumenteras dock för att detta misslyckas och att dispositionalismen, i stället för att vara en medelväg, är en sofistikerad form av absolutism som således också bör avvisas. Därefter presenteras en teori som ofta uppfattats som nihilistisk, nämligen projektivismen. Förklaring ges på varför den har uppfattats som nihilistisk och på varför den inte behöver ses som nihilistisk. Utgångspunkten är David Humes klassiska projektivism. Från den utgångspunkten utbyggs och utvecklas den klassiska projektivismen. Utvecklingen leder fram till en kvietistisk position, inte olik Wittgensteins anmärkningar om färger. Det visas varför denna position inte blir fångad i absolutism eller nihilism. Hypotesen som undersöks är således att en kvietism utvecklad på bakgrund av projektivismen är att föredra framför andra färgteorier. Förutsatt att hypotesen blir bekräftad visar det sig att metafysisk spekulation omkring färger kan vara ett nyttigt filosofiskt redskap. Men samtidigt framgår det att sådan spekulation ultimativt är meningslös och motsägelsefull.

I den tredje delen utvecklas den föredragna färgteorin vidare och försvaras mot en del invändningar. I den förbindelsen ges också en längre utredning omkring sanningsbegrepp, som knyter an till de två föregående kapitlens diskussioner. Det övergripande sanningsbegreppet som förespråkas är i stora drag hämtat från den buddhistiska litteraturen, där sanning tvådelas i en konventionell och en ultimativ del. Den konventionella delen ges dock en något annorlunda tolkning och kommer i högre grad att vila på en minimalism, medan den ultimativa delen mer är i linje med buddhistisk filosofi. Förhållandet mellan dessa delar omfattas också nödvändigtvis i undersökningen.

I den fjärde delen presenteras en avrundande diskussion om och sammanfattning av hur Wittgenstein citatet ska förstås och hur det kvietistiska alternativet till de två extremerna, absolutism och nihilism, kan vara möjligt. Detta leder fram till en kvietistisk programförklaring.

Paralleller dras till den teologiska kvietismen, för att tydliggöra vad en filosofisk kvietism innebär.^{3,4}

3 Under arbetet med boken har frågan ställts om det primärt är en bok om ontologi eller om epistemologi. Ett klart svar på den frågan kan inte ges, eftersom mycket ligger i gränsområdet mellan ontologi och epistemologi.

I buddhismen finner man ingen klar uppdelning mellan de två kategorierna och buddhister är skeptiska till ontologin som kategori (Varela m.fl. 1991, p. 264). Jag gör dock mitt bästa för att tydliggöra när jag talar om det ena eller det andra, eller när jag menar att de inte kan skiljas åt. I sista änden kan jag, utan vidare jämförelse, låna Nelson Goodmans ord och säga: "Since in my view what there is consists of what we make, the two topics [of understanding and on what there is] are intimately related." (Goodman 1984, p. 29)

4 Då västerländska tänkare sammanliknas med buddhistiska tänkare, kan man få tanken att boken primärt är ett komparativt studium. Men det är en missförståelse. Att boken innehåller komparativa delar där exempelvis Nagarjuna jämförs med Wittgenstein kan inte förnekas. Men i dagens filosofi produceras det stort sett inga texter som inte innehåller komparativa delar. Boken skiljer sig inte från andra texter på den punkten. Där den skiljer sig från merparten av filosofiska texter är att jag inte erkänner uppdelningen av filosofi i österländsk respektive västerländsk. Filosofi är ett globalt fenomen och att sammanlikna Wittgenstein med Nagarjuna borde vara lika naturligt som att sammanlikna honom med Hume, Frege, Russell eller någon annan av de oftare använda tänkarna. För vidare diskussion omkring detta se *Culture and tradition in philosophy*. Se även Anindita Balslev (1991) samt (1996) för diskussioner omkring kultur och tradition i filosofi.

DEL I

“It is not a something, but not a nothing either.”

(Wittgenstein 1953, § 304)

I denna del riktas fokus främst mot Wittgenstein (den sene) och Prasangika Madhyamaka filosofin. Det argumenteras för att det finns viktiga likheter i dessas filosofiska metoder på grundläggande områden. Även om likheterna i och för sig är intressanta ur ett idéhistoriskt perspektiv, läggs vikten inte på likheterna. Vad som görs är att metoderna urskiljs och ur likheterna och eventuella skillnader grävs en metod fram som jag tror med framgång kan appliceras på olika färgteorier, vilket görs i den andra delen. Samtidigt belyses också några likheter i de två nämndas övergripande filosofiska syn. Dessa likheter är framför allt att de ser filosofin som terapi mot filosofiska problem. Filosofin i deras ögon är således en terapi mot sig själv. Den är både sjukdomen och botemedlet på samma sätt som en smitta kan vara både sjukdom och vaccin.

De filosofiska problemens grundläggande orsak är en dualistisk metafysik, där den ene extremen utgörs av absolutism och den andre av nihilism. Filosofin för en ut i dessa extremer. Men den kan också bota en mot dem och på så sätt göra metafysiken överflödigt. Den kan visa hur man kan vända på handen och släppa greppet, utan att man tappar det man håller i det filosofiska greppet. Detta kan den främst göra i och med att den tillåter en att applicera ett kritiskt tänkande som effektivt kan avvisa felaktiga uppfattningar som leder till absurditeter och paradoxer.

Min tolkning av främst Wittgenstein är inte den vanligast förekommande. Jag hävdar, trots det, att det inte bara är en rimlig, men en korrekt tolkning av Wittgenstein. Argumentationen fyller dock inte så mycket som man kanske kunde önska, eftersom jag inte vill fastna i en Wittgensteinexeges. Målet är som sagt att få fram en metod och en övergripande filosofisk syn som sedan kan appliceras på färgteorier. Om läsaren inte känner sig övertygad av tolkningen av Wittgenstein är han/hon välkommen att endast se den som en möjlig förståelse av Wittgenstein. Syftet torde vara uppfyllt likväl, då den övriga argumen-

tationen inte är beroende av om det är den *riktige* Wittgenstein som presenteras. Den sene Wittgensteins författarskap i sin helhet och speciellt privatspråksargumentet och dess form av kritisk analys, presenterar ett speciellt sätt att tänka. Genom kritisk analys av olika områden, såsom olika begrepp och diskurser eller objekt tvingar han läsaren ut i till synes extrema och absurda konklusioner för att sedan avfärda dessa. Wittgenstein vill återföra det analyserade till dess vardagsanvändning, för att på så sätt undgå extremerna. En extrem som han vid flera tillfällen försöker avvisa genom analysen är tron på en absolut kärna i våra begrepp. Han vill visa att det inte bara är fel att begreppen har en absolut kärna. Det är också onödigt, eftersom begreppen mycket väl kan fungera och ha mening utan kärnan. Detta har ofta lästs som att Wittgensteins primära projekt är språkfilosofiskt. Jag argumenterar för en annan förståelse, nämligen att hans projekt primärt är terapeutiskt i form av ett avvisande av all metafysisk spekulering som gör att man finner harmoni. Det språkfilosofiska projektet är endast en underordnad del i det större terapeutiska projektet.⁵ När han talar om att föra tillbaka språket från sin metafysiska till sin vardagliga användning (Wittgenstein 1953, bland annat § 116), ska metafysisk förstås i sin klassiska betydelse, samtidigt som vardaglig ska förstås som just vardaglig, normal, icke-metafysisk.⁶ I det följande används metafysik på samma sätt. Kort sagt förstår jag med metafysik; en lära om det nödvändiga, väsentliga, essentiella i varat, det som transcenderar både det vardagliga och det traditionellt naturvetenskapliga. Metafysik är alltså läran om det mest fundamentala varat. Min definition på metafysik är bara en av många. Det finns inget essentiellt i definitionen. Det är rent pragmatiska överväganden som ligger bakom valet av den. Om det inte är begreppet metafysik som ska granskas, är det helt enkelt väldigt praktiskt att snabbt och lätt stipulera en betydelse som fungerar i sammanhanget. Annars är det lätt att man fastnar i sökandet efter den ultimata definitionen av begreppet metafysik, utan att finna den. Sökandet leder en in i den absolutism som Wittgenstein avvisar.

Om metafysik begränsar sig till det fundamentala varat, används i gengäld ontologi bredare. Begreppet täcker läran om allt varande. Det vill säga att jag, när jag talar om ontologi, inte gör skillnad på om det är det fundamentalt existerande, om det är något som är konventio-

5 "Så som allt metafysiskt står harmonin mellan tanke och verklighet att finna i språkets grammatik." (Wittgenstein 1967, p. 20, stycke 55)

6 Se Baker (Baker 2002) för god sammanställning av texter i Wittgensteins författarskap som talar för att det primärt är detta metafysiska projekt Wittgenstein försöker företa sig.

nellt existerande, om det är relativt eller om det är en social konstruktion etc.

Det övergripande terapeutiska projektet är det som kanske tydligast binder samman den tidige och den sene Wittgenstein. Hans stegliknelse från *Tractatus logico-philosophicus*, som avslutas med det berömda citatet "Vad man inte kan tala om, därom måste man tiga" (Wittgenstein 1922, § 6.54), kunde mycket väl appliceras på hela hans författarskap som kan ses som ett enda långt försök på att vända handen och släppa greppet, utan att tappa det man håller i.

Det finns i buddhistisk filosofi en mängd skolor och filosofer som har arbetat med samma typ av kritisk analys som Wittgenstein. Denna filosofiska tradition grundlades av munken Nagarjuna (Indien ca. 150 - 250) och går under namnet Madhyamaka. Traditionen kallas också Sunyata-vada (läran om tomhet). Skolan var när den kom fram delvis en nytolkning av Mahayana buddhismen, även om den utifrån sitt eget perspektiv inte var en nytolkning, utan ett återförande till den historiske Buddhas läror, från diverse irrläror. Inom madhyamaka filosofin ser man i dag vanligen de olika skolorna som högre och lägre, anpassade till individers olika positioner och kunskaper. Madhyamaka är den högsta, det vill säga den som presenterar en för den ultimativa sanningen. Nagarjuna förde in begreppet tomhet som det helt centrala begreppet i Buddhas lära. Detta fanns i tidigare Mahayana buddhism också, men inte som ett lika centralt begrepp. Han gav den fyrfaldiga negationen (Se nedan) en mer radikal tolkning och hävdade att alla begrepp, alla objekt, allt är tomt. Tidigare hade många tolkat den historiske Buddhas läror som att allt absolut sett är dharma-kaya. Dharma-kaya betyder ungefär lära-kropp och den ska förstås som den helhet man uppnår eller (åter-)förenas med om man följer Buddhas lära till perfektion. Bland annat Chitramatra skolan, eller Yogacara som den också kallas, utvecklade senare detta till en alltomfattande idealism. Madhyamika buddhisterna ansåg detta vara en feltolkning och argumenterade för att även dharma-kaya ultimativt är tomt. Argumenten förädlades av Chandrakirti (Även kallad Chandra, Indien ca. 600), som också grundlade underskolan Prasangika Madhyamaka.

Madhyamaka betyder den centrala vägen eller medelvägen. Prasanga betyder reductio. En anhängare av Prasangika Madhyamaka ska därför förstås som en som via reductio-argument följer den centrala vägen, det vill säga den väg som undviker extremer. Det är denna väg och metoden till att följa den de har gemensamt med Wittgenstein. Det är detta som är det speciella i både Wittgensteins kritiska analys och i buddhistens sätt att argumentera. Prasangika Madhyamaka traditionen nådde sin filosofiska och geografiska topp i Tibet omkring år 1400

med filosofer som framför allt Tsong Khapa, även känd som Je Rinpoche (Tibet 1357 - 1420)⁷ och mKhas grub rje (Tibet 1385 - 1438).⁸ Dessa samt Nagarjuna är de tre filosoferna som buddhismen primärt tolkas utifrån i föreliggande text.

Eftersom både de buddhistiska filosoferna och Wittgenstein har arbetat med denna speciella form av kritisk analys är det ur ett idéhistoriskt perspektiv intressant att jämföra hur de har gått till väga. Då det idag råder oenighet om hur Wittgensteins argumentation ska gripas an, kan en inblick i buddhismen därför också vara intressant av denna anledning. Det är kanske möjligt att finna ledtrådar till hur argumentationen kan, ska eller bör förstås och hur man ska kunna komma vidare i diskussionen.

Det primära syftet är dock varken en idéhistorisk undersökning eller ett komparativt studium. Det begränsas till att vara en positiv bieffekt. Syftet är att hämta inspiration i dessas insikter för att använda denna inspiration i en utveckling av en färgteori och en kvietistisk programförklaring. Det är min hypotes att en hållbar färgteori inte kan utvecklas isolerat. Den måste vara väl funderad i lika hållbara överväganden omkring metafysiken och ontologin. Mitt hopp är att de nämnda filosoferna kan bidra till att frammana denna hållbara grund och därmed bidra till en hållbar färgteori som kan bekräfta hypotesen. Blir hypotesen bekräftad har vi funnit en bra grund att stå på i uppbyggandet av en kvietistisk programförklaring.

Delen inleds med ett avsnitt om vad extremerna är och varför de bör undgås. Därefter presenteras den kritiska analysen genom olika former av argument. Då privatspråksargumentet är det mest kända samtidigt som det är ett av de mer grundläggande inleder jag med detta och lägger mest vikt vid det. Andra argument är regelfölje argumentet och olika argument omkring kausalitet som man finner primärt i buddhismen och hos David Hume.

⁷ Tsong Khapa anses vara en inkarnation av visdomens Bodhisattva. Han grundade sekten Gelug som tonar ned det magiska i buddhismen. Han förbjöd även sexuell meditation för Gelug munkar. Istället lade han stor vikt på analytiskt sökande. Av många buddhister anses han som återupprättaren av den ursprungliga buddhismen.

⁸ När det senare i texten talas om buddhister och buddhismen menas det prasangika madhyamika buddhister om inte annat nämns. Detta görs i hopp om att det bidrar till att texten blir mer läsbar.

Absolutism eller Nihilism

Genom stora delar av filosofins historia har filosofer sökt efter essenser, exempelvis essensen i begreppen (Platon) och essensen i medvetandelivet (Descartes). Samma sökande finner man i delar av den moderna filosofin. Man frågar sig exempelvis vad jaget är eller vad världen i sista änden är uppbyggd av. Sedan börjar eftersökningen. Var finner jag jaget? Var är den kärna, den essens som bekräftar jagets existens. Det finns filosofer som menar att denna jakt mer eller mindre avslutades med empirismens genombrott i 1700-talet (Se Collin 1998, p. 50 - 51). Men det är en sanning med modifikation. Den tidige Wittgenstein och Russell är i så fall några av de undantag som bekräftar regeln. Det är dock sant så till vida att diskussionen har blivit mer nyanserad och många söker förklaringar som undgår essenser. Den utvecklingen ser vi omkring begrepp som naturliga klasser som fortfarande är populära inom filosofin, bland annat hos Hilary Putnam. Tanken är i stora drag att världen är uppdelad i olika klasser och att objekt har essentiella egenskaper som gör att de tillhör de klasser de tillhör. Hos Putnam lever tanken kvar att det existerar naturliga klasser. Men han har släppt den tidigare så populära idén om att det skulle finnas en essentiell egenskap som förenade alla objekt i de olika naturliga klasserna. Om detta verkligen är möjligt eller om han istället bara implicit antar att det finns essentiella egenskaper låter jag vara osagt. Här kan Frank Jackson, en annan modern filosof som söker essensen, också nämnas för att understryka att denna jakt inte bara är att finna i historieböckerna. Jackson är nämligen ett tydligt exempel på att jakten fortfarande förekommer. I sin teori om färger ger han uttryck för att det är just denna eftersökning som är det centrala i vårt filosofiska arbete med färger:

“Colour thus presents a classic example of the location problem. The colours must, if they are instantiated anywhere, be findable somehow, somewhere ...” (Jackson 1998, p. 87)

Jacksons svar är att det är i den mikrofysiska ytstrukturen hos objekt som vi finner färgerna. Det är denna ytstruktur som är essensen i färgerna och färgerna hade därför inte varit färger utan denna ytstruktur. Jacksons syn nyanseras lite i och med att han erkänner att det inte är säkert att vi kan finna en enda egenskap som alla objekt med samma färg har gemensamt. Men han tror å andra sidan att de har fysiska egenskaper som är så lika att det berättigar oss att anta att de tillhör samma klass. Jag återkommer till exemplet Jackson. Men redan här är det tydligt att jakten efter essensen inte bara förekommer i historieböckerna. Precis hur vanligt det är kan vara svårt att svara på. Men man

behöver inte leta länge för att finna exempel på nutida filosofer som har gett sig ut på denna jakt. Det finns till och med de som menar att det har blivit vanligare att söka efter fundament. Thomas Hurka skriver exempelvis att etiska teories fokus på den enskilde agenten har lett till missnöje med den ofta svaga begrundelsen för etiska domar hos många nutida filosofer.

“This dissatisfaction has led ... to search for foundational justifications of moral views, ones that relate them to other concepts they see as more secure.” (Hurka 2004, p. 254)

Det vanligaste sättet att ge sig ut på jakten idag ser dock lite annorlunda ut än förr. De flesta skulle nog idag neka till att de söker efter en absolut essens. Men i deras antaganden kan det lätt smyga sig in ett beroende av essenser som de inte är uppmärksamma på. Därmed blir deras teorier och analyser antingen inkompleta och ogrundade eller så blir de tvungna att explicit ge sig ut på en essensjakt.

Det finns naturligtvis två delar i jakten, dels den metafysiska och dels den epistemologiska. De hänger ofta, men inte nödvändigtvis, samman.

Den epistemologiska delen vilar på en tro att man ultimativt bara kan uppnå sann kunskap genom att finna de objekt som världen i sista änden är uppbyggd av. I stora drag är det en tro på att sann kunskap ska avspegla världen så som den ultimativt verkligen ser ut. Kunskap ska så att säga fogas samman på samma sätt som världen är fogad samman i olika objekt, relationer och klasser. Det ska råda en korrespondens mellan vår kunskapsbaserade bild av världen och världen själv.⁹ I modern filosofi är det mindre vanligt att man talar om sann kunskap. Istället har det blivit populärt att tala om berättigad tro. Det tycks omedelbart vara ett mindre omfattande projekt. Men det har visat sig svårt att säga något om vad berättigad tro är, utan att man förutsätter att den är sann. Det är inte nog att man är psykologiskt eller etiskt berättigad. Det ska vara ett filosofiskt berättigande och det tycks förutsätta att tron är sann, vilket för en tillbaka till de mer grundläggande frågorna.

Den metafysiska delen är tron på att det finns essenser i världen som strukturerar den i olika objekt, egenskaper och klasser. Det är dessa essenser som gör objekten eller egenskaperna till vad de är. Andra delar av objekten kan förändras, komma och gå trots att objekten består. Så

⁹ Detta korrespondensförhållande behandlas mer detaljerat i den tredje delen, där sanningsbegreppet utsätts för en kritisk analys.

är inte fallet med essensen. Det är den som bokstavligt talat är objektets vara.

Som sagt är det vanligt att den metafysiska och den epistemologiska delen hänger samman. Tror man på att det finns en sådan essens i världen är det också naturligt att anta att sann kunskap förutsätter att den korresponderar till denna kärna. Men det är inte nödvändigtvis så. Man kan mycket väl tro på essensen i objekt eller egenskaper och samtidigt gå in för ett kunskapsbegrepp som är baserat på exempelvis koherens eller pragmatism. Man behöver då inte nå in till denna kärna för att uppnå sann kunskap. Det tycks heller inte helt omöjligt att omfatta en ontologi som inte innehåller essenser, samtidigt som man går in för ett kunskapsbegrepp som förutsätter att man når in till essenserna. Men detta implicerar att man inte ens teoretiskt sett kan nå fram till sann kunskap. Den blir principiellt omöjlig att uppnå och få sann kunskap om det fundamentalt icke-existerande. Det är tvivelsamt om en sådan position skulle kunna hållas plausibel vid en närmare granskning.

I det följande begränsas istället fokus och ligger på alla teorier som omfattar en tro på att denna essens är existerande vare sig man har tillgång till den eller inte. Det var denna, väldigt löst definierade tradition av essensjakt som den tidige Wittgenstein följde i *Tractatus Logico-Philosophicus*. Han sökte, liksom Platon, efter essensen i begreppen. Vad var det som var kärnan i våra begrepp? Vad var det som gav dem mening? I och med *Tractatus* trodde han sig ha funnit svaret på vad denna kärna är för något. Det är de primära element eller objekt som orden refererar till.¹⁰ Men vare sig det är platonska idéer eller objekt återstår frågan vad dessa är för något. Det återstår också att ge en förklaring på vilken funktion sådana ska fylla. Svaret finner man kanske tydligast i atomerna. Det Wittgenstein trodde sig ha funnit i sina objekt var de atomer eller bokstavligt talat de odelbara kärnorna i språket, som utgjorde de mest fundamentala byggklossarna för hela det övriga språket. Tanken var att när man analyserar ett system, som språket i det här fallet, måste man förr eller senare stöta på ett sista odelbart element, en atom. Atomen har en inherent existens i och med att den inte är sammansatt och därför inte är beroende av något annat.

Atomen har i huvudsak två funktioner;

För det första fungerar den som fundamentet på vilket allt annat vilar och som allt annat är sammansatt av. Det är den som ger mening till övriga delar av språket. Samma tanke finner man i andra filosofiska områden än språkfilosofin. Inom exempelvis den filosofiska esteti-

¹⁰ För *Tractatus Logico-Philosophicus* se speciellt 4.21 ff. (Wittgenstein 1922). För den sene Wittgensteins syn på den tidige, se speciellt *Filosofiska Undersökningar* § 46, men även § 97 samt § 114 (Wittgenstein 1953).

ken och etiken frågar man inte efter kärnan som ger mening, utan efter kärnan som ger estetiskt och etiskt värde. Det bör betonas att denna kärna inte nödvändigtvis behöver vara en naturlig kärna, oberoende av människor. I frågan om estetik kan kärnan exempelvis lika väl vara en specifik respons i betraktaren som är essentiell för att konstverket ska ha estetiskt värde. Om så är fallet, är det denna specifika respons som är atomen i konstverket och som utgör slutet på jakten efter estetiskt värde. Det är den som ger det värde, såsom ett estetiskt verk och det är den som är essensen, eftersom det utan den inte vore ett estetiskt verk. Tanken och sökandet har samma bas i alla situationerna. Vad är kärnan eller essensen i x? Detta är den metafysiska frågan som atomen ska svara på.

Atomen fyller dessutom också vad som omedelbart verkar vara en nödvändig funktion i den filosofiska analysen och det epistemologiska projektet. Om det inte finns någon sista oanalyserbar atom som stoppar analysen förs analysen in i en oändlig regress; A får mening via B, som får mening via C ... ad infinitum. Alternativt så kommer analysen till att föras in i en cirkel; ... via C som får mening via A ... Som det ser ut verkar atomen alltså vara nödvändig för att ge mening och för att man ska kunna undgå cirklar och regresser i analysen. Det måste finnas något sista absolut som man kan nå fram till.

Om det så är språket, världen, människan, etiken etc. som ska analyseras, stöter man om och om igen på denna tanke att det måste finnas något absolut som utgör fundament, mening och slut på analysen. Framöver benämns alla teorier som, explicit eller implicit, innefattar denna tanke, som *absolutistiska*.¹¹

Ett grundläggande problem för alla dessa teorier har alltid varit att begrunda den sista absoluta kärnan. Hur begrundar man det fundament som ska begrunda allt annat? Det är en väsentlig fråga både ur ett epistemologiskt och ur ett ontologiskt perspektiv för alla teorier som innefattar någon form av absolutism. Svaret är avgörande för varför man överhuvudtaget ska tro på att det existerar ett fundament samtidigt som det är avgörande för vilken tillgång man har till fundamentet. Även om man *bara* skulle vara absolutist på det ontologiska planet, kan frågan inte undvikas. Varför skulle man exempelvis tro på eller anta ett

¹¹ Det bör nämnas att den sista absoluta kärnan bara behöver vara odelbar i en betydelse. I det nämnda estetikexemplet antas det exempelvis att en specifik respons är denna kärna. Responsen kan naturligtvis delas upp vidare i exempelvis behavioristiska termer eller i olika kemiska reaktioner. Vad jag menar med att den är odelbar är att den utgör slutet för, i det här fallet, en estetisk undersökning. När vi fram till den, har vi nått slutet på vår jakt efter det essentiellt estetiska. Det är responsen som är den essentiella atomen och en vidare analys av responsen skulle vara irrelevant i sammanhanget. Dock krävs det av estetikern, att han motiverar varför en vidare analys skulle vara irrelevant och varför man ska stoppa analysen just här. Detta ska visa sig vara en minst sagt besvärlig uppgift.

ontologiskt fundament om man inte har någon form av epistemologisk tillgång till det och om det inte behövs för vår epistemologi? Denna frågeställning blir extra tydligt hos Kant, hans efterföljare och kritiker i deras diskussion omkring *das ding an sich* och olika praktiska postulat. Men det är en fråga som också är aktuell i dagens filosofi och även Wittgenstein var själv inne på den. Omvänt kan man fråga sig varför vi skulle tro på att vi har uppnått sann kunskap om kunskapen inte är baserad på fundamentet. Trots många försök lider exempelvis koherentismen fortfarande av det grundläggande problemet att man kan föreställa sig en mängd internt koherenta, men inbördes exkluderande system som förklarar samma fenomen. Frågan är alltså helt central för absolutisten, både ur ett ontologiskt och ur ett epistemologiskt perspektiv.

Man kan grundläggande välja mellan två alternativ i sitt svar, varav inget är vidare attraktivt. Antingen låter man fundamentet stå ogrundat. Då är frågan varför man ska tro på att det existerar? Man tycks i så fall förflytta sig från filosofisk till religiös mark, där man är överlämnad till ren tro. Alternativet är att låta fundamentet begrunda sig själv, vilket är en oacceptabel cirkelslutning. Inte för att cirkelslutningen behöver vara uppenbar, men för att det är fundamentet som allt annat ska vila på. Fundamentet om något bör därför vara välfunderat. Annars är det som att bygga sitt hus på kvicksand. Det har ingen betydelse hur stabilt och sammanhängande man har byggt huset. Det sjunker likväl. Absolutisterna verkar därför stå i en situation där de blir tvungna att välja mellan två ohållbara positioner. Men å andra sidan:

“What did they expect? Either the chain (of explanation or justification) goes on infinitely, or it goes in a circle, or it reaches an endpoint, either a simple point or a self-subsuming loop. What result would *not* constitute a crisis?” (Nozick 1981, p. 137)

Hur man än väljer att se på det, utgör den sista absoluta kärnan ett problem. Det sista tycks inte kunna vara den sista förklaringen samtidigt som man kan förklara det, för då är det inte det sista eller så är det en ondartad cirkel. Ett problem är att den definition man genom analys vill ge på det analyserade, det vill i det här fallet säga fundamentet, står i en oundviklig relation till varandra. Man kan inte ha det ena utan det andra, vilket betyder att inget av dem kan vara fundamentet. Det definierade kräver en definition för att vara definierat samtidigt som definitionen blir tämligen meningslös utan det som definieras. Det måste vara en definition av något, något definierat. Det verkar således paradoxalt med en förklaring på det fundament som ska förklara allt annat.

Paradoxen har föranlett Nagarjuna att därför helt avvisa att det skulle finnas något som i och av sig själv existerar och som kan begrunda allt annat. Han formulerar paradoxen på sitt typiskt klara sätt i följande citat:

“Without depending on *the defined* one cannot establish a definition and without considering the *definition* one cannot establish *the defined*. As they depend on each other, they *have not arisen by themselves*, so therefore the *defined* and the *definition* are devoid of inherent existence and also they do not exist inherently in a mutually dependent way, so none of them can be used to establish the inherent existence of another one.” (Nagarjuna *Seventy stanzas of emptiness* i Komito 1987, p. 136 - 137)

Det tycks alltså vara så att en förklaring på det som ultimativt ska förklara oundvikligen leder till en paradox. Man kan förledas att tro att detta bara är ett definitionsmässigt problem eller som mest ett epistemologiskt problem, men det är värre än så. Det absoluta ska även begrundas i ontologisk betydelse. Det är den essens som alla egenskaper ska klistras på som ska begrundas och det är den som ska vara hörnstenen i världens byggnation. Samma paradox uppstår här. Grunden ska vara grund för det (ontologiskt) begrundade, men utan det begrundade kan grunden inte vara grund. De är beroende av varandra och kan därför inte vara inherent existerande.¹²

Absolutisten har dock ett negativt argument till sitt försvar. Atomer har nämligen även en tredje funktion, att skrämman bort ovälkomna demoner (Bokstavligt talat för René Descartes som antog sitt berömda “Jag tänker, alltså är jag.”¹³ för att jaga bort onda demoner som fick honom att metodiskt tvivla på allt. Men även bildligt talat skrämmer atomerna bort demoner hos andra absolutister). Om det inte finns något, finns det inget. Om så är fallet, hamnar man i nihilismen. Det behöver

¹² Detta verkar dessutom vara ett helt grundläggande område där ontologi och epistemologi möts och där de inte helt kan skiljas åt. Om man exempelvis principiellt inte har någon epistemologisk tillgång till det absoluta och om det uppstår principiella inkonsekvenser i frågan om absolut definiens och definiendum, har man ingen filosofisk anledning till att tro att det finns något absolut. Det hindrar naturligtvis inte att det absoluta principiellt sett trots allt kan existera. Men utan någon som helst möjlighet till definition av eller tillgång till det, hindras man att överhuvudtaget tala rationellt om dets eventuella existens. Då kan man inte längre tala om en lära om det varande, eftersom detta tycks förutsätta någon form av tillgång till det, hur minimal tillgången än må vara.

¹³ Ur *Betraktelser över den första filosofin* (1641). Citatet är förmodligen ett av de mest kända som aldrig blivit skrivna. Descartes skrev i själva verket: “Här har jag det! Tänkandet finns till; det ensamt kan inte skiljas från mig. Jag finns till, jag existerar – detta är säkert.” (*Betraktelser över den första filosofin*, i utdrag i Marc-Wogau 1967, p. 58)

dock inte omfatta en global nihilism. Man kan exempelvis vara nihilist i förhållande till färger utan att vara global nihilist. Det innebär att man menar att färger ultimativt inte existerar, men att det kan finnas mycket annat som existerar.

Teorier som omfattar tron på att något vi normalt uppfattar som existerande i själva verket ultimativt inte existerar, vare sig de är lokala eller globala, benämns härefter som *nihilistiska* teorier. Den globala nihilismen är en oacceptabel konklusion, inte bara för absolutisten, men också för vanliga människor som ska begå sig i världen. Hur ska man begå sig i något som i slutändan inte finns? Därför tycks man tvingad att anta att det finns atomer som kan fungera som fundament inte bara i världen, men även i vår förståelse av den. Även den lokala nihilismen är ofta en oacceptabel konklusion. Etisk nihilism skulle exempelvis betyda att det ultimativt inte fanns något rätt och fel i världen. Detta är inte rätt plats att argumentera för det oacceptabla i den etiska nihilismen. Det borde i gengäld inte kräva någon avancerad argumentation. Det borde räcka att man frågar sig om massmord, våldtäkt, tortyr etc. inte är moraliskt fel, så borde svaren ge sig själv.¹⁴ Nihilism i förhållande till färger är också en oacceptabel konklusion, främst på grund av samma anledning som global nihilism är oacceptabel. Världen skulle helt enkelt bli näst intill omöjlig för vanliga människor att orientera sig i.¹⁵ Men det kan man och det gör man, så färger måste existera. Frågan är bara hur de existerar och hur man kan ge ett filosofiskt hållbart argument för att de existerar. En annan stark anledning till att inte acceptera en nihilism är att den är så starkt kontrainuitiv. Det är exempelvis svårt att överhuvudtaget tänka sig att färger inte skulle existera när man hela tiden ser dem och orienterar sig i världen med hjälp av dem. Det krävs därför otroligt starka argument eller andra former av bevis för att man skulle acceptera en färgnihilism.

I bästa fall är skepticismen ett nyttigt filosofiskt redskap, som kan bidra med att finna säkrare grundlag för vår kunskap. Descartes visade med all tydlighet hur skepticismen kan bidra konstruktivt i och med hans metodiska tvivel. Men i värsta fall är skepticismen en absurd teori som gör livet omöjligt att leva. Föreställ dig exempelvis att du i din vardag är skeptisk till om materia överhuvudtaget existerar. Varje steg du tar är då ett riskfyllt företagande. Du vet aldrig när du kommer att falla igenom golvet som kanske är materiellt, men kanske också immate-

¹⁴ Se Blackburn (Blackburn 2000) för en mer utvecklad argumentation av detta slag.

¹⁵ Se Saramago (Saramago 1995) för ett intressant tankeexperiment hur världen skulle se ut om alla plötsligt blev blinda.

riellt. Den typen av saker är det både praktiskt och psykologiskt omöjligt att tvivla på i sin vardag.

Detta lämnar en i ett obehagligt vägska. Man kan nu välja mellan att stå på ett ogrundat eller dåligt begrundat fundament eller tvivla på det som tyck vara otvivelaktigt och nödvändigt. En av de två tidigare nämnda ohållbara positionerna eller oacceptabel skepticism, det är det valet man tycks befinna sig i.

Grundläggande gångjärn

Absolutisten har dock ett sista halmstrå att gripa efter. Han eller hon kan påpeka att man rent faktiskt inte kan tvivla på det otvivelaktiga och att man bara genom det är begrundad i att tro på vissa fundamentala fakta. Detta för oss tillbaka till diskussionen omkring *Ding an sich* och praktiska postulat. Jag vill dock utelämna Kant och hans dåtida kritiker för att koncentrera mig om den form diskussionen har tagit i nya-re filosofi.

Wittgenstein har som nämnt varit inne på detta tema. Hans diskussion finner man främst i *On Certainty* (Wittgenstein 1969), där han talar om gångjärnen (hinges) som får dörrarna att svänga (Wittgenstein 1969, § 343). Dessa gångjärn är otvivelaktiga och fungerar som grunder för all vår kunskap. Exempel på ett sådant gångjärn är att jorden har existerat långt före mig eller att naturlagarna gäller. Gångjärnen är inte själv grundade. Trots det kan de enligt Wittgenstein fungera som fundament för vårt vetande och således kan absolutisten kanske finna stöd hos Wittgenstein, trots att Wittgenstein själv inte kan anses vara förtalare för en absolutism. Frågan är nu varför man inte kan betvivla dessa gångjärn, varför man kan ha säker visshet om gångjärnen. En mängd svar ges av Wittgenstein på den frågan och vid första anblick tycks de vara inkonsekventa. Han antyder exempelvis på flera ställen att vissheten har en psykologisk form (Wittgenstein 1969, § 358 - 359, § 404, § 559), samtidigt som han kategoriskt avvisar psykologins inflytande på andra ställen (Wittgenstein 1969, § 447, § 459, § 494). Detsamma gäller förnuftets inflytande. I vissa paragrafer verkar han tillskriva förnuftet en avgörande roll (Wittgenstein 1969, § 220, § 323) samtidigt som han tycks avvisa förnuftet som irrelevant i andra (Wittgenstein 1969, § 110, § 559).

Denna tvetydighet finner man inte i Crispin Wrights tolkning av Wittgenstein. Han är enig, med Wittgenstein, i att analysen slutar i en pa-

radox om man söker efter ett sista slut på den (Wright 2002, p. 8-9¹⁶). Båda menar dessutom att vi trots det kan finna en utgångspunkt för vårt vetande och således ge skeptikern motspel. Utgångspunkten är hos både Wittgenstein och Wright ogrundad, men trots det menar de alltså att vi är berättigade i att anta den. Där Wittgenstein är tvetydig i förhållande till förnuftet, verkar Wright i gengäld anse det som helt centralt för att nå fram till den berättigade begynnelsen för vår visshet. I och med att vi är rationella agenter och i och med att vi inte kan se bort från detta faktum, måste vi helt enkelt göra vissa antaganden omkring världens beskaffenhet och således ta en ontologisk risk:

“[A]ll rational thought and agency involves ineliminable elements of cognitive risk. Since rational agency is not an optional aspect of our lives, we are entitled ... to make the presuppositions that need to be made in living out our conception of the kind of world we inhabit and the kind of cognitive powers we possess. To be entitled to accept a proposition in this way, of course, has no connection whatever with the likelihood of its truth. We are entitled to proceed on the basis of certain beliefs merely because ... unless we make some such commitments, we cannot proceed at all.” (Wright 2002, p. 42)

Wright har en viktig poäng. Som förnuftsväsen är vi berättigade i att anta vissa saker för att kunna leva som förnuftsväsen. Vi är, i kantianska termer, berättigade i att postulera några praktiska fundament som gör det möjligt att leva ut vårt förnuft. Dessa postulat har ingen nödvändig förbindelse med deras eventuella sanning. Men skulle vi tvivla på dem, skulle vi också tvivla på att vi är förnuftsväsen och detta kan vi inte om vi vill göra framsteg överhuvudtaget. Filosofin förutsätter förnuftet.

Så långt är allt väl, men det saknas något. Är inte skeptikerns hela poäng just att man inte kan veta något, inte ens att man är förnuftsväsen, och att man därför inte kan göra några framsteg överhuvudtaget. Detta tycks inte Wright ha något svar på, annat än att vi inte kan välja bort förnuftet från våra liv. Men här måste man skilja på en skepticism i vardagen och en filosofisk skepticism och här lämnar Wrights tolkning av både skeptikern och Wittgenstein mer att önska. Wright har rätt i att vi i vår vardag måste postulera vissa saker oberoende av om de är sanna eller falska, för att leva förnuftiga liv, men i ett filosofiskt samman-

16 Samtliga sidohänvisningar från denna text är från en förhandsutgåva, variationer kan därför förekomma.

hang tycks bara det att skeptikern ifrågasätter postulaten visa att dessa inte är otvivelaktiga.¹⁷ Det strider dessutom emot min uppfattning om, vad filosofi är att man i ett filosofiskt sammanhang skulle ha lov att anta några ogrundade premisser. Man måste självklart börja någonstans. Men denna början måste antingen vara en begrundad premiss eller ta form som en hypotes eller ett antagande som sedan ska bevisas. Man kan därför inte utan vidare utgå från att vi är förnuftsväsen och sedan härleda kunskap utifrån det. I så fall kommer skeptikern alltid att ha det sista ordet:

– Hur kan vi veta att vi är förnuftsväsen?

Till Wrights försvar ska det dock sägas att han inte tror sig ha avvisat skeptikern. Det är inte ens hans mål. Han vill bara avvisa skepticismen som irrelevant i vissa sammanhang, såsom i vårt vardagliga tal om vetande och kunskap.

Jag tror att Wittgenstein kommer ett steg längre än Wright och att han inte bara antar att vi är förnuftsväsen med nödvändiga praktiska postulat. Han försöker också ge ett djupare svar på varför vi är berättigade i att anta detta. Wittgenstein är dock svårtolkad på denna punkt och hans verk bör tillnärmas med försiktighet då det är troligt att inte ens Wittgenstein själv alltid var medveten om precis hur det han skrev skulle förstås. Efter denna varning tror jag mig dock se att det som till en början verkade vara en tvetydighet och inkonsekvens, trots allt hänger fint ihop. Istället för motsägelser, presenteras en form av utvecklingslära där Wittgenstein utgår från ett plan där psykologi, filosofi och förnuft inte hör hemma. Utgångspunkten är en oreflekterad pre-filosofisk handling i livet. Det är det animaliska livet i vilket man bara lever och handlar, utan att tänka mer än absolut nödvändigt på vad man gör och hur man handlar (Wittgenstein 1969, § 359, § 559). Det är ett liv där all fokus ligger på att tillfredsställa de primära behoven, såsom att skaffa föda och finna skydd mot andra rovdjur. Man spekulerar inte på varför man tänker och handlar som man gör, man gör det bara. Det vill säga att man inte har några andra ordningens reflektioner. På denna nivå för snack om psykologi och förnuft en bara bort från kärnfrågan

¹⁷ Wright såväl som Wittgenstein tar utgångspunkt i G. E. Moore's bevis för en extern värld vari han bland annat skriver att i och med att han håller upp sin hand framför sig och ser den, så vet han också att det finns en extern värld. (Moore 1939) Moore ser det som ett common sense bevis. Sådana bevis kännetecknas av att varje tvivel på dem föder paradoxer. Exempelvis om en person tvivlar på att den materiella världen existerar, tvivlar han också på sig själv, eftersom en person rimligtvis är materiell bestående av kött och blod. Det är paradoxalt enligt Moore's tankegång, eftersom personen i sitt tvivel redan har antagit att han som materiellt objekt existerar. Men i en filosofisk kontext verkar det fullt möjligt att tvivla. Paradoxen stärker bara skeptikerns poäng.

(Wittgenstein 1969, § 459). Handling och liv skapar sedan vanor och livsformer. Dessa börjar man vid en viss tidpunkt (inte nödvändigtvis historisk) reflektera över och de presenterar sig då för en som regler. Det är de mest stabila och svårbetvivalade av dessa regler som sedan fungerar som de gångjärn, utifrån vilka man kan filosofera och psykologisera. Det är först här som det blir relevant att överhuvudtaget tala om visshet, förnuft, psykologi etc.

Sammanfattningsvis kan man således säga att det oreflekterade handlandet kommer först. Detta föder trosföreställningar som följs av tvivel. Och det är först i och med tvivlet som det blir aktuellt att söka efter grunder för och visshet om ens trosföreställningar. Dessa söks då i och med förnuftet och i psykologin.

Detta är naturligtvis en allt för ytlig och kort genomgång av *On Certainty* för att ge en rättvis bild. Det är dock tillräckligt för mitt syfte. En längre diskussion omkring Wittgenstein och hans förhållande till absolutismen och nihilismen har till viss del föregripits i dessa korta bemärkningar. I förhållande till den grund som ska fungera som fundament för vår kunskap är detta för tillfället tillräckligt.

Wittgenstein och Wright diskuterar här uteslutande den kunskapssteoretiska frågan hur man kan uppnå kunskap när all kunskap är fundamentalt ogrundad (Wittgenstein 1969, bl.a. § 110, Wright 2002, p. 42). Wrights svar i korthet är att vi är förnuftiga väsen och att vi därmed är berättigade att göra vissa antaganden för att kunna leva ut detta förnuft. Wittgenstein går ett steg längre och försöker ge en mer detaljerad både filosofisk och pre-filosofisk bild av varför vi är berättigade att göra antaganden om dessa gångjärn. Detta för oss vidare och det har delvis gett ett svar på varför vi gör antaganden i vår vardag som är ogrundade. Trots det kvarstår den grundläggande skeptiska frågan.

- Hur kan vi veta något som helst när all kunskap i sista änden är ogrundad?

Wittgenstein och Wright har så långt varken avvisat eller svarat på den frågan. De ger svar på varför vi postulerar vissa grundläggande fakta och varför vi, förutsatt att vi är förnuftsväsen, är berättigade att göra dessa postulat. Men svaret är filosofiskt otillfredsställande på ett epistemologiskt plan. Svaret ger bara en psykologisk orsak till våra antaganden, men för att man ska bli filosofiskt tillfredsställd krävs det även en filosofisk grund till antagandena för att godta dem som filosofiskt hållbara antaganden.

Dessutom återstår hela den ontologiska frågan, vilken det inte blivit sagt något om. Detta är också otillfredsställande, eftersom man inte

kan skilja på frågorna på det viset. Även om man antar att det ges en fullständig förklaring på varför vi tror på det vi gör och varför vi talar om kunskap och vetande som vi gör, verkar det vara ett rimligt krav att man också ger svar på om det vi tror om världen, naturlagarna, färgerna, händerna framför ögonen på oss, osv. verkligen är fallet. Det råder inget tvivel om att en fullständig förklaring på varför vi tror på det vi gör och varför vi talar om kunskap som vi gör, hade varit ett stort framsteg på vägen mot en fullständig bild. Men intuitionen om att exempelvis färger antingen existerar eller inte existerar och att en sann kunskap om färgerna förutsätter att man tror på den ontologiska status som de rent faktiskt har, är en mycket stark intuition. Och så länge den intuitionen är intakt, krävs det fortfarande både en grund för vår kunskap och en grund för vår ontologi för att vi ska vara filosofiskt berättigade i att anta att vi besitter kunskap eller att objektet eller förhållandet i fråga existerar. Således tycks vi inte ha givits fler val än tidigare. Vi kan fortfarande bara välja mellan att stå på ett ogrundat eller ett dåligt begrundat fundament eller tvivla på det som tycks vara otvivelaktigt och nödvändigt.

Den kritiska analysen I

Wittgenstein har med viss framgång, via de grundläggande gångjärnen, försökt göra den oacceptabla skepticismen irrelevant på en vardaglig nivå. Det finns grundläggande saker som man helt enkelt inte kan tvivla på i sin vardag om man ska kunna leva den.

Kvar tycks fortfarande den filosofiska, metafysiska skepticismen, nihilismen stå. Det verkar fortfarande som att man antingen måste välja att ge skeptikern det sista metafysiska ordet eller så måste man välja absolutismen. Det har inte givits fler val. Men att välja sida i en sådan dualistisk metafysik, där valet står mellan en absolutism och en nihilism, är inget som tilltalar. Wittgenstein vägrar därför också i *Filosofiska undersökningar* att göra valet och avvisar istället båda alternativen som oacceptabla:

“It is not a something, but not a nothing either.”
(Wittgenstein 1953, § 304)¹⁸

Buddhisten befinner sig i samma situation och vägrar acceptera valet, men han/hon ser inte valet som ett dualistiskt val, utan ett val mellan fyra olika alternativ. De två andra alternativen är absolutism *och* nihilism, samt *varken* nihilism *eller* absolutism. Alltså två både och alternativ där man i ena fallet förnekar och i det andra förnekar förnekandet av *både och*:

“Neither existence nor nonexistence
Nor both, nor is it not of the nature of both.
It is freedom from these four extremes
That the Madhyamika understands.”
(mKhas grub rje *The great digest* i Cabezón 1992, p. 93)

Ovanstående är den fyrdubbla negationen som man kan finna i lite olika formuleringar, men där den grundläggande meningen alltid är densamma. De första två negationerna motsvarar Wittgensteins dubbla negation. Men buddhisten går alltså steget vidare och säger *det är heller inte båda och, det är heller inte ingen av dem*.

Både Wittgensteins dubbla negation och buddhismens fyrdubbla negation kan tyckas paradoxala. Det verkar på något sätt självklart att antingen existerar något eller så existerar det inte. Det verkar inte finnas fler alternativ. Man ska dock komma ihåg att det som diskuteras är absolutism och nihilism enligt ovanstående definition. Det är alltså tal om ultimativ metafysisk existens eller icke-existens, vilket i varje fall logiskt sett öppnar upp för olika andra alternativ. Det är dessa som undersöks och testas på färgerna i följande delar. Då blir det också tydligt att det just i buddhismens två extra negationer ligger en viss avvikelse från Wittgenstein som resulterar i att buddhismens väg ut ur absolutism/nihilism problematiken till viss del skiljer sig från Wittgensteins. I det närmast följande ligger dock fokus på den kritiska analysen och diagnosen av problematiken.

¹⁸ Citatet är hämtat ur en diskussion och problemställning omkring statusen av mentala fenomen, såsom smärtor. Det kan därför tyckas missvisande att använda det i ett mer generellt metafysiskt sammanhang. Men sätter man in citatet i Wittgensteins större terapeutiska projekt som nämnts i inledningen, ger det mening att lyfta fram citatet som ett uttryck för hans syn på hela metafysiken. Därmed inte sagt att Wittgenstein inte tror att det finns något something. Men det ger inte mening att tala om det i ett metafysiskt sammanhang.

“It is not a something ...”

Uppgiften är följaktligen att visa hur man kan avvisa absolutisten utan att man hamnar i nihilistens famn. Det är här den kritiska analysen kommer in som ett viktigt verktyg hos både Wittgenstein och buddhismen. Hur denna kritiska analys tar sig uttryck ser vi först hos Wittgenstein och hans regelföljeöverväganden. Därefter presenteras privatspråksargumentet, där buddhistiska argument med en struktur snarlik Wittgensteins inkluderas och diskuteras. Ur detta växer det fram en bild av hur den kritiska analysen fungerar och vad målet med den kan vara. Liksom så mycket annat hos Wittgenstein, råder det oenighet om hur förhållandet mellan privatspråksargumentet och regelföljeövervägandena ska förstås. För att inte fastna i en Wittgensteinexeges låter jag min tolkning av det inbördes förhållandet stå, utan att argumentera nämnvärt för den. Tolkningens plausibilitet och passform i det större sammanhanget får vara tillräckligt som argument.

Så som jag förstår det är regelföljeövervägandena och privatspråksargumentet två sidor av samma mynt. Båda delarna är underordnade Wittgensteins större projekt att avvisa den metafysik som försöker tvinga sig på oss. Det han vill är att föra både språk och regler tillbaka till deras vardagsanvändning, där metafysiska frågor och svar inte hör hemma. För att uppnå detta vardagstillstånd kan filosofiska överväganden, såsom privatspråksargumentet och regelföljeövervägandena, dock användas. Wittgenstein går således in på filosofins premisser. Han försöker genom detta, bland annat via nämnda argument, visa att när de filosofiska frågorna ställs, såsom exempelvis frågan omkring vad mening är, leder de filosofiska svaren ut en i extremer. Man söker efter filosofiska kärnor som man klamrar sig fast vid likt myntet i handen i det inledande citatet av Sogyal Rinpoche. Men när kärnorna ska ges metafysiska förklaringar och när man ska ges epistemologisk tillgång till dem, resulterar det obönhörligen i paradoxal filosofisk absolutism. Motreaktionen blir då lätt att man istället släpper allt man har och kastar sig ut i en lika paradoxal nihilism. Genom att leda frågorna tillbaka från de filosofiska extremerna till deras pre-filosofiska stadium hoppas Wittgenstein på att bli botad från vad han ser som den filosofiska sjukdomen (Wittgenstein 1953, § 255) och komma tillbaka till det friska vardagstillståndet. Wittgensteins filosofi blir således både ett ontologiskt, ett epistemologiskt och ett språkfilosofiskt projekt där målsättningen är ett avvisande av alla metafysiska frågor.

Regelföljeövervägandena är ett försök på att avvisa idén om att regler skulle kunna vara absolut existerande. Samtidigt är det ett avvisande av absolutistiska uppfattningar av regler i bland annat språket och matematiken, vilket primärt är ett epistemologiskt projekt. Hela pro-

jektet lägger sig dock i gråzonen mellan ontologi och epistemologi och det ger därför inte alltid mening att försöka placera in det i de båda kategorierna.

Samma projekt och samma problematik finner man i privatspråksargumentet som är ett försök på att avvisa att ett absolut privat språk skulle kunna existera. Samtidigt vill Wittgenstein med privatspråksargumentet avvisa absolutistiska tendenser i vår förståelse av språket och i medvetandefilosofin.

Regler

Regler fyller en helt central roll i människans liv. Det tycks nästan inte finnas något man gör som inte styrs av någon form av regler. Men vad vill det säga att följa en regel och vad är en regel? Det verkar omedelbart vara frågor med självklara svar. En regel är något som ger besked på vad som ska göras. Att följa en regel är att handla i överrensstämelse med vad regeln föreskriver. Men så lätt är det inte, vilket Wittgenstein försöker visa i sina överväganden. Ett av hans tydligaste exempel är regeln *lägg till två* (Wittgenstein 1953, § 185 - 187). Han ber oss föreställa oss en elev som ska lära sig regeln. Han har blivit testad upp till 1000 (2, 4, 6, ... 996, 998, 1000) och svarat rätt varje gång. Men efter 1000 fortsätter eleven med 1004, 1008 etc. Vad händer? Undervisaren påpekar elevens fel. Men eleven är oförstående. Det är fullständigt naturligt för honom att *lägg till två* betyder *lägg till två upp till 1000, lägg därefter till 4*. Det är så han har förstått regeln från början. Ur hans perspektiv har han således följt regeln helt korrekt, även efter han kommit till 1000. Nu var det naturligtvis inte så undervisaren hade tänkt sig det. Men vad hade han egentligen tänkt? Hade han tänkt att eleven skulle skriva 1002 efter 1000? Det är möjligt. Men om han hade tänkt det, hade han då också tänkt att eleven skulle skriva 102 efter 100 och skriva 1634 efter 1632 och så vidare? Han kan omöjligen ha tänkt på varje möjlig applikation av regeln av den enkla anledningen att det finns oändligt många applikationsmöjligheter, eftersom tallinjen är oändligt lång. Så det var alltså inte det undervisaren hade tänkt. Det var förmodligen att efter varje tal, oberoende av var man är på tallinjen, ska man hoppa över ett och ta det nästföljande. Regeln *lägg till två* betyder *hoppa över en och ta den nästföljande efter varje siffra*. Problemet är bara att det är just detta som är frågan. Vad betyder *lägg till två*? Eleven förstod det som att regeln betydde *lägg till två upp till 1000, därefter lägg till fyra*.

Det är svårt att föreställa sig att eleven inte skulle bryta med regeln här, men vad är det egentligen han bryter med? Det hjälper inte att säga att han inte fortsätter som han gjort tidigare, för det är precis vad han

anser att han gör. Hans förståelse av regeln har varit konstant hela tiden. Vid en första granskning kan det tyckas att problemet är att regeln är underdeterminerad. Den ska kunna användas på ett oändligt antal applikationer, men den har bara använts på en begränsad mängd applikationer. När det dyker upp ett nytt fall, verkar frågan om hur regeln ska appliceras således öppen. Problemet är dock djupare än så. Det hade inte försvunnit även om man begränsade sig till fall där regeln har varit applicerad, eftersom man varje gång som man ska applicera regeln måste tolka den. Utan tolkning har man ingen förståelse av regler och då säger det sig själv att de är oförståeliga. Det är fallet även om regeln blivit applicerad på samma sak tidigare. Även här är det en öppen fråga. Om man hänvisar till hur man gjorde i första fallet för det oss bara tillbaka till början, för vilken regel är det som säger att regler ska tolkas på samma sätt alltid.

Man kunde föreställa sig tolkningsregler eller till och med stifta tolkningsregler för att stänga frågan. Men det hade hjälpt föga. Hur skulle dessa regler tolkas? Med sådana regler rör man sig i en ring som aldrig kan lösa själva problemet. Därför tycks det öppet för eleven att tolka regeln så som han gör, även om vi andra tolkar den på ett annat sätt. Trots detta tvivlar vi inte på att eleven bryter med regeln. Vi har en känsla av att vi har förstått något mer och djupare med regeln som eleven inte har förstått.

Det är här Wittgenstein menar att en felaktig förståelse av regler uppstår. Man tänker sig att reglerna måste ligga fast och att det inte kan vara öppet att tolka dem som man vill. I den tanken uppstår förståelsen av regler som varande absoluta. När man tror sig ha förstått mer, tror man sig ha skådat in i framtiden. Man föreställer sig regler som spår som redan ligger fastlagda in i oändligheten. Och när man följer reglerna följer man bara spåren in i framtiden. Denna förståelse av regler avvisar dock Wittgenstein. Den bygger på en missförståelse av vad reglerna är och den löser dessutom inte problemen med att följa en regel. Stora epistemologiska problem uppstår. Även om det skulle vara fallet att det låg fasta regelspår som gick in i framtiden, hur kan man veta om man faktiskt följer spåren när man tror sig följa regler? Det blir djupt problematiskt att avgöra detta. Det förutsätter att man har en mystisk egenskap, någon form av intuitioner, som möjliggör att man kan skåda in i den oändliga regelvärlden. En sådan mysticism måste anses vara oacceptabel. Man kan inte ha regler baserade på mystiska intuitioner, eftersom det är omöjligt att avgöra om en intuition är riktig eller felaktig. Det skulle i så fall kräva ytterligare mystiska intuitioner eller en absolut kärna som begrundade intuitionerna. Det förstnämnda hade fört en in i en oändlig regress och det sistnämnda skulle

leda till de tidigare nämnda problemen med begrundan omkring absolutismen. Dessutom har vi inte funnit någon kärna i reglerna som skulle kunna fungera som begrundan. Därför kan man inte använda de platoniska regelspåren till något även om dessa skulle existera. De måste begrundas och tolkas för att vara till någon nytta. Så även om man föreställer sig att det finns absoluta kärnor i reglerna som avgör hur de ska tolkas och som är avgörande för om man följer reglerna eller inte, är det inte nog. Man måste ha epistemologisk tillgång till dem för att de ska vara till någon nytta överhuvudtaget. Har man inte det så har man inga regler, eftersom regler som man i princip inte kan avgöra om man följer, inte är regler alls.

Den första konklusionen kan därmed dras med hänsyn till regler; Regler kan inte vara absoluta, eftersom det inte hade bidragit till en lösning av regelföljeproblematiken.

Som nämnt, är stort sett allt man gör bestämt av regler, inte bara det nämnda matematikexemplet, men även exempelvis språket. Samma resultat nås här. Det finns inga spår som ligger fast, spår in i framtiden man kan skåda för att få reda på vad denna mening betyder. Trots det har du nog en känsla av att du förstod vad den nyss lästa meningens betydelse. Men låt dig inte luras nu. Du hade inte en mystisk intuition, för en sådan kan inte hjälpa dig. En fastlagd definition av vad meningens betydelse kan inte hjälpa dig. Definitionen måste också tolkas.

Härifrån kan man gå i två riktningar: Antingen hade den lästa meningens ingen betydelse trots att du trodde dig ha förstått den. Det är ofta den omedelbara reaktionen. Om det inte finns något så finns det inget. Man kastas då ut i en nihilism. Man kan då inte säga att eleven tar fel, trots att det verkar självklart för oss att så är fallet. Man har till och med svårt att överhuvudtaget föreställa sig att han inte skulle ta fel. Om detta starkt kontraintuitiva resultat ska undvikas måste det finnas en tredje väg. Denna vänds det tillbaka till efter att privatspråksargumentet har behandlats.

Privatspråk

En avgörande faktor för om en regel kan vara en regel är som sagt att man, åtminstone principiellt sett, kan avgöra om något är i överensstämmelse med regeln. En absolut regel mötte stora epistemologiska problem, eftersom det är svårt att föreställa sig någon annan tillgång till den än en mystisk intuition, vilket inte löser problemet.

Samma problem måste undgås med språket. För att ett språk skall vara ett språk, måste det kunna avgöras om det används korrekt. Detta ska hållas i minnet när vi föreställer oss ett privatspråk. Vad Witt-

genstein menar med ett privatspråk finner man bland annat i följande stycke:

“[I]magine a language in which a person could write down or give vocal expression to his inner experiences – his feelings, moods, and the rest – for his private use ... The individual words of this language are to refer to what can only be known to the person speaking; to his immediate private sensations. So another person cannot understand the language.” (Wittgenstein 1953, § 243)

Det är alltså ett språk som är privat i och med att det omfattar fenomen som enbart är tillgängliga för språkbrukaren och i och med att språket som används inte ingår som del i ett offentligt språk. Det är således tal om ett absolut privat språk. Kärnan som ska ge mening är de inre fenomenen och det finns bara en tolkare i och med den private språkbrukaren.

Hur fungerar då ett privat språk? Låt oss föreställa oss Göran. Göran har ibland en diffus känsla av avsaknad. Det är svårt att sätta fingern på helt precis vad han saknar, men känslan som uppstår vid avsaknaden har sina helt egna karaktäristika. För att se om han kan räkna ut vad det är han saknar har Göran bestämt sig för att föra dagbok över den speciella känslan. Kanske kan han finna en struktur i avsaknaden och därigenom lista ut vad det är han saknar. Nästa gång han känner avsaknaden tar han därför fram sin dagbok och skriver ner tecknet *Q*, som han bestämt står för känslan. Härmed betyder *Q* den speciella känslan av avsaknad. Nästa gång känslan dyker upp tar Göran igen fram dagboken och skriver in *Q*. Men nu kommer frågan: Hur vet Göran att det är korrekt att skriva *Q* i det andra fallet? För att *Q* ska ha mening måste det finnas regler för hur *Q* ska användas. Om *Q* inte har ett begränsat användningsområde kan det betyda allt. Kan det betyda allt, betyder det i själva verket inget. Regeln är att *Q* refererar till den helt speciella känslan. Men hur vet Göran att det är samma känsla han har som förra gången han skrev *Q*. Han har ett starkt minne av hur det kändes första gången och han är själv övertygad om att det är samma känsla. Men är det nog? Det är som sagt avgörande för en regel, för att det ska vara en regel, att man i varje fall principiellt kan veta om man handlar i överensstämmelse med regeln. Men hur kan Göran veta om det är korrekt att skriva *Q* i det andra fallet? Han har en upplevelse, men det enda han har att gå på för att bedöma om det är *Q* han upplever är att det förekommer honom att vara samma känsla. Han kan inte fråga någon om det är samma, eftersom upplevelsen är privat. Han kan heller inte gå tillbaka till den upplevelse han hade första gången. Av den finns bara minnet

och det nedtecknade *Q* kvar och minnet kan bedra. Distinktionen mellan att vara korrekt och att förekomma korrekt blir därför omöjlig för Göran att upprätthålla, eftersom det inte finns någon extern instans till hjälp. Det enda Göran har att tillgå är att det förekommer honom vara korrekt. Det som förekommer vara korrekt blir därför det som är korrekt, med konsekvensen att Göran inte kan ta fel. Därmed kan man inte längre tala om korrekt överhuvudtaget. *Korrekt* blir ett tomt begrepp som inte säger en något, eftersom det inte längre finns några regler som avgör om begreppet används korrekt. Det verkar alltså omöjligt att ha ett helt privat språk.

Det Wittgenstein bland annat vill visa med privatspråksargumentet är de absurda konsekvenserna i den medvetandefilosofi som bygger på tron att det finns ett fundament, något absolut man kan ta utgångspunkt i för att sedan begrunda andra medvetandefenomen. Det klassiska exemplet på en sådan tro är Descartes som trodde sig ha funnit fundamentet i sitt *Cogito*. Men om det var fallet att det fanns något sådant privat, absolut fenomen som bara subjektet hade tillgång till skulle konsekvensen vara att man inte kunde tala meningsfullt om det. Man skulle inte kunna skilja på korrekt och okorrekt användning av språket. *Cogito* kan jämföras med *Q* och samma problem Göran stötte på drabbar naturligtvis Descartes också. Hur vet han att det är detsamma jag som tänker andra gången han upplever det som det var första gången? Det kan han inte svara på utan att förutsätta den mening ett absolut privat språk inte kan ha. Därmed kan han inte vara säker på jagets existens, utan att först förutsätta det. Argumentationen utifrån *cogito* blir därför en trivial cirkelslutning. Det tycks kanske inte omedelbart utgöra en katastrof, det innebär bara att man inte kan tala meningsfullt om absolut privata fenomen. Men en ganska stor del av språket bygger på just sådana fenomen. Hela ens inre känsloliv skulle bli omöjligt att tala meningsfullt om. Det är dessutom detta känsloliv som man vanligtvis anses ha säkrast epistemologisk tillgång till. Om man följer Descartes kan allt annat betvivlas, men det inre medvetandet kan inte betvivlas. Antar jag exempelvis att jag tänker, verkar jag vara begrundad i det bara i kraft av att jag antar det. Men detta är meningslöst snack om privatspråksargumentet håller.

Det visar sig alltså här att privatspråksargumentet inte enbart har djupgående konsekvenser för språkfilosofin som ofta antas. Det ger även medvetandefilosofin huvudbry och skakar den grund många tror sig kunna stå på. Argumentet sår inte bara tvivel omkring meningen i vårt språk, utan det sätter frågetecken vid vår existens som privata jag som existerar över en utsträckt tid. Det ger här inte mening att klart försöka skilja på ontologi/epistemologi och medvetandefilosofi/språk-

filosofi. Privatspråksargumentet visar att dessa oundvikligen är tätt sammanbundna. Det väcker frågor som: Om vi inte har ett meningsfullt språk, hur kan vi då veta att vi har inre medvetandeliv? Om vi inte har det, hur kan vi då veta att vi överhuvudtaget existerar? På samma sätt kan man fråga sig: Om vi inte har någon epistemologisk tillgång till våra jag, varför ska vi då tro på att vi har jag? Man kan kanske ha perception utan ett språk. Men det blir som en videokamera som filmar utan att något subjekt ser på det filmade. För att man ska finna någon mening i ens upplevelser krävs det ett meningsfyllt språk och detta kan inte vara absolut privat. Man måste således ge upp det absoluta i dessa sammanhang.

Men om det nu inte finns något absolut privat medvetandeliv, finns det då överhuvudtaget något privat medvetandeliv? Man blir frestad att svara nej här. Om det inte finns något, så finns det inget. Om man resonerar på det viset begår man felet att kasta sig ut i den andra extremen, nihilism. Varför och hur man kan undgå det återkommer vi till.

Mönstret börjar bli tydligt. Wittgenstein avvisar hela tiden olika former av absolutism. Det absoluta i alla dess former ska avvisas. "It is not a something!"

En anledning till att man hela tiden leds till tron att det finns någon absolut del som man kan finna är själva språket. Grammatiken lurar en hela tiden till att se världen i absoluta delar så snart man okritiskt använder språket. Man tror då, likt den tidige Wittgenstein, på att allt språk får sin mening via en simpel korrespondens till världen. Det i sin tur leder till att man *skapar* objekt av bland annat begrepp genom att ge dem namn eller *döpa dem* med Wittgenstein ord.

Det är viktigt att förstå vad som händer här. Ta exempelvis propositionen *Bilen är grön*. Förutsatt att propositionen är sann, förefaller det en vara självklart att det måste finnas en bil i världen som har egenskapen av att vara grön. För att finna mening med propositionen, måste man ut och finna bilen och dess gröna egenskap som propositionen korresponderar till. När man funnit bilen vill man försäkra sig om att den också verkligen är grön. Det kan vara så att den faktiskt är målad i små gula och blå fält så att den ser grön ut, men att den i själva verket är gul och blå. Här uppstår frågan: Vad innebär det egentligen att vara grön? Den ser kanske grön ut, men är inte grön. Det måste finnas något som bestämmer om den är grön eller inte. Det måste finnas något essentiellt med det gröna, som gör det just grönt. Jakten på essensen har börjat. Tron på en essens uppstår alltså på grund av språkets uppbyggnad, dvs. genom grammatiken:

“Essence is expressed by grammar.” (Wittgenstein 1953, § 371)

Det är detta skapande av objekt som sedermera blir till en uppdelning i absoluta och sammansatta objekt, som uppstår när man använder vardagsspråket i en filosofisk undersökning, utan att vara kritisk i förhållandet till själva språket. I vardagssammanhang ställs aldrig frågan vad det vill säga att *verkligen* vara grön, vad det essentiella i grönheten är. Ser något grönt ut i det sammanhanget, är det också grönt.¹⁹ Det är först när man ställer den filosofiska frågan vad färger egentligen är, som de filosofiska problemen uppstår. Man börjar då söka efter korrespondensen mellan den sak man döpt och namnet den givits. Vad är namnet *verkligen*? Vad är objektet *verkligen*? Vad är relationen? Essensjakten fortsätter. Privatspråksargumentet och regelföljeövervägandena antyder att någon sådan essens inte går att finna. Det finns ingen absolut mening och därför ska man inte låta sig luras av grammatiken att söka efter den absoluta meningen. Det enda sättet att komma ur problemen är att använda filosofin som terapi, en terapi mot just sådant missbruk av språket.

“, but not a nothing either.”

Nästa steg för Wittgenstein blir att visa att det inte heller är ett nothing. Skepticismen är, som nämnt, i bästa fall ett nyttigt filosofiskt redskap, i värsta fall en absurd teori. I det första fallet är det skepticism som metod, en metod som kan ge nya insikter och leda till mer konstruktiva idéer. I det andra fallet är det skepticism som ontologi – nihilism. Det är en avgörande skillnad som folk dessvärre allt för sällan är uppmärksamma på. Wittgenstein är ofta skeptisk i sitt tillvägagångssätt, vilket har givit anledning till att filosofer har tolkat honom som varande skeptiker på det ontologiska planet. Kripke (Kripke 1982) är nog den mest kände av dessa förtolkare. Den konklusion han drar utifrån regelföljeövervägandena är att det inte finns några regler överhuvudtaget (Kripke 1982: bl.a. p. 52 och p. 70 - 71).²⁰ Om det inte finns regler finns det heller inte någon mening, eftersom meningen måste vara styrd av någon form av regler. Att vi trots allt kan tala samman beror, enligt Kripke, på att vi har en förmåga att hela tiden rätta oss in efter varandra. Problemet med

¹⁹ “Att det ter sig så för människorna, är för dem kriteriet för att det *är* så.” (Wittgenstein 1951, stycke 98, p. 60) (Se även Wittgenstein 1951, stycke 88, p. 31)

²⁰ Till Kripkes försvar ska det sägas att han inte själv delar denna förståelse av regler. Det är också oklart om han menar att hans tolkning av Wittgenstein är den riktiga eller om han bara framlägger den som en möjlig tolkning som kan vara intressant i sig själv.

Kripkes läsning är att det är svårt att föreställa sig hur detta skulle vara möjligt om det inte fanns regler överhuvudtaget. Wittgenstein avvisar denna form av skepticism. Han är metodisk skeptiker, men inte nihilist. Lustigt nog sammanliknar Kripke Wittgenstein med David Hume i detta sammanhang. Hume som också ofta har råkat ut för filosofers sammanblandning av de två olika formerna av skepticism. Sammanlikningen är rimlig och upplysande, men den föregår alltså hos Kripke på ett felaktigt grundlag.

“Both develop a sceptical paradox, based on questioning a certain nexus from past to future. Wittgenstein questions the nexus between past ‘intention’ or ‘meaning’ and present practice ... Hume questions two other nexuses, related to each other: the causal nexus ... and the inductive inferential nexus from the past to the future.” (Kripke 1982, p. 62)

Wittgenstein avvisade inte att det fanns regler och Hume avvisade inte att det fanns kausalitet. Det de avvisade var att det fanns absoluta regler för mening, kausalitet, etc.²¹ Det hindrar inte att det i fallet med regler för språklig mening kan finnas konventioner, det vill säga mer eller mindre explicita regler som man kommit överens om som gällande. Konventionerna ska inte förstås som konkreta avtal eller kontrakt. Så kan det vara i extremfall, men det vanligaste är att konventionerna är resultatet av en implicit koordination av användningen av språkliga uttryck som blir allmänt erkänd och allmänt praktiserad.

Att det är så vanligt att man kastar sig ut i en nihilism om absolutismen blir avvisad är ett intressant fenomen i sig själv. Det verkar som att nihilismen är en direkt respons på absolutism, en motreaktion. Det är något som både buddhismen och en del av den nyare kognitionsforskningen har uppmärksammat. Vad de har gemensamt är att de antar att den mest grundläggande orsaken till att vi kastar oss ut i extremerna är vårt sinne som hela tiden försöker greppa omvärlden. Denna sinnesegenskap kan eventuellt förklara varför vi hela tiden söker essensen i språket och dess antagna korrespondens till världen. Sinnet griper reflexmässigt efter objekt som kan korrespondera till begrepp. Mer och kanske framför allt generellt bättre forskning på området behövs dock innan det kan framhållas som någon form av empiriska be-

²¹ En liknande kritik av Kripkes läsning av Wittgenstein framför Simon Blackburn i *The individual strikes back*, (Blackburn 1985b).

vis.²² Men vissa indikationer tyder på att det är just denna egenskap i sinnet som orsakar absolutism och nihilism. Kognitionsforskarna Varela, Thompson & Rosch beskriver greppandet och kopplingen till extremerna på följande sätt:

“[T]he basis of objectivism²³ is to be found in our habitual tendency to grasp after regularities that are stable but ungrounded. In fact, nihilism too arises from this grasping mind. Thus faced with the discovery of groundlessness, we nonetheless continue to grasp after a ground because we have not relinquished the deep-seated reflex to grasp that lies at the root of objectivism. This reflex is so strong that the absence of a solid ground is immediately reified into the objectivist abyss. This act of reification performed by the grasping mind is the root of nihilism.” (Varela, Thompson & Rosch 1991, p. 240)

I Nagarjunas huvudverk *Mulamadhyamakakarika* ger han uttryck för en liknande syn på det greppande sinnet och extremerna:

“To say ‘it is’ is to grasp for permanence, to say ‘it is not’ is to adopt the view of nihilism.” (Garfield 1995, p. 40)

Det är det greppande sinnet som griper ut och säger *it is* och det är därmed det som är roten till de båda extremerna. Detta är helt centralt i alla buddhistiska skolor och en stor del av buddhismen handlar om att bekämpa de extremer som uppstår i det greppande sinnet. Det finns också en stark tro på att man kan få greppandet att upphöra genom att man blir upplyst om sinnets verkliga natur.

Skillnaden mellan Kripkes tolkning och den (förmodat) korrekta tolkningen av Wittgenstein är hårfin, men central. Det kan därför vara en god idé att granska skillnaden närmare. Kripkes Wittgenstein avisade alltså att det fanns något sådant som regler. En mening kan ha en betydelse lika väl som vilken som helst annan betydelse. Att vi trots allt kan tala med varandra beror på att vi hela tiden rättar oss in i ett lingvistiskt samspel. Populärt sagt, följer vi massan. Massan skapar inte regler, man är hela tiden fri att ge meningar en annan betydelse. Men

22 Påfallande ofta är den empiriska forskningen baserad på enkla behavioristiska modeller, medan konklusionerna som dras utifrån observationerna, som ofta är allt för få, är allt annat än enkla.

23 Författarna växlar mellan objectivism och absolutism i detta sammanhang, utan att påpeka någon skillnad. Man kan därför utgå ifrån att de används som synonymer, vilket också ger mest mening i sammanhanget.

massan skapar dock en gemenskap som det av praktiska anledningar är en fördel att följa. Frågan är hur massan kan hålla ihop om det inte finns regler överhuvudtaget. Det betyder att man för vart steg man tar i förtolkningar, tar ett steg ut i ett tomrum där det varken finns korrekta steg eller ens en löst definierad riktning i vilken man borde gå. Denna form av nihilism skulle om den var sann, göra det omöjligt för mänskligheten att överhuvudtaget utveckla ett språk. Det hade inte varit möjligt, eftersom någon form av regleringar är en nödvändig förutsättning för ett språk att växa fram. Massan hade aldrig uppstått, utan det hade bara varit en mängd individer som helt okontrollerat handlade och utstötte ljud utan mening. Kripke ser dock inte det på samma vis och han menar att det rent faktiskt är väldigt lite som krävs:

“All that is needed to legitimize assertions that someone means something is that there be roughly specifiable circumstances under which they are legitimately assertable, and that the game of asserting them under such conditions has a role in our lives.”
(Kripke 1982, p. 77 - 78)

Kripke menar alltså att det är tillräckligt att det finns någorlunda bestämda omständigheter och att dessa omständigheter har en roll att spela i våra liv. Det är svårt att förstå dessa omständigheter och specificeringar som annat än just regler eller delar av regler. Det ser annars ut som att Kripke beger sig in i en oändlig regress som han inte kan ta sig ur, utan att anta att regler rent faktiskt är möjliga. För vad kan annars legitimera de omständigheter som ska legitimera försäkran om att någon menar något? Det måste då finnas något ytterligare som legitimerar legitimationen av omständigheterna och så vidare ad infinitum. Att det är nog att omständigheterna är någorlunda (roughly) bestämda hjälper inte Kripke. Det kräver fortfarande regler för vad som gäller som legitimerande omständigheter, även om dessa inte behöver kunna ges en exakt beskrivning. Kripke tycks därför antingen både säga att det finns regler och att det inte finns regler, vilket uppenbart är en motsägelse. Eller så får han stora problem med att förklara vad någorlunda specificerade omständigheter är om dessa inte är regler.

Wittgenstein tror motsatt Kripkes Wittgenstein på att det finns regler och att reglerna ges av det lingvistiska språkspel som Kripke är inne på. Men det är inte massan som bestämmer vad som är korrekt. Det är däremot deras användning av språket som bestämmer det.

“So you are saying that human agreement decides what is true and what is false?” – It is what human beings say that is true and

false; and they agree in the *language* they use. That is not agreement in opinion but in form of life.” (Wittgenstein 1953, § 241)

Det är alltså inte konventioner som avgör vad som är korrekt eller inte. Däremot är språket i sig själv konventionellt. Detta ger Wittgenstein uttryck för på flera ställen;

“[T]his language like any other is founded on convention.”
(Wittgenstein 1953, § 355)

“[H]är stöter [vi] mot berggrunden, vilket innebär att vi nått ner till konventioner.” (Wittgenstein 1958, p. 29)

Den avgörande skillnaden mellan Kripkes Wittgenstein och Wittgenstein är alltså att Kripkes Wittgenstein uppfattar konventionaliteten som ett *nothing*, vilket för honom ut i en meningsskepticism. Wittgenstein själv däremot ser inte konventionerna som ett *nothing*. Han ser dem inte heller som något absolut *something*. Det är något som är beroende av bland annat människors livsformer och att dessa livsformer är så pass lika att det möjliggör framväxten av konventioner. Om det är fallet, kan det uppstå mening, men ingen absolut mening, utan en mening som är relativ till vår livsform, till hur och till vad vi använder språket.

Det tål att understrykas att det inte är den gemensamma livsformen som skapar reglerna för användning av språket. Livsformen skapar de nödvändiga förutsättningarna för ett språk. Det är de som gör det möjligt att använda språket. Men det är användningen som skapar reglerna. Det vill säga att det är det vi gör med språket och det vi använder det till, våra språkliga handlingar, som skapar reglerna. Det kan tänkas att två samhällen lever på exakt samma sätt och därför har identiska referensramar. Det betyder inte automatiskt att personer från de olika samhällena kan tala med varandra. Däremot betyder det att de gemensamma livsformerna som ger lika referensramar gör det möjligt att personer från de båda samhällena lär sig att koordinera olika språkliga uttryck. Koordinationen föder konventioner, som i sin tur föder regler för mening i språket.

“It is what human beings *say* that is true and false; and they agree in the *language* they use.” (Wittgenstein 1953, § 241)²⁴

För att visa hur man överhuvudtaget kan få igång språket kan det hjälpa att jämföra Wittgenstein med Hume igen och speciellt Humes liknelse med två män i en roddbåt, där de har samma mål och gradvis lär sig att koordinera sina rörelser, så att båten så småningom rör sig i den riktning de vill ro i (Hume 1740, p. 490). På samma sätt utvecklas språket från enkla ljud till en koordinering av användningen av ljud till ett komplext språk.

Ett utmärkt exempel på hur språket kan uppstå på det viset, som ligger i linje med Wittgenstein, är berättelsen om urmänniskan Zork och hans stam som man kan finna i *Sprogfilosofi, en introduktion* (Collin & Goldmann 1998, p. 39 ff.). Stammen saknar språk och utstöter endast instinktiva grymtanden i situationer som exempelvis vid fara. Sådana instinkter känns igen från flertalet djurarter. Men en dag när stammen är ute på vandring får Zork syn på en björn som reser sig på bakbenen. Han är medveten om att björnen är till fara för stammen samtidigt som han är medveten om att det bara är han som kan se den. Han får då snilleblixten att brumma som en björn för att leda stammens uppmärksamhet mot björnen. Han får deras uppmärksamhet, och möjligtvis tänker de att det låter som en björn, men att det är Zork som låter. De undrar varför han utstöter dessa ljud samtidigt som de har björnen i tankarna. När de får syn på björnen kan de gissa sig till Zorks intentioner med brummandet och de kan sätta sig i säkerhet. Zorks intentioner är därmed uppfyllda och kommunikationshandlingen lyckad. Han har varnat sin stam. Nästa gång de är ute och vandrar i skogen, får en annan medlem i stammen syn på en björn. Han minns att Zork brummade som en björn när han såg en björn och han minns att Zork hade succé med den handlingen. Han börjar därför brumma som en björn. Stammen uppmärksammar brummandet. Men när de ser att det inte är en björn, utan en stammedlem, minns de att det var så Zork betedde sig när han hade sett en björn. De antar därför att det finns en björn i närheten och sätter sig i säkerhet. Kommunikationshandlingen är därmed ännu en gång lyckad. Upprepar detta sig tillräckligt många gånger med succé uppstår en praxis. Stammen börjar tänka mer direkt att när någon brummar finns det en björn i närheten. Det är ett erkänt effektivt hjälpmedel och kanske börjar stammen därför straffa medlemmar som brummar

²⁴ Den gemensamma livsformen, eller rättare sagt bristen på en sådan, kan också förklara varför vi inte skulle kunna förstå ett talande lejon (se Wittgenstein 1953, p. 223). I och med den stora skillnaden i livsform, hade lejonet troligen använt språket helt annorlunda och det hade därför haft en mening för honom som var för långt från oss för att vi skulle förstå.

när det inte finns en björn i närheten eller som inte brummar när de ser en björn. Man kan nu säga att brummandet betyder att det finns en björn i närheten, eftersom det är så det allmänt används och därmed har ett första simpelt språk uppstått. Det har växt fram en konvention där alla vet att *brum* betyder något i stil med *Se upp för björnen*. Det är så uttrycket används i handlingen. Således kan ett mer komplext språk växa fram genom att stammedlemmarna har ett behov (ett effektivt varningssystem för björnar) och att någon vid en slump eller genom en snilleblixtn finner ett fungerande medel. De andra erkänner medlet som varande fungerande och de koordinerar sina ljud på det viset, vilket samtidigt medför att medlet blir ännu mer effektivt. Konventioner växer fram och effektiviteten ökar. De börjar, som ett sista led, därför också stifta mer och mer explicita regler för att försöka säkra effektiviteten och undvika avvikare och lurendrejare som potentiellt kan ödelägga det effektiva medlet.

Hela strukturen känns igen från David Humes politiska teori omkring kontrakts framväxt. Och på samma vis som konventionerna måste ha vuxit fram ur en upprepade handling för att konkreta kontrakt ska kunna ingås, måste det finnas en allmänt antagen användning i språket innan man kan stifta regler omkring betydelser av olika uttryck. Som det visas sig i Zorks stam, uppstår språk och betydelse genom koordinerad användning och koordinationen föregår regler och konventioner i tiden.

Det är alltså först och främst användningen som ger mening, vilket Wittgenstein ger uttryck för på flera ställen.²⁵ Språket kan användas på många sätt, så det kan inte sägas något precist om denna användning för språket i sin helhet. Det är allt för komplext och föränderligt för att det skulle vara möjligt.

Här för Wittgenstein in ett annat centralt begrepp, språkspelen. Språket består av olika spel som liknar varandra på olika sätt, men det finns inte någon essens eller något absolut i dem. De är sammanflätade, men det går ingen röd tråd igenom som binder ihop dem. Språkspelen utgör olika kontexter där språket får sin mening i förhållande till den användning det har i ett specifikt språkspel. Ett exempel kan vara: *Kungen har fallit!* Är språkspelen Nepals inrikespolitik, har det uttrycket en specifik betydelse. Om det är Elvis man diskuterar, får det en helt annan betydelse. Om jag exempelvis tror att Elvis har dött när du kommenterar Nepals inrikespolitik har jag inte missförstått själva uttrycket. Jag har missförstått din användning av det och den kontext du använder det i. Vi spelar olika språkspel.

25 Se bland annat Wittgenstein (Wittgenstein 1953, § 30, § 43 och § 138).

Filosofi som terapi hos Wittgenstein

Målet för Wittgenstein är att visa det absurda i valet mellan something och nothing. För att göra det är han först tvungen att visa varför det är absurt med en sådan valsituation. Med reglerna säger det till stor del sig själv varför regler inte kan vara ett nothing. Kan en regel tolkas hur som helst, är det ingen regel, eftersom den inte föreskriver något som helst. Men utan någon form av regler är komplex kommunikation omöjlig. Trots det kan vi kommunicera och vi tycks kunna följa regler. Så någon form av existens måste de ha. En total regelnihilism hade uppenbarligen varit absurt. Därför är det viktigare att koncentrera sig om att argumentera mot att regler skulle vara ett something, vilket inte är lika uppenbart absurt.

Wittgenstein argumenterar också mot att medvetandefenomen skulle vara något offentligt, men framför allt argumenterar han med privatspråksargumentet mot att medvetandefenomen skulle kunna vara något absolut privat something och att man skulle kunna beskriva det med ett logiskt privat språk. Det är hela tiden denna dualism i metafysiken och i språket, som tvingar oss till valet mellan something och nothing, som han vill avvisa.

Wittgenstein koncentrerar sig om ovanstående områden, men ser man på filosofins historia kan man finna att denna dualism är en genomgående trend. Hume och kausaliteten har nämnts. Många tycks mena att orsaker antingen är ett absolut något eller att de är inget.

Ett annat område där man finner samma dualism är etiken. Antingen finns det något absolut (gudomligt, i världen, i människan (exempelvis förnuftet) eller liknande) som ger absolut etiskt värde eller så finns det inget etiskt värde. Samma struktur finner man i förhållande till färgerna. En vanlig uppfattning är att antingen finns det färger i världen, i och av sig själv, oberoende av oss, eller så är världen färglös. Färgernas vara eller inte vara blir en fråga om antingen eller, ett absolut something eller ett nihilistiskt nothing.

Det är karaktäristiskt för Wittgensteins uppfattning av filosofiska problem, att han ser dem som varande filosofiska sjukdomar som man ska botas mot. Den allvarligaste och mest djupliggande filosofiska sjukdomen är tron på en dualistisk metafysik. För att bota sjukdomen, måste man först diagnostisera den. Därefter måste man finna ett effektivt botemedel. Kort sagt kan sjukdomsbilden illustreras på följande vis. Den ursprungliga källan till sjukdom är den referentiella uppfattningen av meningsbildning, som det greppande sinnet orsakar. Det vill säga tron på att språkets mening ges av det som det refererar till. Det medför att när man frågar efter meningen, söker man efter objekt som meningsbärare. Detta leder i sin tur till att man skapar objekt av allt det

man tror språket refererar till. Här har vi den övergång från språk till metafysik som utgör kärnan i sjukdomen. Man börjar söka efter essensen i språket. Detta leder till problem med begrundan. När problemen blir för stora kommer motreaktionen – nihilismen.

Här står striden mellan absolutisten och nihilisten och det är här Wittgensteins syn på filosofi som terapi kommer in i bilden. Problemen skall inte lösas, eftersom de är pseudoproblem, orsakade av en missförståelse av språket och dess gränser. Man ska istället upplösa problemen genom att förstå hur språket fungerar.

Här finner man privatspråksargumentets primära terapeutiska funktion. Det tydliggör dels vår ofta implicita tro på det absoluta meningsgivande objektet och dels de besvärande konsekvenserna som hade följt om vårt språk var beroende av sådana absoluta objekt.

Samma struktur finner man i regelföljeövervägandena. De går in på absolutistens premisser och visar sedan de absurda konsekvenserna av hans egna premisser. På det sättet fungerar argumenten som terapi mot missuppfattningar om språk och regler.

På ett annat plan går terapin ut på att föra tillbaka språket till dess ursprungliga och riktiga funktion som visar sig i dess användning i vardagsspråket. Det är när språket används i metafysiska spekulationer som de filosofiska problemen uppstår och därför ska man sluta använda språket på det sättet. Det är detta terapin ska hjälpa till med:

“Philosophy may in no way interfere with the actual use of language; it can in the end only describe it. For it cannot give it any foundation either. It leaves everything as it is.” (Wittgenstein 1953, § 124)

“What we [Wittgenstein] do is to bring words back from their metaphysical to their everyday use.” (Wittgenstein 1953, § 116)

Det analytiska sökandet efter essens ska stoppas innan det ens har börjat. På det sättet *släpper man ut flugan ur flaskan*²⁶ och upplöser de filosofiska problemen. Den korta konklusionen på Wittgensteins strävan är följdenligt: Språket kan inte analyseras,²⁷ eftersom det inte finns något ben i det som man kan skära sig in till. Det kan bara beskrivas.

²⁶ “What is your aim in philosophy? – To shew the fly the way out of the fly-bottle.” (Wittgenstein 1953, § 309), “[C]rown jewel of Tibetan sages, at your feet I make this request, grant protection to me, a fly seeking Liberation.” (Tsong Khapa i Thurman (Thurman 1982, p. 9))

²⁷ Analys ska här förstås som en nedbrytning av entiteter och en undersökning av det studerades minsta beståndsdelar. Andra typer av mindre bokstavlig analys är möjliga och dessa avvisas inte nödvändigtvis av Wittgenstein.

Fråga inte efter mening, fråga efter användning. På så vis undgår du de filosofiska problemen. Om man exempelvis ska filosofera omkring färger är uppgiften inte att analysera färgerna och söka efter essensen. Man ska istället koncentrera sig om att beskriva den färgpraxis vi har och därigenom finna de svar vi söker och avvisa de frågor som saknar meningsfulla svar.

Ett sådant försök har gjorts av Smith (Smith 1998), där han koncentrerar sig om att beskriva de plattityder som styr vår färgdiskurs för att finna de svar vi söker omkring färgerna. Det ligger helt i linje med vad Wittgenstein anser att filosofins uppgift är. Om det lyckas kommer man att kunna släppa det filosofiska grepp vi har om färgerna och öppna handen, utan att man tappar bort dem och står kvar med en färglös värld. Smiths wittgensteinianska försök behandlas i nästa del.

Kritisk analys II, tomhet och terapi i Buddhismen

Kritisk analys

Dessvärre har tiden efter Wittgenstein visat att hans filosofi närmast haft motsatt effekt än den tänkta. Istället för att fungera som terapi mot filosofiska problem har den fungerat som bensin på elden. Den har avfött en rad nya filosofiska diskussioner om problem som exempelvis hur nihilismen ska undgås och om hur språkets konventionalitet ska förstås, som upptar många nutida filosofer. Det är därför intressant att se på hur buddhismen brottas med samma tankar och argument och se på om buddhismen har något att bidra med som kan föra diskussionen vidare.

Likheterna är många, men det finns självklart också skillnader. Frågan som ska besvaras är alltså om några av dessa skillnader kan bidra till att föra Wittgensteins tankar vidare. För att finna skillnaderna är det dock lättast att börja med att se på likheterna. Vi inleder därför med att se på hur buddhisten använder sig av samma form av kritisk analys som Wittgenstein har nyttjat. Tsong Khapa beskriver analysen på följande vis:

“The absolute status of anything is refuted by showing first of all ... the impossibility of an indivisible, a thing without a multiplicity of parts ... Then one demonstrates that whereas conventional objects may exist as unitary things while established as composed of many parts, as far as absolute status is concerned, there are inevitable inconsistencies. If part and whole are absolutely dif-

ferent, there can be no connection between them, and if part and whole are absolutely the same, then the whole becomes a multiplicity ... ” (Tsong Khapa *Essence of true eloquence* i Thurman 1984, p. 97)

Ett område där analysen ofta appliceras i buddhismen är frågan om jagets status. Det kanske mest kända exemplet på en sådan kritisk analys är Nagasenas avvisning av ett jag i diskussion med Kung Milinda.²⁸ Nagasena är en buddhistisk filosof som tros ha levat omkring år 150 före vår tid. Han är därför tidigare än madhyamaka filosofin som grundades av Nagarjuna ca. år 200, men hans argumentation i diskussionen med Kung Milinda (troligen den grekiske kungen Mennander) är ett paradigmexempel på prasanga eller reductio argumentation.

I mötet med kungen presenterar Nagasena sig själv som Nagasena. Samtidigt säger han att detta bara är ett namn som lika gärna kunde vara Surasena eller Virasena. Nagasena är bara en praktisk indikator. Det finns inget jag. Kungen tycker att det är något märkligt att säga och undrar vem det är han talar med, vem det är som handlar i livet och vem det är som bär namnet Nagasena. Det är inledningen på en lång rad frågor från kungen. Är håret Nagasena? Är medvetandet Nagasena? Etc. Utfrågningen avslutas till sist:

“Is it then, bhante, [titel som uttrycker heder] something besides form, sensation, perception, the predispositions, and consciousness which is Nagasena?”

‘Nay, verily, your majesty.’

‘Bhante, although I question you very closely, I fail to discover any Nagasena. Verily, now, bhante, Nagasena is a mere empty sound. What Nagasena is there here? Bhante, you speak a falsehood, a lie: there is no Nagasena.’” (Koller & Koller 1991, p. 223)

Kungen resonerar således att om det inte finns något specifikt såsom ett jag som bär namnet Nagasena, så kan inte Nagasena existera som annat än ett tomt ljud. Därför kan personen framför honom antingen inte vara Nagasena eller så måste Nagasena vara mer än ett tomt namn. Hur som helst måste personen framför honom ljuga. Nagasena frågar då kungen om han kom till fots. Det gjorde han inte, han åkte i en vagn. Det ger Nagasena anledning att fråga vad vagnen är. Är det hjulen? Är det karossen? Etc. Kungen tvingas att svara nej på fråga efter fråga. Till sist avslutas den omvända utfrågningen.

²⁸ Se *No-Self and Rebirth* i Koller & Koller (Koller & Koller 1991)

“Is it then, your majesty, something else besides pole, axle, wheels, chariot-body, banner-staff, yoke, reins, and goad which is the chariot?”

‘Nay, verily, bhante.’

‘Your majesty, although I question you very closely, I fail to discover any chariot. Verily now, your majesty, the word chariot is a mere empty sound. What chariot is there? Your majesty, you speak a falsehood, a lie: there is no chariot.’

...

‘Bhante Nagasena, I speak no lie: the word ‘chariot’ is but a way of counting, term, appellation, convenient designation, and name for pole, axle, wheels, chariot-body, and banner-staff.’

‘Thoroughly well, your majesty, do you understand a chariot. In exactly the same way, your majesty, in respect to me, Nagasena is but a way of counting, term ... and consciousness. But in the absolute sense there is no Self to be found.’”

(Koller & Koller 1991, p. 224)

Med sin *reductio-argumentation* tvingar Nagasena ut kungen i ett val där han antingen måste acceptera det absurda och gå med på att den vagn han kom i inte existerar eller så måste han ge upp sin tro på att det finns något bestämt som gör Nagasena till just Nagasena. Det sistnämnda valet som kungen inledningsvis ansåg vara absurt, visar sig nu vara det självklara. På samma sätt som vagnen bara är ett praktiskt namn för en mängd delar som i sig själv inte är vagnen, så är Nagasena det samlande namnet på de delarna som tillsammans kallas Nagasena. Nagasena kan således existera som person och vara annat än ett tomt ljud, trots att det inte finns ett jag eller något annat absolut som är Nagasena.

Ett annat vanligt förekommande exempel på kritisk analys är avvisandet av absolut orsak och verkan, här formulerat av Nagarjuna:

“The cause of a result which already exists is similar to that which is not a cause. Also in the case where a result does not already exist, then its cause will be similar to that which is not a cause. A phenomenon should be either existent or non-existent but cannot be both non-existent and not-non-existent because these two are contradictory. Therefore it is not suitable to assert that there is either an inherently existing cause or an inherently existing result” (Nagarjuna *Seventy stanzas on Emptiness* i Komito 1987, p. 80)

En absolut orsak som ligger fast, oberoende av att den inte har skapat någon verkan, är alltså detsamma som det som inte är en orsak, då det inte har orsakat något. När det har orsakat något är det inte längre absolut, eftersom det är beroende av verkan för att vara en orsak.

Avvisningen av absoluta orsaker kan jämföras med Wittgensteins avvisning av absoluta regler. Tanken med en absolut regel är att den ska orsaka en fastlagd verkan, i form av ett handlande, efter de mönster som regeln föreskriver (naturligtvis förutsatt att regeln följs). Deras kritiska analys i avvisandet av absolutism är således väldigt lik. De tvingar absolutisten att se djupare på saken tills han/hon kommer så långt ut i resonemanget att det uppstår absurditeter i hans/hennes hållning. På så vis reducerar både Wittgenstein och buddhisten absolutistens hållningar till absurditeter.

Mest subtil blir denna kritiska analys i Chandras kritik av Bhavaviveka.²⁹ Chandra avvisar här att man kan tala förnuftigt om något logiskt privat. Han beskyller Bhavya för att vara absolutist medan Bhavyas efterföljare beskyller Chandra för nihilism. Både Chandra och Bhavya ser dock sig själv som relativister. Inte i den vanliga betydelsen i modern filosofi, utan i den betydelsen att de tror sig kunna finna utrymme till sina egna teorier samtidigt som de undgår de två extremerna. De tror sig kunna fasthålla att objekt existerar, även om deras existens är beroende av något annat, det vill säga att existensen är relativ i motsättning till absolut. Skillnaden på Chandra och Bhavya är att Bhavya anser att man kan tala meningsfullt om att privata objekt existerar av sig själv, på en konventionell nivå, även om han vill avvisa dessa. Chandra vägrar att acceptera att det skulle kunna talas meningsfullt om något sådant absolut objekt, varken från absolut eller konventionell synvinkel. Det han anklagar Bhavya för är att Bhavya själv kommer att omfatta en inkonsekvent absolutism när han argumenterar mot en mer naiv absolutism som tror att en verkan har sin absoluta existens i dess orsak. I det här fallet inre synsupplevelser och dess interna orsak vad buddhisten kallar synsmedvetandet, det vill säga det i vårt medvetande som producerar inre bilder. Bhavya argumenterar mot att sådana inre privata fenomen skulle kunna producera sig själv absolut. Det behöver inte nämnas hur han gör det, eftersom Bhavya redan här omfattar en absolutism. Chandra argumenterar på följande vis:

“Your use of the thesis-qualification ‘absolutely’ is unnecessary from your own standpoint, since you do not accept production

²⁹ Även kallad Bhavya, Indien ca. 500. Bhavya är grundläggare av den andra stora skolan i Madhyamaka filosofin, Svatantrika Madhyamaka.

from self even superficially. (If you maintain that) it relates to (the standpoint of) others, it would be better to refute (your) heterodox (opponents) without such qualification ... (Further), since it is inappropriate to refute the claim of self-production in mundane conventional terms, it is inappropriate to employ such qualifications in that (context); for the mundane person assents to the mere arising of an effect from a cause without any analytic inquiry into whether it is produced from self or from other. Again, if it is the case that (you) wish to refute even the superficial production ... which your opponent believes to be absolute, this then entails with respect to yourself either the thesis-fault of subjectlessness, or the reason-fault of groundlessness, since you yourself do not accept eye, etc. as absolutely (existent). ... (I must ask) you then what is qualified by 'absolutely?'" (Chandra *Lucid Exposition* i Tsong Khapa *Essence of true eloquence* i Thurman 1984, p. 333)

Inte olik Wittgenstein, ifrågasätter Chandra här vad Bhavya kan mena med något absolut. Hur kan Bhavya överhuvudtaget tala förnuftigt om detta absoluta med sin motståndare om det är privat? Bhavya försöker undgå angreppet genom att ta tillbaka 'det absoluta'. Istället försöker han visa att man på objektiv, konventionell basis kan tala om inre synsupplevelser. På det sättet kan han upprätthålla diskussionen med sin motståndare. Han kan därför fortfarande tala om enkla inre, privata synsupplevelser. De är bara baserade på konventioner istället för att vara absoluta. Men här blir han fångad i absolutismen ännu en gång, eftersom han fortfarande är beroende av ett privat objekt som objektiv bas för diskussionen. Chandra angriper honom därför igen. Nedanstående är en inledning till argumentet av Tsong Khapa med efterföljande parafrasering av Chandra:

"In answer, (Chandra) refutes (Bhavya) by demonstrating the arguments such as (that based on) the mutually exclusive difference between the erroneous and the non-erroneous (objects and cognitions), in the light of Bhavya's own claim that the intrinsic actualities of subjects such as 'eye' are not discovered by mere erroneous (cognitions)."

Tsong Khapas parafras av Chandras argument:

"It is inappropriate to posit 'mere eye, etc.,' disregarding qualifications in light of the two realities, as subjects of the syllogisms proving the absence of production from self of eye, etc.; because

the validating cognition that encounters that subject is a cognition that is unmistakable about the intrinsic reality of eye, etc. (according to your own system); and because, as unmistakable cognition does not mistake intrinsic reality, the object it encounters cannot be an erroneous object that falsely appears to have intrinsic identifiability when it actually does not.” (Tsong Khapa *Essence of true eloquence* i Thurman 1984, p. 334)

Bhavya håller här fast vid att det finns ett privat objekt som han och hans naiv-absolutistiska antagonist kan ta utgångspunkt i. Men Chandra argumenterar för att ett sådant objekt bara kan erkännas av en giltig kognition enligt Bhavyas eget system. Bhavya accepterade som nämnt att privata objekt som existerar i och av sig själv kan diskuteras meningsfullt på en konventionell nivå. Men detta kan därför erkännas av en giltig kognition, vilket ger upphov till problem. Det privata objektet som är kärnan i diskussionen mellan Bhavya och hans antagonist måste kunna erkännas av båda för att de meningsfullt ska kunna diskutera dets existens. Bhavya erkänner det som konventionellt existerande, medan hans antagonist erkänner det som absolut existerande. Diskussionen föregår dock inte på en konventionell nivå, utan på en filosofisk, metafysisk nivå. Bhavya och hans antagonist frågar sig inte om objektet existerar i ett vardagligt sammanhang. I ett sådant sammanhang uppstår inte ens frågan. Frågan måste därför vara om det existerar i ett metafysiskt sammanhang. Bhavya sätts därför i en svår situation. Påstår han att han erkänner det privata objektet på den nivån med en giltig kognition har han också erkänt att det har absolut existens, eftersom han annars inte skulle kunna erkänna det. Erkänner han det inte, kommer frågan vad det är för ett objekt han överhuvudtaget talar om. Vad är det han ser när han har en giltig kognition av något privat existerande objekt? Ser han frånvaron av det absoluta kommer han att omfatta en nihilism, eftersom han uppenbarligen anser att det finns något absolut som antingen existerar eller inte existerar. Bhavya kan med andra ord inte svara utan att omfatta någon form av absolutism eller nihilism. Han har inte frigjort sig helt från det greppande sinnet och tänker därför fortfarande i banorna: something eller nothing.

Tomhet och filosofi som terapi

Chandra undgår själv denna obehagliga situation på ett ganska simpelt sätt. Han vägrar nämligen att gå in i diskussionen på den metafysiska nivån, vilket är den enda nivån frågan kan komma upp på. Det gör han dessutom eftersom han bokstavligen talat menar att det inte finns något

privat att diskutera, eftersom det inte finns något att se. Både begrepp och objekt är tomma på denna nivå. Detsamma tycks Wittgenstein ha menat i följande kryptiska paragraf:

“But when I imagine something, or even actually *see* objects, I have *got* something which my neighbour has not.’ – I understand you. You want to look about you and say: ‘At any rate only I have got THIS.’ What are these words for? They serve no purpose. – Can one not add: ‘There is here no question of a ‘seeing’ – and therefore none of a ‘having’ – nor of a subject, nor therefore of ‘I’ either?’ ... In what sense have you *got* what you are talking about ... You do not even *see* it. ... [I]f as a matter of logic you exclude other people’s having something, it loses its sense to say that you have it.” (Wittgenstein 1953, § 398)³⁰

Wittgenstein kan liksom Chandra alltså inte se vad det är för ett objekt som diskussionen står om. Ingen av dem anser att man, utan kontradiktioner, kan tala om absolut privata objekts existens eller icke-existens, eftersom ingen av antagonisterna kan se objektet i fråga.

På ett metafysiskt plan avvisar alltså både Wittgenstein och buddhisten att det skulle finnas något absolut privat att tala om överhuvudtaget. Det säger därför sig själv att detta något varken kan existera eller inte existera. På det konventionella eller dagliga planet kan man inte heller tala om det. Det är helt enkelt inte en fråga som dyker upp på det planet. När vi i vår vardag har upplevelser, frågar vi oss inte om dessa är privata, än mindre frågar vi oss om de är absolut privata. Det finns alltså varken något att diskutera på den metafysiska eller på den konventionella nivån.

Det är nu tydligare vad Wittgenstein kan ha menat med sin dubbla negation: “It is not a something, but it is not a nothing either.” It är helt enkelt inget man kan tala förnuftigt om, utan att falla in i en form av absolutism eller nihilism, vilket i sin tur leder en ut i absurditeter. Wittgenstein visar att ett absolut privat språk är omöjligt. Negerar man att det är något privat, har man redan accepterat att det finns något. Om det inte är privat, så är det offentligt, det vill säga att hela det inre medvetandelivet blir fört ut i offentlighet. Ett efterhand klassiskt behaviorist-skämt indikerar varför detta inte kan stämma:

Den nygifta mannen till sin hustru efter bröllopsnatten:

³⁰ Det är mig vederligen Thurman (Thurman 1980, p. 335) som först uppmärksammade denna likhet.

– Det var bra för dig! Hur var det för mig?³¹

Det tycks alltför kontraintuitivt att hela vårt medvetandeliv skulle vara offentligt. Därför är det rimligt att söka en annan lösning, vilket både Wittgenstein och buddhisten också gör. Det är dock inte helt klart hur Wittgensteins positiva bidrag skall förstås. Det finns drag av en konventionalism, där han försöker lägga sig mellan det privata och det offentliga. Men det finns samtidigt drag av en kvietism,³² där han avvisar hela frågan så som han gör i konklusionen i det ofta nämnda citatet från *Filosofiska Undersökningar*:

“... but not a nothing either! The conclusion was only that a nothing would serve just as well as a something about which *nothing could be said*. We have only rejected the grammar which tries to force itself on us here.” (Wittgenstein 1953, § 304)³³

I buddhismen finns på detta område ingen tvetydighet. Den fyrdubbla negationen pekar entydigt på att konklusionen är ett blankt avvisande av hela frågan. Det är inte privat, men det är inte heller offentligt. Så långt är Wittgenstein med på negationen. Men buddhisten fortsätter:

“Nor both, nor is it not of the nature of both.
It is freedom from these four extremes
That the Madhyamika understands.”
(mKhas grub rje *The great digest* i Cabezón 1992, p. 93)

Det är alltså inte heller både och. Och det är inte heller vare sig absolut eller nihilistiskt. Wittgensteins otydlighet ligger just här. När han exempelvis säger att mening är användning, lägger han upp till att denna mening antingen ska förstås som varken absolut eller nihilistisk eller att den ska förstås som lite av båda. Båda alternativen är problematiska. Det sista är direkt kontradiktoriskt. Antingen är något absolut eller så är det inte det. Det ger inte mening att tala om grader av absolut existens. Men att det skulle vara varken absolut eller nihilistiskt ger

31 Jag har Lars Bo Gundersen att tacka för att applicera skämtet i sammanhanget.

32 Det råder viss begreppsförvirring omkring just kvietismen. Kripkes Wittgenstein tolkas ofta också som varande kvietist i och med att han säger att det inte finns några regler överhuvudtaget (Exempelvis Wright 1992, p. 209 ff.). Detta är vad jag kallar nihilism. Kvietism vill jag reservera för de teorier där man rent faktiskt inte kan säga något om ämnet i fråga. Man kan alltså inte ens avvisa det, så som Kripkes Wittgenstein gjort med regler. I den avslutande delen diskuteras ämnet ingående.

33 Kursiveringen är min.

också problem. Som vi såg i diskussionen mellan Chandra och Bhavia, kan man då fråga sig vad det egentligen är Wittgenstein diskuterar. Han anser uppenbarligen att man meningsfullt kan diskutera absoluta regler och absolut mening. Men i och med detta fastnar han i en diskussion om absolutism och nihilism. Det är därför rimligt att fråga vad det egentligen är Wittgenstein diskuterar.

Buddhisten menar inte att man kan svara på denna fråga utan att fastna i en av extremerna och därför avvisar buddhisten även att det inte skulle vara ett varken eller. Istället använder buddhisten sig av vad som kallas *neti, neti*-argumentation. *Neti, neti* betyder ungefär *Inte det, inte det*. Det är en lång avvisning av alla filosofiska positioner. Det finns helt enkelt inget att tala om, så därför kan man bara peka på allt som det inte är och säga: Det är inte det, och inte det, och inte det etc.

Den fyrdubbla negationen är kanske det som bäst förklarar begreppet tomhet (sanskrit: *sunyata*), som är ett av de mest centrala begreppen i buddhismen. Tomhet skall inte förstås som ett deskriptivt begrepp. Det beskriver inte något som helst och heller inte frånvaron av det. Det ingår inte i en metafysisk teori, utan är istället ett avvisande av metafysiska teorier. Det får således inte blandas ihop med nihilismen, vilket det dessvärre ofta görs.³⁴ Det är inte en negation av den metafysiska existensen, utan ett avvisande av hela frågan. Just sammanblandningen av tomheten och nihilismen har föranlett många att mena att *sunyata* är felaktigt översatt till tomhet. Så är inte fallet. Även i tibetanska och kinesiska buddhistiska texter är *sunyata* översatt till motsvarande ord för tomhet. Det är snarare så att det är en missförståelse av vad det betyder och innebär som har föranlett många att blanda ihop det med nihilismen. Istället för ett beskrivande begrepp ska det mer förstås som ett soteriologiskt verktyg, ett sätt att uppnå befrielse från de metafysiska spekulationerna. Man ska tömma sig själv på metafysik och därigenom befria sig från begreppens järnhårda grepp om en själ och ens uppfattning av världen. Det ska man genom att avvisa "*the grammar which tries to force itself on us*" (Wittgenstein 1953, § 304). För att göra det måste man komma ner till kärnan och förstå dens tomhet. Kärnan är det greppande sinnet som hela tiden griper ut efter världen. Om detta kan det varken sägas att det existerar eller inte existerar i ett metafysiskt sammanhang. Frågan är helt enkelt fel ställd.

Buddhisten ser alltså också, liksom Wittgenstein, filosofin som terapi mot de metafysiska problemen. Wittgenstein och buddhisten stäl-

34 Se exempelvis Harré (Harré 2000, p. 49) Förstår man tomhet som en nihilism ger den fyrdubbla negationen, som Harré för övrigt citerar på samma sida, ingen mening. De två sista leden hade då varit överflödiga.

ler i stora drag samma diagnos på den filosofiska sjukdomen i och med att de ser vårt sökande efter det absoluta, som ett grundläggande problem. Något sådant absolut går inte att finna någonstans. Begreppen är på så sätt tomma. Den kritiska analysen är botemedlet. Det är ett sätt att gå in på den sjukes premisser och visa honom det absurda i hans eller hennes hållningar. Denna sjukdomsbild och botemedlet sammanfattas i buddhismen av *De fyra ädla sanningarna*:

- a) Sanningen om lidandet
- b) Sanningen om orsaken till lidandet
- c) Sanningen om lidandets upphörande
- d) Sanningen om vägen till lidandets upphörande

Att detta är en beskrivning av en sjukdomsbild och att det är så buddhisterna uppfattar det betonas av att den historiske Buddha, Buddha Sakyamuni, ofta karaktäriseras som en läkare.³⁵ a) är således sjukdomens symptom, b) orsaken till sjukdomen, c) upphävandet av sjukdomen och d) botemedlet. De fyra ädla sanningarna kan få lite olika tolkning beroende vad de appliceras på. Men kärnan i sanningarna är alltid densamma. För att tydliggöra vad som ligger bakom sanningarna kan vi ta Wittgensteins matematikelev som exempel.

a) är alltid en sanning som rör själva lidandet. Eleven lider av att han och läraren inte tycks förstå varandra och bli eniga om hur man ska följa en regel. Regeln verkar föränderlig beroende av vem som applicerar den.

b) är en sanning om den bakomliggande orsaken till lidandet. Här är orsaken till elevens lidande att både han och läraren har en felaktig uppfattning av vad en regel är. De tror båda att den är absolut och att en av dem därför måste ta fel. Men den är inte absolut och även om enighet skulle uppstå, är den inte stabil. Det finns inget som garanterar att oenigheten inte bryter ut igen, eftersom de fortfarande greppar efter absoluta regler.

c) är sanningen om att deras lidande skulle upphöra om de upphörde med att ha en felaktig uppfattning av vad regler är.

d) är sanningen om hur de ska göra för att den felaktiga uppfattningen av regler ska upphöra.

35 Se bland annat Fatone (Fatone 1981, p. 11 ff.)

Här finns det en mängd alternativ.³⁶ När det gäller reglerna är ett alternativ det som applicerats här, nämligen en kritisk analys av vad regler egentligen är. Analysen kastar ut elevens och lärarens uppfattning av regler i absurditeter. De tvingas på så vis att ge upp den.³⁷

Konventioner eller kvietism

Som nämnt finns det en tvetydighet i Wittgensteins filosofi. Å ena sidan verkar han mena att det varken är nödvändigt eller möjligt att förnuftigt analysera språket. Å andra sidan talar han om hur användningen av språket är den meningsgivande faktorn, en form av konventionalism, även om det inte är konventionerna i sig själv som avgör vad som är korrekt. Trots dessa tvetydigheter, råder det dock inte tvivel om att Wittgenstein menar att det finns mening i språket och att det är vår användning som ger mening. Han avvisar den metafysiska användningen av språket och att metafysiken på något vis skulle ge mening åt språket. Men det är inget fel på den vardagliga användningen. I den vardagliga användningen kan man tala om både mening, fakta och sanning. Igen är det dock oklart hur detta ska förstås. Är Wittgenstein exempelvis minimalist eller deflationist i förhållande till sanning? Det är till stor del i dessa frågor stridpunkten står bland nutida wittgensteinianer.

Från det buddhistiska perspektivet verkar Wittgenstein genom sin otydlighet fortfarande sitta fast i ett dualistiskt tänkande med en uppdelning av objektet och användningen som meningsbärare, den metafysiska användningen av språket och den vardagliga användningen. Han blir därför beroende av användningen som meningsbärare, vilket

36 Ett alternativ som är väldigt viktigt, men som det inte finns plats till att gå in på här är den praktiska meditationen, olika andningsövningar, yoga m.m. Två saker bör dock noteras:

Det första är myten om att den praktiska meditationen är det som är själva meditationen. Tror man på den myten, har man missat att begreppet är betydligt bredare än så. Exempelvis är det vi bedriver i denna text, för buddhisten, liksom för exempelvis Descartes, teoretisk meditation, vilket är lika mycket eller lika sann meditation som den praktiska.

Det andra som bör noteras är att man, enligt buddhismen, inte kan nå total upplysning utan båda former av meditation. Genom den teoretiska kan man lära sig hur världen hänger ihop. Men det är som att läsa bruksanvisningen. Man får reda på hur man ska göra för att se, men man lär sig inte att se. För det krävs de praktiska övningar där man applicera den teoretiska kunskap man uppnått. Omvänt vet man inte vad målet och därmed riktningen är om man bara praktiserar praktisk meditation. Man kan då lära sig att se, men man vet inte vad man ska titta efter.

37 Det råder viss oenighet om vilken status de olika ädla sanningarna har. De flesta är eniga om att a), b) och d) har en konventionell status. Det vill säga att de bara är gällande i en praxis och att man i slutänden lämnar dem bakom sig. En del buddhister tycks mena att c) också är en konventionell sanning. Andra menar dock att denna sanning är en ultimativ sanning. Det vill säga att den inte ska avvisas ens när man når upplysning. (Se Del III för mer om den ultimativa sanningen.)

för buddhisten inte är nämnvärt bättre än att vara beroende av objektet som meningsbärare. Denna form av meningsbärare ska också avvisas. Som det visade sig tidigare tycks det referentiella meningsbildandet leda till absolutism. Man frågar sig vad begreppen refererar till, vad de korresponderar till och jakten på essens börjar. Men essensen går inte att finna. Så långt är buddhisten enig med Wittgenstein. Så här beskriver exempelvis Seng-Chao det meningslösa i essensjakten:

“If you seek a thing through a name, in the thing there is no actual that matches the name. If you seek a name through a thing, the name has no efficacy to obtain the thing. A thing without an actual to match its name is not a thing. A name without efficacy to obtain a thing is not a name. Therefore, names do not match actuals, and actuals do not match names.” (Seng-Chao *Chao-Lun* i Cheng 1981, p. 79)³⁸

Därför säger Wittgenstein att man inte ska fråga efter mening. Man ska istället fråga efter vår användning. Vad kan då denna användning vara som ger mening? Den kan naturligtvis vara olika i olika kontexter, som vi såg med exemplet *Kungen har fallit!* Men för att en proposition ska ha mening i en specifik kontext, tycks det nödvändigt att användningen ligger fast på något sätt. Det tyck som om det måste finnas någon form av regler för användningen. Om inte, skulle också meningen konstant ändras, vilket skulle betyda att det inte fanns någon mening alls, eftersom man då aldrig skulle veta om propositionen användes och förstods korrekt. Sanningsvärdet på dessa propositioner skulle därmed också ändras allteftersom deras betydelse ändrades och om propositionerna konstant förändrades skulle således också sanningar bli lika omöjliga som meningen. Detta följer ur Wittgensteins egna regelföljeöverväganden. Det måste alltså finnas något som ligger fast i användningen i en specifik kontext för att det ska finnas mening, även om det bara är konventionellt eller förekommande på en vardagsnivå. Men detta något måste vara annat än regler för meningen i språket, eftersom dessa som nämnt skapas av just användelsen. Essensjakten tycks därmed ha börjat. Vad är detta *något* som ligger fast i användningen som kan fungera som reglering för användelsen?

Här uppstår två problem som efter hand borde vara välkända. Det första är att finna denna kärna i användningen. Vad skulle det kunna

³⁸ Seng-Chao (384 - 414 (Liu 2006)) är kinesisk San-Lun Madhyamika. San-Lun Madhyamaka traditionen är den tradition i Kina som ligger närmast prasangika. Inom det behandlade området skiljer teorierna sig inte. Jag ser därför inga problem i att använda Seng-Chao som förtalare för prasangika, efter att jag har gjort läsaren uppmärksam på hans bakgrund.

vara i användningen som i och av sig själv gav mening åt språket? Det andra problemet dyker upp om man trots allt tror sig ha funnit kärnan. Om det är den som ska begrunda allt annat, vad är det som begrundar den? På så sätt verkar risken överhängande för att Wittgenstein igen blir insugen i spänningsfältet mellan absolutism och nihilism.

Problemet kan dock till dels undvikas och essensjakten kan tills vidare skjutas upp. Detta kan den om man nöjer sig med en relativ stabilitet. Denna kan uppnås om man exempelvis ställer några enkla krav till användningen, såsom att den ska vara konsistent. Olika användningar måste vara konsistenta med varandra. Detta skapar en relativ stabilitet i och med att den väl beprövade användningen fungerar som kärna. Detta får inte förstås som en absolut kärna eller grund. All användning kan bytas ut och både kärnan och stabiliteten är relativ, men det ska mer till för att byta ut en användning som är välbeprövad, som har visat sig vara mycket praktisk och gångbar i kommunikation och orientering i världen, än exempelvis någon nyupptäckta användning eller något nytt språkbruk. Således uppstår den relativa stabiliteten och således blir det möjligt för en relativ mening att uppstå. Mer måste dock sägas om vad det är för typ av konsistenskrav som krävs. Det är annars lätt att just dessa uppfattas som den absoluta kärnan, vilket leder till nämnda problem. Jag tror dock att det kan formuleras oproblematiska icke-absolutistiska konsistenskrav, vilket visas i språkspelet omkring färgbegrepp i del två.

Buddhisten håller med Wittgenstein om att det, ur ett vardagligt perspektiv, inte är något fel på det vardagliga språket. Det är relativt stabilt och kan i många sammanhang fungera som kommunikationsmedel och fungera som hjälpmedel på vägen till insikt i världens verkliga tillstånd. Det betyder inte att det inte är något fel med det. Det finns fel inbyggda i det som leder till motsättningar och som i slutändan hindrar en från att förstå verkligheten. Felen gör att även vardagsspråket blir oförståeligt, som vi såg att privatspråket blev.

Felen i vårt språk är bland annat inbyggda i de mest fundamentala byggklossarna, nämligen i subjektet och predikatet. Förhållandet mellan dessa kan inte rationellt förklaras. Vad man måste fråga är vad förhållandet är mellan byggklossarna. Är subjektet och predikatet identiska eller inte? Om de är identiska, ger det ingen mening att tala om dem som om det var två olika byggklossar. Meningar som bestod av ett subjekt och ett predikat skulle bli tautologier som inte sade något om världen. Men om de är olika vad är då förbindelse mellan dem? Vad är det som gör att predikatet predicerar subjektet?

Detta är inte det enda problemet. Man måste också fråga sig vad subjektet har för status innan det blir predicerat. Har det redan andra

predikat som beskriver det? Om det inte har det, är det ett 'ding an sich' som man, omedelbart, inte tycks ha någon anledning att acceptera. Det måste då vara någon slags obeskrivlig atom som först kan beskrivas när den blir predicerad. Detta tycks leda till en ohållbar absolutism. Vi har ingen tillgång till sådana atomer och det finns ingen annan anledning att anta existensen av dem. Om subjektet däremot har ett predikat före det blir predicerat, vilken relation har då det predikatet och subjektet och vilken funktion kan då ett nytt predikat ha, eftersom subjektet redan är beskrivet? Om det skulle vara nödvändigt att tillskriva subjektet ett ytterligare predikat, varför då inte ett till, och ett till. Resultatet blir en oändlig progression och därför konkluderar Nagarjuna:

“There is no predication either in the case where a subject has some other predicate predicated of it or in the case where a subject does not have some other predicate predicated of it. And there is no functioning of predication in any other case besides these two cases. Therefore predication in our language is really impossible.” (Nagarjuna *The twelve Gate treatise* i Hsueh-Li Cheng 1981, p. 83)

För Nagarjuna och andra buddhister är alltså även det vardagliga språket fullt av motsättningar. Man ska därför varken fråga efter objekt eller användningen som meningsbärare. Man ska överhuvudtaget inte fråga efter meningen i språket och därför säger buddhisten i motsättning till Wittgenstein: *Fråga inte efter mening, fråga inte heller efter användning!*

Därmed inte sagt att språket inte har någon funktion överhuvudtaget. Det har en kommunikativ roll på den konventionella nivån. Och här kan man också tala om verklighet, fakta och sanning. Men det är en konventionell verklighet med konventionella sanningar, endast sanna i förhållande till den konventionella verkligheten. Denna verklighet är, enligt buddhisten, baserad på ovetande om de begrepp som trollebinder oss och den är full av motsättningar och absurditeter. Det är den, eftersom användningen som möjliggör det konventionella vardagsspråket bygger på en världssyn som innehåller grundläggande fel. I världssynen delas världen upp i objekt, subjekt, jag, du, helhet, del, tidpunkt, etc. Det är så man normalt uppfattar världen, eftersom det är så det greppande sinnet fungerar. Uppdelningen av världen avspeglar inte världen, utan bara vår greppande syn på den. Den greppande synen leder oss in i en dualistisk metafysik som i sin tur leder oss in i dragningsfältet mellan absolutism och nihilism.

Det är således inte nog med att man avvisar den grammatik som tränger sig på. Man måste också avvisa det greppande sinnet som föder den felaktiga världsbild som grammatiken är skapad utifrån. Annars kommer grammatiken att fortsätta tränga sig på och med den följer den konventionella verklighet, som det greppande sinnet har skapat.

Det greppande sinnet kan avvisas genom *reductio-argument*, på samma sätt som så mycket annat. Ett klassiskt exempel på ett sådant argument kan se ut på följande vis. Antingen är det greppande sinnet skapat av sig själv eller så är det skapat av något annat. Det kan inte vara skapat av sig själv, eftersom det då nödvändigtvis måste ha existerat före det skapade sig själv. Inget kan komma ur inget. Men om det är skapat av något annat kan samma fråga ställas till det andra som skapat det greppande sinnet *ad infinitum*.

Alternativt kunde man föreställa sig en evig, odödlig själ som inte behöver komma ur något eller sig själv, eftersom det alltid funnits. Det är den vägen Kant väljer att gå i ett av hans praktiska postulater. Det kan i vissa sammanhang finnas praktiska och psykologiska anledningar till att tro på en odödlig själ, men filosofiskt sett verkar den tron helt ogrundad och den ger en kraftig smak av *ad hoc*. Den tycks vara specialdesignad till att lösa specifika filosofiska problem, utan att det ges andra argument för att man skulle tro på dess existens. Det är därför bättre att avvisa det greppande sinnet som varande något grundläggande eller absolut.

I sista änden är hela den konventionella verkligheten alltså lika tom som begreppen och den bör därför avvisas på samma sätt som begreppen.

“The conventional is explained to be emptiness.
Emptiness alone is the conventional.” (Bodhicittavivarana³⁹)

Det är enligt buddhisten först när man har insett detta och genomskådat även vardagsspråkets kontradiktoriska grundlag att man har förstått den ultimata verkligheten. Och denna verklighet är alltså tomhet. Därför ska man ge upp även vardagsspråket. För att det ska vara möjligt måste man dessutom avvisa det greppande sinnet som konceptualiserar världen och som skapar grogrund för grammatiken. Det är det som hela tiden försöker greppa objekt, men aldrig riktigt lyckas fånga dem.

³⁹ Tibetanskt kanon, författare okänd. Citerat av mkhas grub rje *The great digest* i Cabezón 1992, p. 364

“Things are not attainable. Once all conceptualizations or languages cease, there is no man and no place. So the Buddha does not say anything.” (Nagarjuna *The middle treatise* i Hsueh-Li Cheng 1981, p. 79)

Det skulle vara katastrofalt om man förstod detta som en sofistikerad form av nihilism. Det är det inte. Det är en verklighet som inte är begreppsliggjord. Nihilismen ska också negeras. Det är inte något såsom *man* eller *place*, men det är inte heller något såsom *no man* eller *no place*. Och det är heller inte både och eller varken eller. Det finns helt enkelt inget att tala om, ingen man eller plats att sätta existensvillkor på. Det är således verkningslöst att tala om metafysik här. Metafysiken ska avvisas helt och hållet, eftersom det inte kan talas förnuftigt om den. Man kan inte heller få någon kunskap om den, eftersom det helt enkelt inte finns något metafysiskt att få kunskap om. Det enda man därför kan säga om metafysiska föreställningar är att de leder in i absurditeter och att det därför är bäst att inte ta ställning till metafysiska frågeställningar och istället förhålla sig tyst när sådana ämnen kommer upp.

Denna kvietism är en befrielse från alla begrepp som ändrar den filosofiska synen på världen radikalt. Men den ändrar inte världen. Den är som den alltid har varit. Det enda som har hänt är att man har lämnat det greppande sinnet, den konceptualisering, det språk, de begrepp och den grammatik som har trollbundet en och fått en till att konceptualisera och dela upp i kategorier som *sammansatt*, *absolut*, *existerande*, *icke-existerande*, etc.

“It is not a something, but not a nothing either.”
(Wittgenstein 1953, § 304)

Men det är inte heller både och eller antingen eller. Det är en befrielse från alla dessa begrepp och sinnet som skapar dem.

Detta kan låta mer mystiskt och extremt än det är. Den konventionella, vardagliga världen, den vi lever i och begår oss i, existerar. Den är definitivt inte tom, *utifrån det vardagliga perspektivet* och om detta talar Buddha. Men den är endast konventionellt existerande. Den existerar bara i den mån vi har skurit ut begrepp, saker, former etc., ur den värld om vilken inget metafysiskt kan sägas. Det konventionellt existerande är således också tomt, förstått således att det inte finns något absolut eller något fundamentalt i det. Dess natur är tomhet.

Att inget absolut kan sägas om den är heller inte mystiskt, då det krävs ord, begrepp och språk för att tala om den och då dessa är konventionella.

Den konventionella världen ska dessutom bara avvisas om man vill befria sig från den påträngande metafysiken, om man vill se världen så som den ultimativt verkligen är. Genom den kritiska analysen och *neti, neti*-förklaringar kan man arbeta sig fram till den ultimativa verkligheten och se att metafysiken reduceras till en konventionell verklighet och till sist se att denna verklighet är tom utifrån det ultimativa perspektivet.

I buddhismen ges denna avvisning ofta en betydligt mer religiöst soteriologisk betydelse. Grundtanken är att i och med att det inte finns något absolut, beständigt så har allt ett slut. Således har allt lidande i sig, eftersom även något som kan tyckas gott har ett slut. Ett kärleksförhållande tar slut, livet tar slut, etc. Man kan därför aldrig uppnå en beständig lycka och den begränsade lyckan kommer alltid att innehålla lidande. Det enda sättet varpå man kan befria sig själv från detta lidande är att ge upp den konventionella verkligheten och således även sitt jag, eftersom detta också endast är konventionellt existerande.

Jag anser det inte nödvändigt att anlägga det mer religiöst soteriologiska perspektivet. I mina ögon är det inget grundläggande fel på den konventionella verkligheten, så länge den skådas ur ett konventionellt perspektiv. Och även om man finner att den både är ultimativt tom och att den är fylld av motsättningar och absurditeter, är det fortfarande en fantastisk värld som man kan förundras över, leva lycklig i och bedriva filosofi i. För mig personligen blir avvisandet istället en sista, ultimata avvisning av det gudomliga i filosofin. Det är ultimativt vi som skapar den värld vi lever i och det är hög tid att erkänna detta och ta det ansvar som medföljer, istället för att söka mer eller mindre gudomliga fundament som man kan skjuta över det yttersta ansvaret för skapelsen på. Det är vi som har skapat absurditeterna och motsättningarna, men dessa är inte så grundläggande eller besvärande att vi inte kan leva med dem och att vi därför ska avvisa den konventionella verkligheten. En insikt i att allting ultimativt är tomt kan dock hjälpa oss att se hur vi ska leva med motsättningarna och hur vi ska kunna bekämpa de mest besvärande av dem.

Konklusion

Om den kritiska analysen används rätt, fungerar den som en *neti, neti*-förklaring. Den pekar på alla befintliga metafysiska positioner och upp-repar om och om igen; Inte det, inte det. Till sist vänds den inåt och appliceras på sig själv, med samma resultat; Inte det! Således imploderar till sist positionen och suger med sig alla metafysiska positioner

i implosionen. Stora delar av detta kritiska projekt kan med fördel genomföras genom en kritisk granskning av vårt språk. I språket döljer sig många av de klassiska metafysiska problemen. Som det visat sig kan dessa problem undgå om man undgår fallgroparna i språket och inte låter grammatiken tvinga sig på en.

Den kritiska analysen kan karaktäriseras som en metodisk skepticism. Denna har ofta använts som redskap igenom filosofins historia. Den har samtidigt skrämt och ansetts vara pessimistisk. Man är rädd för att hamna i en ontologisk skepticism eller en metafysisk nihilism. Vad jag har försökt visa är att denna rädsla är ogrundad. Skepticismen resulterar bara i en nihilism, dels om man inte för den helt ut och dels om man undervärderar människan och hennes livsformer. Kritiska överväganden, såsom Wittgensteins och Kripkes omkring regler, kan lätt få en till att tro att regler inte alls existerar. Detta är en klar undervärdering av mänsklig praxis och mänskliga konventioner och leder tankarna till den skräck moralfilosofer upplevde när Gud, bildligt talat, slogs ihjäl inom moralfilosofin. Man sökte då (och en del söker fortfarande) efter liknande fundamentala, icke-mänskliga moraliska värden i metafysiken och i naturen som kunde ersätta den förlorade guden. Denna horror vacui har lett filosofer till att kämpa emot skepticismen istället för att omfamna den. Om man omfamnar den, avvisar man i sista änden den själv också, och uppnår istället en kvietism.

Denna kvietism är inte en nihilism. Den mänskliga praxisen, språket och den värld vi till vardags lever i och begår oss i förblir oförändrad. Detta trots att den saknar fundament. Vad man gör är bara att man erkänner att den saknar fundament och att den är baserad på mänsklig praxis. Detta gör den inte mindre verklig.

Vad som givits ovan, är en ganska övergripande bild. I nästa del fyllas den övergripande bilden med lite mer detaljer, då diskussionen begränsas till och fokuseras på filosofiska färgteorier. Det kommer dels att visas hur filosofer har försökt finna fundament och dels finna mellanpositioner mellan nihilismen och absolutismen, inom filosofiska färgteorier. Dessa är både ohållbara och onödiga. Jag kommer att argumentera för att vår färgade värld och vårt språk omkring färger mycket väl kan bevaras trots att man omfamnar den kritiska *neti, neti*-analysen och till sist avvisar alla metafysiska färgpositioner.

DEL II

“These two extremes of absolutism and nihilism, both lead us away from the lived world; in the case of absolutism, we try to escape actual experience by invoking foundations to supply our lives with a sense of justification and purpose; in the case of nihilism, failing in that search, we deny the possibility of working with our everyday experience in a way that is liberating and transformative.” (Varela, Thompson & Rosch 1991, p. 235)

Så långt har det presenterats en övergripande filosofisk modell och den lärdom som kan dras därav är att valet mellan absolutism och nihilism måste undgås. Absolutism leder oundvikligen till stora problem med både den kunskapsteoretiska begrundan och den ontologiska funderingen, samtidigt som nihilism inte är ett praktiskt möjligt alternativ. Vägen ur detta dilemma presenterar sig om man, som rekommenderat i ovanstående citat, arbetar med vardagsspråket och vardagsupplevelserna. Detta gäller särskilt språket. Vi ska med Wittgensteins ord bringa språket tillbaka från den metafysiska, till vardagsanvändningen. Språket och metafysiken visar sig således i hög grad hänga ihop och för att lösa det ena krävs det insikt i det andra. Vägens mål i första delen visade sig vara en kvietism, där man på ett metafysiskt plan rekommenderas att förhålla sig tyst, då det helt enkelt inte finns något man kan tala förnuftigt om.

Den första delen lämnar dock en del lösa trådar. På bakgrund av den övergripande modellen kan det vara svårt att se varför det, i en konkret filosofisk kontext, skulle vara så dåligt med en utgångspunkt som saknar absolut fundament eller varför man inte kan klara sig med nihilismen. Samtidigt kan det tyckas att det finns fler, ännu oprövade alternativ. Det kan också framförallt vara svårt att förstå hur man ska kunna bevara en diskurs innehållande propositioner med kognitivt innehåll om man väljer den tredje vägen och anser att det inte finns något att tala om. Hur undgår man en fel-teori och en nihilism?

För att knyta ihop de lösa trådarna ska den filosofiska modellen i denna del fyllas med olika färgteorier. Denna typ av teorier har åtmins-

tone sedan John Lockes dagar (Locke 1690) varit populära som försökskaniner på olika former av metafysiska modeller, förmodligen på grund av att det är vanliga fenomen som de flesta av oss, till synes, har en väldigt direkt tillgång till och kunskap om. Alla vet vad färger är! Samtidigt väcker de svåra filosofiska frågor, eftersom det verkar svårt att ge en fullgod förklaring på vad färger verkligen är då både färgerna och vår färgdiskurs tycks ha både en subjektiv och en objektiv dimension. En naturlig fråga är därför vad för egenskaper färger egentligen är. Vad man än väljer att svara här, föder det ett hav av nya frågor. I denna del besvaras några av de mest centrala frågorna. Samtidigt vill jag illustrera hur lätt och hur ofta en absolutism eller en nihilism smyger sig in i teorin när frågorna ska besvaras.

Det är inte nog med att man ska undgå de båda extremerna. Det finns två andra krav som en färgteori rimligtvis bör uppfylla.

Det första är att den antingen ska vara i överensstämmelse med våra intuitioner omkring färger eller att den på ett godtagbart sätt kan förklara vilket annat ursprung intuitionerna har. Ett utplock av de mest centrala av intuitionerna är:

- 1)** Det är i objekten vi finner färger. Undrar man vilken färg ett objekt har så använder man inte introspektion. Man ser på objektet. Tvivlar man på vilken färg objektet har undersöker man det närmare.
- 2)** Objekts färger är oberoende av om någon ser på objekten eller om de befinner sig i mörker. En röd leksaksbil är röd, även om den ligger i en stängd låda.
- 3)** Färger orsakar subjektets färgupplevelser.

Förutom våra intuitioner, måste en teori också ta hänsyn till vad naturvetenskapen har att säga om färger. Det kan, förenklat, sammanfattas på följande vis: Ljuset i sig utgörs av en elektromagnetisk strålning, inte olikt radiovågor. Dessa vågor reflekteras på olika sätt i olika objekts mikrofysiska ytstruktur som i sin tur skickar iväg vågorna i olika nya vågfrekvenser. När dessa når ögat påverkas tre olika konor i näthinnan. Konorna är i sin tur kopplade till ett komplext nervnätverk som ger olika färgupplevelser bland annat beroende på vilken frekvens det reflekterade ljuset har. Dessa fakta kan förenklas ytterligare till följande två punkter, som för närvarande är tillräckliga för projektet:

- a)** Objekt har olika typer av mikrofysiska ytstrukturer som på olika sätt reflekterar ljus.

b) Dessa ytstrukturer och ljuset bidrar till subjektets upplevelse av färger.

Både intuitionerna och de naturvetenskapliga fakta pekar i riktning av att färger är objektiva egenskaper i objekten. Men samtidigt verkar det också finnas en subjektiv dimension i färgdiskursen. Objekten verkar på något sätt vara beroende av subjektets respons, för att de ska ha färg och för att de ska ha en bestämd färg. Att en leksaksbil är röd istället för grön tycks exempelvis inte bara bero på dess rent fysiska egenskaper. Det beror också på att man upplever den som röd. Man kan föreställa sig en värld där man, på grund av annat ljus, en annan synförmåga eller andra ändrade omständigheter, såg samma bil som grön. I ett sådant läge verkar det naturligt att säga att bilen är grön, även om den har samma fysiska egenskaper som under de betingelser varvid man ser den som röd. Upplevelsen verkar således viktig för avgörandet av vad färgen är.

Det är denna kombination av en subjektiv och en objektiv dimension i färgdiskursen som det är svårt att ge en hållbar förklaring på. Typiskt slår svaren rakt ner i den klassiska realism/antirealism-diskussionen och till sist blir frågan ofta till ett antingen eller. Antingen är färger fullt ut realistiska, objektiva egenskaper hos objekten eller så är de bara subjektiva responser på utifrån kommande färglösa stimuli, vilket tycks medföra att objekten är färglösa.

När man hamnar i denna antingen eller situation är det samtidigt väldigt lätt att man fastnar i en absolutism eller en nihilism. Dessa bör undgås om man vill ha en både fullständig och välfunderad teori omkring färger.

I det följande behandlas tre olika färgteorier i vars ett avsnitt:

Det första avsnittet behandlar fysikalismen som i korta drag är en teori om att färger är någon av de fysiska egenskaper objekten har, typiskt objektens mikrofysiska ytstruktur. Det kommer att framgå varför fysikalismen omedelbart verkar vara ett bra val, då det på ett metafysiskt ekonomiskt och filosofiskt enkelt sätt verkar kunna förklara intuitionerna, samtidigt som det tycks vara i överensstämmelse med naturvetenskapliga fakta. Det följer naturligt av fysikalismen att färger är objektiva egenskaper i objekten och att objekten följaktligen är färgade oberoende av subjektiva responser. Jag argumenterar dock för att det inte är fallet att fysikalismen är i överensstämmelse med fakta och intuitioner så snart man går lite mer på djupet. Fysikalismen är inte bara i motstrid med dessa. Den sugns också oundvikligen in i den dualistiska metafysik som leder till valet mellan absolutism och nihilism.

I det andra avsnittet behandlas dispositionalismen. Typiskt är det en teori som försöker förena den objektiva och den subjektiva dimensionen i färgdiskursen, i och med att objekten, enligt dispositionalismen, är färgade på grund av att de är disponerade till att väcka färgresponser i subjekten. Således är dispositionalismen ett sätt att försöka undgå valet mellan ren subjektivitet och ren objektivitet. Många dispositionalister vill dessutom ofta undvika att placera färgerna. Man vill inte säga att färger *är* dispositioner eller att dispositionerna *orsakar* färgupplevelsen. Man vill istället koncentrera sig om att beskriva hur vårt färgbegrepp används och på det sättet undgå att ge svar på vad färgernas ontologiska status är. Men samtidigt kan inte dispositionalismen undgå att placera färgerna, om den ska urskiljas från fysikalism och/eller projektivism. Dispositionalisten måste då antingen välja sida eller fasthålla att färger är dispositioner, även på det ontologiska planet. Jag visar dessutom hur dispositionalismen tycks omfatta en sofistikerad form av absolutism om man väljer att placera färgerna och säger att färgerna är dispositioner. Samtidigt kommer dispositionalisten att omfatta en fenomenologisk missrepresentation av vår färgupplevelse. Dispositionalisten blir därför tvingad att acceptera en form av fysikalism med nämnda problem eller välja projektivismen, trots att detta inte är intentionen.

Syftet med behandlingen av fysikalismen och dispositionalismen är tvehövdat. Dels tydliggör den varför de båda teorierna inte kan infånga intuitioner och naturvetenskapliga fakta lika lätt som det omedelbart verkar. Syftet här är således att visa att de inte är så attraktiva som en yttlig behandling kan ge intryck av. De blir snabbt komplicerade och kommer lätt i motstrid med både intuitioner och fakta. Behandlingen belyser även hur de båda teorierna, ofta mot sin vilja, sugs in i dragningsfältet mellan nihilismen och absolutismen. Förespråkare för teorierna blir förr eller senare tvungna att ta ställning till dessa frågor. Ett svar på hur man ska undvika extremerna eller varför man ska acceptera den ene av dem presenterar sig som den stora utmaningen.

Projektivismen är den teori som behandlas i de två sista avsnitten. Det visas varför det omedelbart verkar vara ett omöjligt val om man inte vill acceptera fel-teori och nihilism. Därefter argumenteras det för att man faktiskt kan omfatta en projektivism, utan att bli kastad ut i nämnda problem. Detta kan göras med hjälp av de insikter som nåtts i den första delen. Distinktionen mellan en konventionell, vardaglig nivå och en metanivå utvecklas och utnyttjas. Med distinktionen och insiktarna från den första delen visar det sig att projektivismen är den enda färgteorin som inte bara kan undvika fenomenologisk missrepresentation och de två extremerna. Den kan dessutom bevara de fördelar de två

andra teorierna har, utan att ge avkall på exempelvis kognitivt innehåll eller utan att undvika placeringsfrågan. På bakgrund av det argumenteras det för att projektivismen därför är att föredra framför de andra teorierna.

I det sista avsnittet sägs mer om hur vi kan tala om och placera färgerna, när detta inte kan göras på ett metafysiskt plan. Slutsatsen är att färger är relativa, konstruerade egenskaper som man endast kan tala förnuftigt om i förhållande till en mänsklig användning av färger och färgdiskurs. Trots det kan man alltså undvika både en ren subjektivism och en nihilism. Detta strider mot de flesta filosofiska föreställningarna om projektivistiska teorier. Därför ägnas hela den tredje delen åt en utveckling av och ett försvar för den projektivism som presenteras i detta avsnitt.

Trots denna presentation och följande del, kan det inte sägas att det är en komplett teori som presenteras. För detta krävs mer detaljerad argumentation omkring ämnen såsom exempelvis sanningsteorin och omkring alternativa kunskapsteoretiska ingångsvinklar. Detta i sin tur kräver antingen en text av ett annat format eller en kraftig begränsning av de behandlade ämnena. En begränsning har valts bort, eftersom jag tror att en bredare behandling av olika färgteorier ger en större förståelse och förhoppningsvis därigenom framstår som minst lika rimlig och övertygande som en mer begränsad och detaljerad behandling hade gjort.

Fysikalism

Fysikalistiska teorier om färger kan delas upp i två överordnade kategorier. I den första kategorin teorier är färger fysiska egenskaper vid objekten, typiskt mikrofysiska ytstrukturer. Det vill säga att om ett objekt har en speciell ytstruktur, låt oss kalla den betastruktur och objektet är rött, så är betastrukturen och rödheten samma sak. De är med andra ord identiska. I den andra kategorin teorier står betastrukturen också i ett avgörande förhållande till rödheten. Men det är inte tal om ett identitetsförhållande. Betastrukturen står istället i ett hierarkiskt förhållande till rödheten. Den är en kategorisk egenskap vid objekten och rödheten är den högre egenskapen av att ha betastrukturen som kategorisk egenskap eller basegenskap. Rödheten anses även här vara en egenskap vid objekten och den supervenerar typiskt på basegenskapen. Den sistnämnda kategorin teorier är i vissa fall identisk med en dispositionalistisk teori och i övriga fall så lik dispositionalismen att de sannolikt träffas av argumenten både för och emot en dispositionalistisk

teori. Jag har därför valt att se bort från denna typ av fysikalism i min vidare behandling av fysikalismen.

Vad har då fysikalismen för fördelar och hur väl kan den förklara de i inledningen nämnda intuitionerna och fakta? De punkterna som pekar mot att färger är objektiva, 1) till 3) samt a) och b), tycks i varje fall inte utgöra några större problem för fysikalismen. Om den mikrofysiska ytstrukturen är samma sak som färgen, har objekten färg och det har de oberoende av om någon ser dem. Fysikalismen verkar dessutom vara en ekonomisk teori i och med att den inte antar mer än de fysiska egenskaper som naturvetenskapen opererar med.

Men hur är det med den subjektiva dimensionen i färgdiskursen? Som nämnt verkar färger på något sätt vara beroende av vår respons för att de ska ha en bestämd färg. En röd bil är röd för att den ser röd ut.

Här kan fysiklisten hävda att bilen är röd, just på grund av att dens mikrofysiska ytstruktur är disponerad till att se röd ut när subjekt ser på den under normala omständigheter. Objekten kan alltså i fysikalistens ögon ha dispositioner till att se färgade ut. Och om betastrukturen är röd eller grön beror på vilken färg den ser ut att ha. Det är dock viktigt att påpeka att i fysikalismen spelar objektens dispositioner inte någon kausal roll. Det är inte de, men de mikrofysiska ytstrukturerna som gör hela det kausala arbetet och det är dessa som är färgerna. Tanken är att man tar utgångspunkt i subjektets respons. Står han eller hon i en fördelaktig epistemologisk relation till objektet och hans eller hennes färgupplevelse är röd, så är objektet rött. Det är sedan upp till naturvetenskapen att finna egenskapen i objekten som orsakar färgupplevelsen och det är betastrukturen. Därför är det den egenskapen som är rödheten. Dispositionen kan enligt fysikalismen manifesteras eller realiseras, men den är i sig själv kausalt impotent. Således tycks fysikalismen vid en första blick ganska enkelt kunna förklara ovan nämnda intuitioner och fakta.

Fysikalistisk missrepresentation

Fysikalismen står dock inför ett svårt problem. Det tycks nämligen förekomma en systematisk missrepresentation av färger i vår upplevelse om färger är mikrofysiska ytstrukturer. Färger ser helt enkelt inte ut som sådana strukturer. Det ligger inte öppet för fysiklisten att fasthålla att färger, så som de ser ut i färgupplevelsen, faktiskt ser ut som mikrofysiska ytstrukturer. Den makrofysiska ytstrukturen är i och för sig synlig, men det är irrelevant i sammanhanget, då det är den mikrofysiska ytstrukturen som fysiklisten påstår är färgen. Osynlighet för det

blotta ögat är inte speciellt kontroversiell. Därför kan färgerna inte se ut som mikrofysiska ytstrukturer i subjektets upplevelse. Istället presenteras färger som synliga, simpla, kategoriska egenskaper vid objekten i vår upplevelse.

Fysikalisten kan trots det fasthålla att färger är mikrofysiska ytstrukturer, men att de inte är representerade som mikrofysiska ytstrukturer i färgupplevelsen. Ytstrukturerna kan istället presentera sig som något annat. Men det får följande konsekvenser; Färgerna blir då osynliga för blotta ögat, eftersom de mikrofysiska ytstrukturerna är osynliga. Det i sin tur betyder att man måste ta fram mikroskåpet varje gång man ska se objektens färger, vilket inte är speciellt plausibelt. Det skulle dessutom leda till en fel-teori, där färgupplevelsen under normala omständigheter nästan aldrig motsvarar vad färger är. Detta i sig ödelägger inte fysikalismen som teori. Det kan vara möjligt att fasthålla en fel-teori. Men det innebär att fysikalismen inte är lika tilltalande och överensstämmande med våra intuitioner som det omedelbart verkade.

Problemen slutar dock inte här för fysikalisten. Det måste dessutom förklaras hur färgerna representeras i färgupplevelsen. De måste representeras på något sätt och när de nu inte gör det som mikrofysiska egenskaper, ligger det på fysikalistens ansvar att förklara hur färgerna representeras. Det vill säga att fysikalisten måste kunna förklara hur det man ser som rött, faktiskt kan vara rött. Länken mellan den mikrofysiska strukturen och färgupplevelsen måste tydliggöras.

Här finns olika svarsalternativ för en fysikalist. Man kan hävda att allt man ser som rött faktiskt delar den mikrofysiska egenskapen av att ha en betastruktur eller i varje fall en betaliknande struktur. Men det är högst osannolikt och i motstrid med de naturvetenskapliga fakta vi för närvarande har, att det skulle finnas någon sådan mikrofysisk egenskap som alla röda saker har gemensamt. Även om det skulle visa sig att de har en sådan egenskap gemensamt, verkar det inte speciellt plausibelt att det krävs en större naturvetenskaplig undersökning för att man ska få reda på att tomater och danska postlådor har samma färg.

Som fysikalist kan man istället ta utgångspunkt i just tomater eller danska postlådor. Man kan välja ut en tomat som paradigmatempel på en röd sak och utifrån den säga att alla saker som har samma färg som tomaten är röda.

Men det skapar två nya problem. För det första verkar det, rent intuitivt, plausibelt att man kan se om en sak är röd, även om man helt saknar ett begrepp om tomater. För det andra kan man fråga sig hur man vet att tomaten är röd. Man kan i och för sig föreställa sig en holism där tomaten i sin tur får sin rödhet från andra röda objekt såsom danska postlådor. Men detta är cirkulärt. Jag vill inte avvisa att det finns en

möjlighet att försvara att cirkelslutningen inte är ondartad, men det första problemet kvarstår. Behöver vi ett begrepp om danska postlådor och andra röda saker för att veta att en tomat är röd?

Problemet i ett nötskal för fysiklisten är att han/hon tycks tvingad att anta att färgen i färgupplevelsen inte är samma färg som är i objektet i form av en mikrofysisk ytstruktur. Det betyder att det inte är färger man upplever, utan istället färger*, vad dessa nu kan vara. Frågan att besvara är då hur färgerna* kan relateras till och göras identiska med färgerna på ett plausibelt sätt. Detta tycks inte kunna göras och därmed uppstår en fenomenologisk missrepresentation som man måste förhålla sig till. Man måste då antingen acceptera att ens teori är en fel-teori eller så måste man ge en förklaring på varför det inte förekommer något fel, trots missrepresentationen. Fysikalismen har än så länge inte lyckats ge ett svar på detta och så länge den inte kan det, är teorin betydligt mindre attraktiv än först antaget.

Jackson och placeringsfrågan

Det är inte nog med ovanstående problem för fysiklisten. I det följande vill jag, via Frank Jackson, visa hur fysikalismen dessutom typiskt kommer att omfatta en absolutism. Denna absolutism är ohållbar i längden och därför bör fysikalismen väljas bort till fördel för bättre och hållbarare färgteorier.

Jacksons utgångspunkt är att färgerna presenterar ett klassiskt exempel på placeringsproblemet. Den övergripande frågan som ska besvaras är alltså var i det ontologiska virrvarret vi ska placera färgerna. För att besvara frågan tar han utgångspunkt i vad han kallar kärnintuitionen i förhållande till färger. Den är baserad på både den subjektiva och den objektiva sidan av färgdiskursen. Den subjektiva sidan säger oss att det är vår upplevelse av färger som vi appellerar till när vi vill förklara färgpredikat. Å andra sidan är färger knutna till objekt. Det är objekten som är färgade och det är dem vi undersöker om vi är tveksamma till vilken färg något har. Dessa sidor leder fram till kärnintuitionen som följaktligen blir att *röd är den egenskap objekt har när de ser röda ut*.

Utöver intuitionen använder Jackson sig av vad han kallar konceptuella sanningar. Sanningar om vad det betyder att en upplevelse är en representation av något annat. En nödvändig betingelse för en sådan sanning är att det finns en kausal relation mellan upplevelsen och det som representeras i upplevelsen. Det som är fallet måste kausalt orsaka upplevelsen. Med dessa insikter stället Jackson upp en slutledning:

(1) Röd är den egenskap ett objekt har när det i upplevelsen blir representerat som varande rött. (Kärnintuition)

(2) Om objektet är representerat som varande rött, så är upplevelsen kausalt orsakad av en egenskap i objektet, nämligen den egenskap som är representerad som varande röd. (Konceptuell sanning om representation)

(3) Den enda egenskap i objektet som kan utfylla denna kausala funktion är objektets mikrofysiska ytstruktur. (Naturvetenskapligt fakta)

Konklusion: Objektets egenskap att vara röd är dess mikrofysiska ytstruktur, närmare bestämt betastrukturen.⁴⁰ Rödheten är därför betastrukturen.

Detta känns igen från den allmänna presentationen av fysikalismen. Men i den formaliserade utgåvan blir det tydligare att den är öppen för kritik från olika håll. Genom applikation av den kritiska analysen kan vi se att argumentationen leder Jackson ut i de omtalade extremerna. Kärnintuitionen tycks det inte finnas mycket att säga om. Så som den är utformad verkar den självklar, men den är i gengäld inte upplysande. Först och främst är den just en intuition och inte ett faktum. Intuitionen måste förklaras och tolkas för att den ska vara användbar som en sann premis i slutledningen. Jacksons första tolkning av den är att den ska förstås från vänster till höger. Det vill säga att det är på grund av egenskapen i objekten som vi har en upplevelse av att objektet har färg. Detta är på inga vis en given tolkning. Kärnintuitionen kan omedelbart lika gärna läsas från höger till vänster så att vi tillskriver objektet en färegenskap på grund av att vi upplever det som färgat.

Jacksons argumentation för att hans tolkning är den riktiga är svag. I korthet säger han att objekt ser färgade ut (kärnintuitionen), därför måste vi fråga oss vad det finns för egenskap i objekten som kan orsaka den upplevelsen (Jackson 1998, p. 89). Det enda sättet att förstå detta är att Jackson anser sig berättigad till att implicit anta att objekten är färgade då de ser färgade ut. Men det är just detta antagande som står till diskussion. Är det i objekten vi finner färger? Jackson antar svaren utan att argumentera för dem. Kärnintuitionen har redan gett svaret. Men detta är bara en intuition och den kan som nämnt läsas på olika sätt. Den i sig själv kan inte berättiga att vi begränsar sökandet efter färger till objekten och en egenskap i objekten. Dessutom finns

⁴⁰ Jag har Lars Bo Gundersen att tacka för den klara, punktformade formuleringen av Jacksons argument.

det naturvetenskapliga fakta som talar emot att det enbart skulle vara en egenskap i objektet som orsakade färgupplevelsen. Ljuset, subjektets näthinna och kopplingen till subjektets komplexa nervnätverk är exempelvis lika nödvändiga orsaker till färgupplevelsen.⁴¹ Varför ska man välja betastrukturen?

För argumentationens skull vill jag dock se bort från invändningarna, gå in på Jacksons premisser och låta jakten gå vidare. Nästa fråga blir då vad det är i objektet som kan orsaka en färgupplevelse i subjektet. För att få svaret måste vi granska tre olika relationskategorier:

- 1) Relationen mellan rödheten och betastrukturen
- 2) Relationen mellan det representerade och representationens innehåll
- 3) Relationen mellan orsak och verkan

I diskussionen omkring fenomenologisk missrepresentation, har vi redan varit inne på (1). Fysiklisten har problem att förklara hur två saker kan vara identiska när den fenomenologiska rödheten inte tycks likna en mikrofysisk betastruktur överhuvudtaget. Om de är identiska borde de också se likadana ut. Men betastrukturen kan som nämnt inte ens ses med blotta ögat, vilket färgen i upplevelsen kan. Det betyder dock inte att betastrukturen och rödheten inte kan vara identiska, men det visar att vi inte ser dem som identiska och att det därför är kontraintuitivt att de skulle vara det. Förklaringar krävs på hur detta kan hänga samman.

Kopplas (1) samman med (2) visar det sig att det representerade och representationens innehåll däremot inte kan vara identiska. Dels ser de som nämnt inte likadana ut och dels är det representerade en objektiv egenskap i objektet, medan representationens innehåll är subjektivt då det är innehållet i en upplevelse. Omedelbart behöver detta dock inte skapa andra problem än den fenomenologiska missrepresentationen. Att något objektivt står i relation till något subjektivt kan för fysikalister som Jackson förklaras med att det subjektiva, likt det objektiva, är fysikaliskt. Man kan således undvika den klassiska dualismproblematiken omkring mind/body-frågan, även om det naturligtvis kräver en del argumentation. För enkelhetens skull vill jag dock anta att detta är oproblemiskt och att Jackson kan försvara att den subjektiva upp-

⁴¹ Se Lakoff (Lakoff 1987) för sammanställning av och hänvisning till olika undersökningar omkring färgupplevelsens komplexitet.

levelsen har en fysikalisk natur och istället koncentrera mig på själva relationen mellan det representerade och representationen. Vi kommer nu in på (3). Relationen är nämligen, enligt Jackson, kausal i och med att det är det representerade (betastrukturen) som orsakar representationens innehåll (färgupplevelsen). Frågan att besvara blir då vad det vill säga att betastrukturen är orsaken till färgupplevelsen. Även här uppstår problem för Jackson. Han hävdar att färger är objektiva egenskaper i objekten som finns oberoende av vår respons. Samtidigt säger han att egenskaperna är färger på grund av att de är orsaker till upplevelser i oss. Men de kan bara vara orsaker när de orsakar en verkan. Utan verkan kan de inte vara orsaker, eftersom de inte har orsakat något, vilket bland annat belyses av Nagarjuna ovan. Frågan för Jackson att besvara är således hur en orsak som inte orsakar, överhuvudtaget kan vara en orsak.

Jackson kan dock inledningsvis ge ett svar och försvara sig med att de är potentiella orsaker som är i objekten oberoende av responser och på så sätt är färgerna objektiva egenskaper. Svaret är motsägelsefullt. Om orsaken är potentiell är färgen också potentiell. En potentiell färg är ingen färg, precis som en potentiell orsak inte är en orsak. De mikrofysiska egenskaperna kan finnas i objekten ändå, men om egenskaperna ska vara just *färger*, måste de antingen vara resposberoende eller så måste det finnas subjekt som responderar på egenskaperna. Jackson kan inte, utan motsägelser, säga att *färgerna* är oberoende av subjektiva responser, samtidigt som han säger att de *är färger* i kraft av de subjektiva responserna, vilket han tillsynes säger. Det hade varit att argumentera i en mycket snäv cirkel.

Analogt kan man heller inte säga att en potentiellt bra fotbollsspelare är en bra fotbollsspelare. Han är en lovande spelare som kan bli bra, men detta kräver någon form av förändring av hans tillstånd som fotbollsspelare, mer rutin, mer styrka eller liknande. Om han redan är en bra fotbollsspelare, är han inte potentiellt bra. Han är då vad han kan bli, vilket inte ger mening. På samma sätt är det med betastrukturen. Den är inte vad den kan bli, för i så fall är den redan och behöver inte bli det. Det är en möjlig framtida färg, men inte en verklig färg. Den blir först en verklig färg när den orsakar en färgupplevelse. Detta enligt Jacksons eget system, eftersom det är det som orsakar upplevelsen som är färgen (Minns den konceptuella sanningen (2)). Därför kan betastrukturen inte vara rödheten annat än när den rent faktiskt orsakar en *röd*-upplevelse, vilket resulterar i att den inte heller kan vara oberoende av vår respons. Det tycks då också följa att betastrukturen och rödheten inte kan vara identiska, eftersom den ena då inte skulle kun-

na existera utan den andra. Men det verkar alltså betastrukturen kunna göra.

Problemen slutar inte här för Jackson, trots att vi har gått in på Jacksons premisser och accepterat att rödheten är att finna i objekten och även om vi accepterar att det är det i objekten som orsakar färgupplevelser som är rödheten, verkar det godtyckligt att det skulle vara just betastrukturen som är färgen. Den mikrofysiska ytstrukturen är nämligen bara ett steg på en steg som går både upp och ner. Som nämnt finns det flera andra nödvändiga orsaker till en färgupplevelse såsom näthinna, ljus etc. Dessa steg har vi, för argumentationens skull, gått med på att skära bort, trots att det strider mot naturvetenskapliga fakta. Men även i objektet finns det flera nödvändiga förutsättningar för att objektet ska orsaka en färgupplevelse. För det första måste man anta att det finns något sådant som ett avgränsat objekt för att objektets mikrofysiska ytstruktur ska kunna orsaka något. Det är en komplex fråga som lätt leder en ut i absolutism eller nihilistisk avvisning av den. Objektets form och makrofysiska yta är också avgörande. Går man ner några steg, ser man att den mikrofysiska strukturen består av molekyler, neutroner, positroner, kvarkar etc. Dessa orsakar den mikrofysiska ytstrukturen, som i sin tur orsakar den makrofysiska ytstrukturen som gör det möjligt att se den.

Trots begränsningarna finns det fortfarande en mängd alternativ till vad det är i objektet som rent faktiskt orsakar färgupplevelsen. Varför skulle man då välja just den mikrofysiska ytstrukturen? Vad är det som gör att det är den och inte något av de andra stegen som är rödheten? Problemet består i att Jackson antar att man kan läsa orsakskedjan baklänges och till sist finna orsaken i objekten till färgupplevelsen. Om det inte ska vara godtyckligt att det är just betastrukturen som är rödheten, måste Jackson anta att den mikrofysiska ytstrukturen är den absoluta orsaken till färgupplevelsen. Det tycks vara den enda rimliga förklaringen på att man ska stanna på just den pinnen på stegen. Sådållvida kommer han att omfatta en ohållbar absolutism. Betastrukturen är själv orsakad och kan därför inte vara absolut och därmed har man ingen anledning att stanna här i jakten på det som orsakar färgupplevelsen.

Uppsummering

Inget av argumenten mot fysikalismen är konklusivt. Att det tycks råda en fenomenologisk missrepresentation om rödheten är betastrukturen är i sig själv inte en tillräcklig anledning till att avvisa fysikalismen. En fel-teori kan vara möjlig. Det hade dessutom varit uttryck för övermod

om man kategoriskt avvisade möjligheten av en förklaring till varför färgerna inte är missrepresenterade i fenomenologin. Men argumentet presenterar en stor och komplicerad utmaning för fysikalismen och det visar att en på ytan enkel teori inte kan hållas enkel om den ska förbli i överensstämmelse med intuitionerna.

Detsamma gäller placeringsfrågan. Man kan inte utifrån ovanstående argumentation konkludera att färgerna är felplacerade i fysikalismen. Men det visar sig att fysikalismen, som på ytan tycks vara en väldigt naturvetenskapligt inriktad teori, får problem med fakta när den påstår att orsaken till röda färgupplevelser är betastrukturen. Naturvetenskapliga fakta visar att orsakerna är många och fysikalismen har ännu inte presenterat något argument för varför man skulle välja just betastrukturen.

Dessutom tycks fysikalismen få svårt att undvika en absolutism. När Jackson frågar sig vad det är som orsakar färgupplevelsen, har han på ett enkelt sätt definierat placeringsfrågans regler. Men han har samtidigt inviterat absolutismen in i sin teori. Antingen kommer han att finna en oändlig kedja av orsaker, en cirkulär kedja av orsaker eller en sista absolut orsak. De två första alternativen innebär att valet av en bestämd orsak, såsom betastrukturen, tycks bli godtyckligt. Den stora utmaningen blir då att förklara varför jakten på orsak ska stoppas just här. Det sista alternativet ger både allvarliga ontologiska och allvarliga epistemologiska problem. På det ontologiska planet tycks man bli tvungen att anta atomer i deras bokstavliga betydelse, det vill säga som odelbara kärnor. Att betastrukturen inte kan fylla denna roll är ett naturvetenskapligt faktum, eftersom den själv är sammansatt, och att en sådan atom som kan fungera som en första, i sig själv orörlig, rörelse skulle existera överhuvudtaget, finns det dessutom inte mycket som talar för. Den epistemologiska utmaningen blir den efter hand välkända. Hur kan fysikalisterna begrunda och förklara det som ska begrunda allt annat? Antingen kommer vetenskapen om den absoluta orsaken till färgupplevelsen att stå ogrundad eller så måste den begrunda sig själv. Här kan man med Nozicks ord fråga sig:

“What result would *not* constitute a crisis?”

(Nozick 1981, p. 137)

En möjlig utväg kan dock kanske finnas i de epistemologiska gångjärnen, men som det visat sig i tidigare behandling av dessa, lämnar de fortfarande många obesvarade frågor och dessutom hjälper de inte fysikalisterna ur hans övriga problem, även om frågan skulle bli besvarad.

Att ställa så stora utmaningar till en teori omkring färger kan tyckas orimligt. När man frågar efter orsaken till färgupplevelsen, borde det kanske räcka att gå ner på den mikrofysiska nivån där man finner bestrukturen. Denna borde kanske vara tillräcklig både som ontologisk grund och som förklaring till färgupplevelsen. Men det beror på vad man är ute efter. Är man ute efter en heltäckande begrundan och en hållbar ontologisk fundering till vad färger är, så är det inte tillräckligt att stanna på ett godtyckligt ställe och säga att vi nu har ett rimligt svar. Det är det svaret den övriga teorin ska vila på. Det är därför inte oviktigt att detta är välfunderat. Det blir annars som ingenjören som börjar uppifrån när han ska kontrollera skyskrapans stabilitet. Efter att ha undersökt alla våningar, med undantag för bottenvåningen, utan att finna fel konkluderar han att skyskrapan är stabil.

En annan, och kanske viktigare anledning till att inte ställa sig tillfreds med annat än en både ontologiskt och epistemologiskt välfunderad teori är att en sådan teori är inom räckhåll. En sådan måste föredras om det visar sig att den i övrigt har samma förklaringskraft som en godtyckligt funderad fysikalism. Det kommer att argumenteras för att projektivismen är just en sådan teori och att den därför måste föredras, men först ska vi se på om dispositionalismen kan erbjuda ett bättre alternativ och en mellanväg mellan de två extremerna, nihilism och absolutism.

Dispositionalism

Teorier omkring olika former av responsberoende har av flera anledningar blivit väldigt uppmärksammade den senaste tiden. En anledning är att responsberoende tycks kunna utgöra en viktig demarkationslinje mellan realism och antirealism inom olika diskurser, såsom inom humor, estetik och etik.⁴² Begreppet är också intressant i färgdiskursen och det tycks öppna upp för en mellanposition mellan fysikalismen och andra, rent subjektiva teorier.

Det är en god idé att redan från början göra klart att det grundläggande finns två sätt man kan vara responsberoendeteoretiker i förhållande till färger. Det första är mildt och säger att färgdiskursen och följaktligen färgbegreppen är responsberoende. Denna teori är i utgångsläget ontologiskt neutral i förhållande till färgernas natur.⁴³ Den säger bara

⁴² Se speciellt Wright (Wright 1992).

⁴³ Det är också möjligt att denna form av begreppsresponsberoende kommer att globaliseras och omfatta alla våra begrepp. Se exempelvis Pettit (Pettit 1991 & 1998).

något om färgbegreppen och ger en förklaring på hur extensionen av en bestämd färg kan bestämmas. Den kan infångas i följande bikonditional:

(D) En sak *x* är röd om och endast om *x* är disponerad till att generera en *röd*-upplevelse i subjektet (*s*) under omständigheter (*o*)

Det vill säga att *x* är röd om den ser röd ut under bestämda omständigheter. (*s*) och (*o*) ger utrymme till olika variationer inom olika former av dispositionsteorier. (*s*) kan exempelvis vara en agent med statistiskt normal synförmåga och (*o*) läses typiskt som standardomständigheter, såsom exempelvis solljus på en vanlig vårdag. I det här läget är det inte nödvändigt att ge en mer precis definition av (*s*) och (*o*). (D) kan läsas både från vänster och från höger. Hållet man läser den ifrån avgör om våra domar omkring färger ska anses vara extensionsbestämmande eller om domarna (förutsatt att de är sanna) upptäcker eller infångar en naturlig extension.

Uppställningen har sina rötter i Platons dialog *Euthyphro* och frågan om vilket håll extensionen ska läsas kallas ofta *Euthyphro-dilemmat*. I sin ursprungliga form rör frågan etik och sorterar under religionsfilosofi. Men den har den senaste tiden även applicerats på en mängd andra filosofiska områden. I dialogen säger Sokrates till Euthyphro:

“Now consider this question. Do the gods love piety because it is pious, or is it pious because they love it?” (Platon 1955, p. 11)

I modern form applicerad på färger lyder frågan alltså: Är *x* röd för att den är disponerad till att generera en *röd*-upplevelse eller är den disponerad till att generera en *röd*-upplevelse för att den är röd?

Jag vill inte gå i detalj med den form av responsberoendeteori som enbart rör begreppens bestämmelse, eftersom den inte löser problemet med att placera färgerna i vår ontologi, vilket är ett av de primära syftena. Teorin aspirerar heller inte på att göra det, så det är ingen direkt kritik av teorin.⁴⁴ Trots att den är ontologiskt neutral framställs den dock ofta som ett alternativ till fysikalistiska och projektivistiska teorier. Detta är orimligt då den är fullt kompatibel med båda. Både fysikalister och projektivister kan operera både med responsberoende och

⁴⁴ Teorin sägs ha stora likheter med Wittgensteins uppfattning av färger i och med att den försöker infånga vår användelse av färgbegreppen istället för att placera färgerna i ontologin. Jag uppfattar dock Wittgensteins tankar omkring färger som mer ambitiösa. Han vill inte bara undvika att placera färgerna i ontologin. Han vill också peka på det omöjliga i ett sådant projekt. Därmed har han betydligt mer gemensamt med en projektivism i den form den ges nedan.

med dispositioner. Det gör de dessutom ofta och jag använda själv till viss del den i presentationen av projektivismen. Därför krävs en mer substantiell läsning av (D) om responsberoendeteorin ska framstå som ett alternativ till de andra teorierna. Därför kan vi konstatera att den är otillräcklig för vårt vidkommande.⁴⁵

Fokus kommer istället att ligga på en mer substantiell läsning av (D), där bikonditionalen inte bara anses infånga begreppet röd utan också egenskapen. Det är alltså en teori om att objekt har den ontologiska egenskapen av att vara färgade om och endast om högersidan på bikonditionalen är uppfylld. Rödheten är då en disposition i objektet. Med (D) kan man i så fall eventuellt förklara hur de olika subjektiva och objektiva kriterierna i färgdiskursen kan förenas (Se ovan om intuitioner, vetenskapliga fakta och andra kriterier som teorin bör vara i överensstämmelse med eller ge en godtagbar förklaring till.). Egenskapen av att vara röd är en egenskap i objektet i och med att dispositionen att se röd ut är en disposition i objektet. Objektet har dessutom färg även om ingen ser på dem och om de är i mörker, eftersom objektet fortfarande är disponerade till att se röda ut, även om dispositionen inte är aktualiserad eller manifesterad. Färgerna i objektet orsakar också subjektets färgupplevelse. Om inte dispositionen att se röd ut var en egenskap i objektet, skulle det inte heller se rött ut. Det är dispositionen som orsakar den röda upplevelsen.

Man kan nu se att ingen av de nämnda intuitionerna tycks utgöra något förklaringsproblem för dispositionalismen, vid en första granskning. Detsamma tycks även gälla för naturvetenskapliga fakta. Typiskt ses dispositioner som egenskaper som supervenerar på några mer kategoriska egenskaper, såsom den mikrofysiska ytstrukturen i objektet när man talar om färger.⁴⁶ Det är dessa ytstrukturer och deras förmåga att reflektera ljus som naturvetenskapen beskriver. Dessa är fullt ut objektiva, medan dispositionerna som supervenerar på dem också är egenskaper i objektet. Men de har samtidigt en subjektiv aspekt som gör det möjligt att förklara den subjektiva sidan av färgdiskursen i och med att färgegenskaperna är beroende av respons från subjekt. Egen-

45 Det finns vissa förhoppningar bland filosofer om att denna form av responsberoende teori kan lösa regelfölje problematiken (exempelvis Wright 1989). Det hade gjort teorin aningen mer relevant. Men jag är mycket skeptisk till en sådan lösning. Det förutsätter att man finner en a priori sann formulering av (D), samtidigt som den fortfarande har ett substantiellt innehåll. Jag tror inte att det är möjligt. (Se mer nedan om Cirklar och bikonditionaler).

46 Objekt som inte har något yta och ändå har en färg, såsom exempelvis himlen, verkar omedelbart utgöra ett förklaringsproblem för dispositionalismen. Anledningen är dock att de naturvetenskapliga fakta som utgör utgångspunkten kraftigt har förenklats. Ljus kan exempelvis brytas genom objekt, så att objektet orsakar en färgupplevelse, utan att de har en yta eller om de har en genomskinlig yta.

skapen av att vara röd är beroende av att subjektets respons på egen-
skapen är en *röd*-upplevelse.

Så långt verkar dispositionalismen kunna ge en plausibel beskrivning av färgbegreppet och vad det vill säga att färger är egenskaper i objekten. I det följande argumenteras det dock för att dispositionalismen lider av liknande problem som fysikalismen led av. Fenomenologisk missrepresentation verkar oundviklig så snart man ser lite djupare på dispositionalismen. Dessutom argumenteras det för att dispositionalismen inte står sig mycket bättre än fysikalismen i förhållande till absolutismen. På ytan ser det ut som att den kan hålla fast i en mellanväg mellan de två extremerna, men följer man teorin ut i dens yttersta konsekvenser, upptäcker man att den är en sofistikerad form av absolutism och att den följaktligen vilar på ett ogrundat fundament.

Dispositionalistisk missrepresentation

Dispositionalismens problem med att ge en hållbar förklaring på vår färgfenomenologi har uppmärksammats av flera filosofer de senaste åren.⁴⁷ Problemet är att det tycks förekomma en systematisk missrepresentation av färger i vår upplevelse om färger är dispositioner. Färger ser helt enkelt inte ut som dispositioner. När subjektet ser ett färgat objekt, ser han eller hon inte objektets färg som en disposition till att framkalla en färgupplevelse i subjektet. Objektet tycks däremot i subjektets uppfattning, ha en enkel kategorisk egenskap av exempelvis rödhet, när objektet uppfattas som färgat. Så borde inte vara fallet om dispositionalismen var i överensstämmelse med färgupplevelsen.

Det finns grundläggande två svar som dispositionalisten kan ge till ovanstående invändning. Man kan antingen välja att acceptera invändningen och gå med på att färger inte ser ut som det de är, men att det inte ändrar det faktum att de är dispositioner. Alternativt kan man försöka förklara att det faktiskt är så att man ser färger som dispositioner. Det första valet leder till en fel-teori. Vi upplever och talar om färger som om de vore enkla, kategoriska egenskaper vid objekten, när så i själva verket inte är fallet. En dispositionalistisk fel-teori behöver inte i sig själv vara ohållbar. Men man kan fråga sig om man inte borde göra om hela färgdiskursen om stort sett alla propositioner om färger visar

⁴⁷ Exempelvis Boghossian & Velleman (1989) och (1991) och Johnston (1992). Problemet är stort eller reellt nog för McGinn att överge sin egen dispositionsteori (Se McGinn 1996, p. 537 - 538), till förmån för en teori där färger blir till *sui generis* egenskaper som varken är objektiva eller subjektiva. Färgerna uppstår dock i mötet mellan det subjektiva och det objektiva. Detta är inte platsen till en kritisk behandling av denna teori, men omedelbart verkar den falla för queerness-argumentet. Färgerna verkar helt enkelt bli några mycket märkliga egenskaper.

sig vara falska. Att hävda att det förekommer en systematisk missrepresentation i upplevelsen är dessutom kontraintuitivt och det måste ges en förklaring på varför det verkar så kontraintuitivt. Även om ovanstående inte är några konklusiva argument mot dispositionalismen, visar de tydligt att dispositionalismen inte är så tilltalande som den omedelbart verkade, om denna väg väljs.

Dispositionalisten kan dock undgå det resultatet om den andra vägen väljs. Om det kan visas att man faktiskt ser färger som dispositioner, förekommer det inte någon missrepresentation. Det bästa försöket att gå den vägen som jag känner till har gjorts av Harold Langsam. Därför framställer jag hans argument, för att sedan visa hur han låter hela sin argumentation vila på en analogi som i själva verket visar sig vara baserad på en missuppfattning. Langsam tar utgångspunkt i frågan om hur vår visuella erfarenhet kan (re-)presentera färgupplevelserna som egenskaper vid fysiska objekt. Man kan enligt honom inte vara säker på att man har en fullständig bild av fenomenologin förrän svar har givits på den frågan. Langsam ger själv följande svar:

“[T]he way in which visual experience represents colour appearances as properties of physical objects is *by* representing them as manifestations of dispositional properties of physical objects.”
(Langsam 2000, p. 71)

Att detta skulle vara det korrekta svaret på hur fenomenologin ser ut som den gör, försöker han visa med hjälp av en analogi mellan färgupplevelser och smärtupplevelser. Smärtupplevelsen har, liksom färgupplevelsen, en dubbel struktur. Smärtan upplevs som objektiv i och med att den sitter i fingern eller var man nu har ont. Men den upplevs också som subjektiv i och med att den upplevs som existerande endast på grund av att subjektet upplever den. Frågan är nu hur något subjektivt kan uppfattas som en egenskap vid något objektivt. Det kan det i och med att själva upplevelsen av smärtan i fingern har en dubbel struktur:

“The structure is dual in that the experience distinguishes between the pain (something subjective) and the damage (something objective), and presents both of them to the subject as properties of the finger.” (Langsam 2000, p. 73)

Enligt Langsam är färgupplevelsen analog till smärtupplevelsen i och med att den liksom smärtupplevelsen har denna dubbla struktur.

“Colour appearances, like pains, are subjective, so if they are to be presented as properties of objective physical objects, they must be presented as the way that some objective property of those physical objects appears.” (Langsam 2000, p. 73)

Om så är fallet verkar dispositionen att se färgad ut passa som den objektiva egenskapen vid det fysiska objektet. Analogin haltar dock på en avgörande punkt. Färgupplevelsen i sig själv är subjektiv liksom smärtupplevelsen. Det ligger så att säga i upplevelsens natur att den är subjektiv. Men *färger* uppfattas inte som subjektiva, vilket smärtor gör. Och det är dessa, och inte själva upplevelsen, som ska presenteras som objekts egenskaper. Som nämnt tidigare uppfattas färger som kategoriska, objektiva egenskaper vid objektet. Det finns ingen dubbel struktur som gör att färger upplevs som både objektiva och subjektiva i färgupplevelsen, så som det har antagits att det finns i smärtupplevelsen.

För att tydliggöra: Det ger mening att säga att jag har smärta, just på grund av den subjektiva dimensionen. Men det ger inte mening att på samma sätt säga att jag har färg. Jag kan till exempel inte ha Ferrariröd. Ferrarin har denna rödhets. Jag har bara en upplevelse av Ferrarin rödhets, jag har inte rödhetsen i sig. Om någon tvivlar på denna skillnad på smärt- och färgupplevelser kan det bara rekommenderas att tvivlaren vänder sig inåt och undersöker om den Ferrariröda färgen upplevs på samma sätt som smärta upplevs. Analogin hjälper inte Langsam, eftersom den sviktar på en avgörande punkt. Utan analogin står det svar Langsam ger till den inledande frågan, omotiverat. Den dubbla struktur i färgupplevelsen som dispositionen skulle förklara finns helt enkelt inte. Dispositionen har därmed inte den förklaringsmässiga funktionen i fenomenologin som Langsam antar. Dispositionalisten verkar därmed vara fast i en fenomenologisk missrepresentation.

En sista utväg för dispositionalismen är att man kan ge upp idén om att färgen upplevs som en disposition, utan att hamna i en fel-teori. Man kan istället hävda att färgupplevelsen *är* dispositionen, det vill säga att färgupplevelsen är dispositionens manifestation. Men istället för att öppna för en lösning på dispositionalistens problem, för denna väg honom in i en oändlig regress. *Röd* blir då *dispositionen till att i subjektet framkalla en disposition till att i subjektet framkalla en disposition till att ... ad infinitum*. Man kommer aldrig fram till själva upplevelsen.⁴⁸ Denna väg är därför inte öppen för dispositionalisten.

⁴⁸ Se Boghossian & Velleman (Boghossian & Velleman 1989, p. 87 - 91) för den ursprungliga och mer detaljerade framställningen av detta argument.

Det tycks som om dispositionalisten stöter in i en paradox om han vill undvika fenomenologisk missrepresentation. Om orsaken är en disposition till att se färgad ut, om orsaken är färgen och om verkan är manifestationen av dispositionen, tycks dispositionalisten stå mellan följande val. Antingen är orsaken inte densamma som verkan, vilket innebär att det förekommer en fenomenologisk missrepresentation, som visat sig vara svår att bortförklara när orsaken ses som både färgen och en disposition. Alternativt är orsak och verkan identiska. Men dels för det en ut i en oändlig regress som illustrerats ovan. Dels följer den paradoxala konsekvensen att orsaken orsakar sig själv. Det är paradoxalt i och med att antingen är orsaken redan det den är och då behöver den inte orsakas eller så är den något annat först och då är den inte identisk med sig själv. Manifestationen kan inte vara identisk med dispositionen samtidigt som dispositionen orsakar manifestationen. I så fall vore dispositionen redan manifesterad och behövde inte manifesteras. Dessutom, om manifestationen är verkan och om denna presenterar sig som en färg som ser ut att vara en enkel, kategorisk egenskap, måste dispositionen också se ut att vara en enkel, kategorisk egenskap om orsaken ska vara identisk med verkan. Men då förekommer antingen fenomenologisk missrepresentation eller så är det inte längre en disposition, utan en enkel, kategorisk egenskap.

Dispositionalism, en sofistikerad form av absolutism

Ovanstående argument mot dispositionalismen är typexempel på den kritiska analysen där man går in på motpartens premisser och leder dem ut i absurditeter som oändliga regresser och paradoxer i det här fallet. I det följande ska den kritiska analysen fortsatt användas för att tydliggöra vad som händer i ovanstående argument, samtidigt som den visar varför dispositionalismen är en form av sofistikerad absolutism.

Börjar man se närmare på varför dispositionalister har så svårt att undgå en fenomenologisk missrepresentation, upptäcker man att det är på grund av att dispositioner helt enkelt är märkliga egenskaper. De har en tendens att förändra natur allteftersom teoretikerns behov förändras och de leder i sista änden, i värsta fall till absurditeter och oönskade valsituationer och i bästa fall till missrepresentation och obesvarade frågor. Vad dispositionalisten vill säga är att dispositionen är en egenskap i objekten som gör att objekten är färgade oberoende av subjekts responser. Detta vill man, eftersom teorin annars skulle stå i motstrid till några av våra starkaste intuitioner om färger, såsom att objekt har färg även om ingen ser på dem. Samtidigt vill man säga att färger är responsberoende, eftersom det annars blir svårt att förklara de delarna

i färgdiskursen som pekar mot att färger skulle ha subjektiva dimensioner, som till exempel varför Ferrarin är just röd och inte grön. De ska alltså både vara objektiva och responsberoende.

Om vi ser på vad man har att operera med i en dispositionalistisk teori, finns det en mikrofysisk ytstruktur, en disposition, dispositionens manifestation och färgupplevelsen. Kan dispositionen verkligen uppfylla den roll som dispositionalisten gärna vill och fungera som den bro som ska överbygga gapet mellan de objektiva egenskaperna och de subjektiva egenskaperna som alla tycks vara relevanta? Vad jag vill göra för att försöka besvara denna fråga, är att skala bort allt som dispositionen inte kan vara eller göra och sedan se på vad som är kvar och se på vilken roll det kvarvarande kan fylla.

Det visade sig i behandlingen av Langsams artikel att upplevelsen av färger i sig själv inte är speciellt relevant i färgfenomenologin. Det är trivalt sant att den är subjektiv och då dispositionerna är egenskaper i objekten kan själva upplevelsen därför inte vara en del av dessa. Den kan eventuellt vara relevant i aktiveringen eller manifestationen av dispositionerna. Men upplevelsen kan inte vara del i dispositionen om dispositionen är en egenskap i objektet. Dispositionen kan inte heller manifestera sig som upplevelsen, eftersom det leder oss in i en oändlig regress, vilket visats i ovanstående argument. Den enda roll för subjektet att spela i en dispositionalistisk teori som återstår är därför att via sin upplevelse aktivera dispositionen. På så sätt kan dispositionen vara responsberoende. Men det är då bara dens manifestation eller aktivering som är responsberoende. Dispositionalisten kan inte säga att dispositionerna både är beroende av oss samtidigt som han/hon säger att de existerar, även om det inte finns någon till att uppleva dem. Det hade varit direkt motsägelsefullt. Därför måste det vara manifestationen av dispositionen och inte dispositionen i sig själv som är responsberoende.

Här uppstår redan ett första problem för dispositionalismen som visar att man måste ta ett steg i riktning mot absolutismen. Om dispositionen i sig själv inte är responsberoende, utan bara dens manifestation, hur kan det då komma sig att Ferrarin är röd på grund av att man ser den som röd? Det verkar här som att dispositionalisten vill läsa (D) i båda riktningar samtidigt. Ferrarin är röd för att man ser den som röd och man ser den som röd för att den är röd. Med andra ord är dispositionen att se röd ut i objekten oberoende av oss samtidigt som manifestationen, det vill säga att rent faktiskt se röd ut, är beroende av oss. En sådan läsning av (D) för oss inte vidare.

Analogt kan en ekonom som undersöker frågan om vad värdet på en fastighet betyder, nöja sig med att värdet är det pris som fastigheten

skulle inbringa om det blev sålt av en säljare som ville sälja till en villig köpare. Men filosofiskt sett är detta inget svar på frågan, utan bara en omformulering av den.⁴⁹ Försäljningen är en kontrafaktisk situation och kan därför inte fungera som bestämning av vad värdet på fastigheten är. Det betyder i så fall att fastigheten rent faktiskt inte har något värde förrän den kontrafaktiska situationen blir faktisk, vilket de flesta ekonomerna för övrigt skulle vara eniga i. Värdet är bara ett uppskattat potentiellt värde, som först blir verkligt när fastigheten säljs.

Situationen är densamma för dispositionen att se röd ut. Att den ser röd ut är kontrafaktiskt i alla de fall då det inte är någon som ser på den. Men dispositionisten kan inte, som ekonomen, gå med på att det först är när den kontrafaktiska situationen blir faktisk som objektet verkligen är röda, utan att ge upp läsningen från vänster till höger av (D). Det skulle i sin tur resultera i att objektet rent faktiskt inte har färg när ingen upplever dem. Färgerna är då bara potentiella färger. Detta skulle leda till någon form av berkeleyanska *esse est percipi-färger*.⁵⁰ Om man inte vill blanda in Gud i bilden som evig övervakare, kommer färgerna att komma och gå beroende på om någon upplever dem. Det säger sig själv varför detta inte är en önskvärd lösning. Dispositionisten blir därför tvungen att släppa läsningen av (D) från höger till vänster. Objektet måste ha färg även när ingen upplever dem. Det betyder att dispositionerna inte är responsberoende. Dispositionerna är då i objektet i form av potential som inte är beroende av att de blir realiserade. Det verkar kanske omedelbart inte så farligt för dispositionisten om han eller hon behöver acceptera att dispositionerna är potential att se ut på ett speciellt sätt under vissa omständigheter (Minns (s) och (o)), även om omständigheterna rent faktiskt inte uppstår. Men i och med att färgen måste vara potential och i och med att den inte kan vara beroende av att den manifesteras, kan manifestationen inte sägas vara en del av färgen. Manifestationen kan därför inte vara en essentiell del i dispositionen. Således kan inte färgupplevelsen heller vara det, eftersom vi kom fram till att den enda möjliga relevans denna kunde ha var att aktivera dispositionen. Om aktiveringen inte är essentiell kan aktiveraren inte vara essentiell heller. Färgen måste därför kunna existera även om aktiveraren, det vill säga subjektet som upplever färgen, inte existerar. Men detta är absurt, för potentialiteten är beroende av just detta subjekt för att vara en potentialitet. Om inte subjektet ex-

⁴⁹ Exemplet är lånat från Nelson Goodman (Goodman 1955, p. 39 - 40) Det används ursprungligen i diskussionen omkring kontrafaktiska konditionaler. Men det fungerar i diskussionen omkring (D) också, eftersom (D), i det här fallet, i alla avgörande hänseenden liknar en kontrafaktisk konditional.

⁵⁰ (Berkeley 1710)

isterar är potentialiteten inte längre en potential, eftersom den för att vara potentiell kräver att den kontrafaktiska situationen kan bli faktisk, vilket den inte kan om inte subjektet existerar. Således är det färgupplevande subjektet både essentiellt och icke-essentiellt i en dispositionalistisk teori.

För att undgå den absurda situationen tycks dispositionalisten tvingad att ta ännu ett steg i riktning av absolutism. Man måste på något sätt anta att det finns en egenskap i objekten som är i objekten helt oberoende av subjektet som kan, om subjektet existerar, ha en potential att se röd ut för subjektet under specifika omständigheter. Det måste dessutom vara så att det är denna egenskap och inte potentialiteten som är färgen. Det är inte öppet för dispositionalisten att hävda att dispositionen är en andraordningens egenskap som supervenerar på den andre resposoberoende egenskapen. Dels för att det för honom tillbaka till ovanstående absurda konklusion. Men också för att en sådan supervenerande egenskap helt enkelt inte kan fylla någon speciell funktion i en färgontologi. Den kan nämligen inte orsaka sin egen manifestation. Vad som kan orsaka den har vi varit inne på i förbindelse med fysikalismen och även om fysikalismen stöter på stora problem, kvarstår det faktum att den mikrofysiska ytstrukturen är en viktig komponent i orsakandet av färgupplevelser. Andra orsaker som inte är i objekten bidrar och det är svårt att ge en tillfredsställande förklaring på varför just den mikrofysiska ytstrukturen ska vara färgen. Detta förändrar inte att det är den mikrofysiska ytstrukturen som är en kategorisk bas i objekten som orsakar, även om den i sig själv skulle vara otillräcklig för detta.⁵¹

I utgångspunkten har en dispositionalistisk teori olika delar att arbeta med. Det finns en mikrofysisk ytstruktur, en disposition, dispositionens manifestation och färgupplevelsen. Med ganska enkel argumentation reduceras del efter del och till sist verkar dispositionen inte längre ha någon funktion att fylla. Den enda utvägen tycks vara att säga att det som är dispositionen i själva verket är den mikrofysiska ytstrukturen. Det är den som existerar oberoende av responser från subjekt, det är den som gör det kausala orsakandet i färgupplevelsen och det är den som manifesteras när objekt ser färgade ut.

Därmed har dispositionalisten också förvandlats till fysikalist med medföljande problem som resulterar i en absolutism, så som det beskrivits i genomgången av fysikalistiska teorier.

Således är dispositionalismen en sofistikerad absolutism och ska därför avvisas på samma vis som fysikalismen avvisats.

⁵¹ Se Jackson (Jackson 1998, p. 91 - 95) för mer utförlig argumentation mot dispositioner som orsaker.

Många dispositionalister är sannolikt oeniga i denna konklusion. För det första vill de nog säga att de inte är absolutister. De tror inte på atomer och de jagar inte essenser. Men som nämnt, behöver man inte vara explicit eller ens medveten absolutist för att omfatta en teori som implicerar absolutism. Ens teori kan mycket väl komma att omfatta en absolutism, utan att det är intentionen. Många dispositionalister vill nog också säga att de inte känner igen sig i min presentation av dispositionalismen. De menar inte att dispositionerna är egenskaper i objekten och de menar inte att dispositionerna orsakar färgupplevelser. Vanligen är teoretiker som säger så, enbart dispositionalister i förhållande till färgbegreppet och inte till själva färgerna. Denna typ av dispositionalism har redan blivit avvisad av två anledningar. Den första är att den, trots att den ofta framställs som alternativ till exempelvis fysikalism och projektivism, är fullt ut kompatibel med sådana teorier. Både fysikalismen och projektivismen opererar ofta med dispositionella färgbegrepp, så dispositionalisten blir tvungen att säga mer för att inte få sin teori reducerad till en av de andra teorierna. Den andra anledningen hänger ihop med den första. Om dispositionalister fasthåller att deras teori är om färgbegreppen och inte om färgerna och om de trots det motsätter sig att bli reducerad till fysikalism eller projektivism, blir deras teori helt enkelt ointressant när man kommer till frågan om att placera färgerna. Teorin presenterar varken ett alternativ eller en kritik av de svar som ges till frågan. Den uttalar sig helt enkelt inte om placeringen av färgerna, vilket inte bara gör den ontologiskt neutral. Den blir också ontologiskt ointressant om den inte inkorporeras i en teori som försöker ge ett svar på frågan.

Epistemologiskt blir den också antingen ointressant eller så måste denna form av dispositionalism omfatta ett kunskapsbegrepp som är helt lösrivet från färgontologin. Det är inte uteslutet att det är möjligt. Men det verkar omedelbart mycket svårigenomfört.

Cirklar och bikonditionaler

I detta avsnitt riktas fokus i högre grad på (D) och olika varianter av (D). Dispositionalisten och fysiklisten är eniga om att någon form av respons från subjektet har en avgörande betydelse för vilken färg objektet har, även om det visats i föregående avsnitt att de får problem med att fasthålla detta. För närvarande vill jag dock se bort från denna problematik och färgernas ontologi och istället fokusera på vilken roll (D) kan ha och hur bikonditionalen kan förstås och eventuellt utvecklas, i en analys av färgbegreppet. Tanken med bikonditionalen är att den ska kunna fungera som just en sådan begreppsanalys och att den därmed

ska kunna visa hur begreppet är responsberoende. Detta ska gärna kunna göras samtidigt som färgdomen behåller ett kognitivt innehåll, så att både de subjektiva och de objektiva dimensionerna i färgdiskursen kan förklaras. Det är också en klar fördel om bikonditionalen är a priori sann, eftersom färgdomen då får på förhand givna sanningsbetingelser. Man vet då att x är röd, och således också att propositionen x är röd är sann, om höger sida av bikonditionalen är uppfylld.

Det är inte nog med att analysen ska kunna ge sanningsbetingelser till domen. Simon Blackburn (Blackburn 1998, s. 107) gör oss uppmärksamma på att det finns ytterligare ett mål med analysen. Den ska kunna förklara vad det är man gör när man faller en färgdom. Analysen ska inte bara kunna ge ett svar på vad innehållet i färgdomen är. Den ska också kunna visa vad det betyder att en agent säger x är röd.

För att de båda målen med analysen ska nås måste analysen undvika två katastrofer som har döpts Skylla och Charybdis efter odjuret respektive virvelströmmen i Odysseen (Blackburn 1993).⁵² Med utgångspunkt i (D) kan de två olika katastroferna illustreras. Som vi minns, såg (D) ut på följande vis:

(D) En sak x är röd om och endast om x är disponerad till att generera en röd-upplevelse i subjektet (s) under omständigheter (o)

Katastroferna uppstår lätt när bikonditionalen ska utfyllas och (s) och (o) ska ges ett mer precist och substantiellt innehåll. Skylla är när man i utfyllandet förlorar a prioriciteten i (D). Detta visar sig om man fyller i (s) och (o) med rent deskriptiva termer, så att man exempelvis får följande bikonditional:

(S) x är röd om och endast om x är disponerad till att generera en röd-upplevelse i oss människor så som vi (statistiskt) normalt är när vi ser på x i disigt solljus.

Detta är ett tydligt exempel på en bikonditional som faller i gapet på Skylla. (S) ger mer precisa beskrivningar av vad det är för subjekt och omständigheter som ska till för att x ska vara röd. Nu är det dock så att om bikonditionalen ska vara a priori sann, måste utfyllandet av höger sida garantera x rödhet. Men det är en öppen fråga om detta verkligen är fallet. Kan det inte vara så att x genererar en upplevelse av rödhet i

⁵² Skylla och Charybdis är hos Blackburn primärt problem för responsberoende normativa, främst etiska termer. Eftersom jag använder dem mot responsberoende färgtermer vill jag inte påstå att Blackburn skulle hålla med om vad jag i det följande säger.

normalt seende människor i disigt solljus och att x trots det inte är röd? Kan det inte vara så att alla som har en statistiskt normal synförmåga rent faktiskt har en defekt och/eller helt enkelt tar fel? Även om det kan tyckas osannolikt, är det utifrån (S) fullt möjligt att alla med statistiskt normal synförmåga i själva verket har en defekt som gör att de ser gröna saker som röda i disigt solljus. Det finns inget a priori i bikonditionalen som garanterar att så inte är fallet.⁵³

Här kan man också nämna Nelson Goodmans överväganden omkring färgen *grue*, och på så vis knyta an till Wittgensteins regelföljeöverväganden.⁵⁴ *Grue* är en märklig färg som fram till tidpunkt t , som är en tidpunkt någon gång i framtiden, alltid har sett grön ut. Men efter t ändrar den utseende så att den ser blå ut. Frågan att besvara här är hur man kan veta att x rödhet i (S) verkligen är en rödhet och inte exempelvis en *rulhet*, som likt *grue* skiftar utseende från att se röd ut till att se gul ut vid en viss tidpunkt. Faktum är att man inte kan veta detta a priori utifrån (S), så som (S) står ovan. Röd kunde lika gärna vara *rul*.

Det finns en viss skillnad mellan Goodmans *gruehet* och (S) i och med att Goodman inför en tidsaspekt. Men detta gör ingen direkt skillnad. Man kunde införa en tidsaspekt i (S) också, men det är svårt att se hur det skulle ta en ur Skylla. Även om tidsaspekten bara gick fram till idag och den låter det vara osagt om x också är röd i morgon, undgår man inte problemet med *grueheten*. Man kan fortfarande inte veta om x är röd eller *rul*, eftersom *rulheten* ser ut på precis samma sätt som rödheten fram till tidpunkt t . Ett x som är *rul* är disponerat på samma sätt som ett rött x och *rulheten* manifesterar sig på samma sätt som det röda. Man kan därför inte se skillnad på röd och *rul*, även om man håller sig inom den tid som har passerat. Om införandet av tidsaspekten ska göra någon nytta ska den därför förstås rigoröst, så att (S) bara gäller inom ett visst passerat tidsperspektiv, där människor under givna förhållanden upplever x som röd. Den rigorösa tolkningen har ett allvarligt problem. Man kan då aldrig veta att x är röd om man inte står och ser på den. Tidpunkt t , kan annars ha inträffat, så att x inte är röd längre. Strängt taget kan man inte med någon som helst säkerhet fälla en dom då ens, för under den bråkdel av en sekund som går från perception och hjärnprocess till dom, så kan t ha inträffat. Därför kan man bara med någorlunda säkerhet fälla färgdomar i dåtid, vilket är starkt kontra intuitivt. Det verkar självklart att man kan säga att x är röd, samtidigt som

⁵³ Man kan naturligtvis utgå ifrån att normalt seende är de som ser röda saker som röda, vare sig dessa är i majoritet eller inte. Men det blir ett intetsägande cirkelargument som inte för oss vidare.

⁵⁴ (Goodman 1955, p. 74 ff.)

att domen kan vara sann och att man kan veta att den är sann, redan i ögonblicket man faller den.

Man kunde försöka undgå problemet genom att säga att x har varit röd så länge det sett rött ut under omständigheterna angivna i (S), och att det helt enkelt byter färg till gul om det helt plötsligt ser gult ut under samma omständigheter. Men problemet blir likt det med eleven som helt plötsligt börjar lägga till fyra istället för två. Han har hela tiden följt samma regel, hans regel förändrades inte. Han har bara tolkat den på ett annat sätt än vi andra. På liknande sätt är det med *rulheten*. Vi tycker att x har skiftat färg. Men hur vet vi att det inte är så att den aldrig varit röd, att den inte är gul efter t och att den inte bara har varit *rul* hela tiden? Det tycks som sagt inte hjälpa att begränsa tidsaspekten, dels av ovan nämnda anledning. Men dessutom verkar det också motsvara att man testade eleven upp till tusen och konkluderade att han nu har förstått regeln på samma sätt som oss, även om han, om vi hade testat ett steg till, skulle ha lagt till fyra. Det i sig verkar också kontraintuitivt. Det verkar mer rimligt att säga att vi tror att han förstått, men att vi tog fel, på samma sätt som det verkar mer rimligt att säga att vi trodde x var röd, men att vi tog fel om det visar sig att x under ett mindre begränsat tidsperspektiv är *rul*.

Grueheten skapar inte bara problem för a prioriciteten. Som Goodman visar, är det också ett problem för den empiriska induktionen. Detta vill jag endast kort gå in på här för att visa hur det ytterligare knyter an till regelföljeövervägandena. Enligt vanlig induktion sluter man sig från ett antal observationer till en generell regel. Har man sett en färg som grön ett visst antal gånger, sluter man sig därför till att den är grön. Det finns naturligtvis en del regler för en sådan slutledning. En central regel är att inga giltiga observationer får motsäga den generella regeln. Det får inte förekomma undantag. Problemet med *grue* är att den lika väl som grön uppfyller reglerna för en giltig induktiv slutledning. Alla observationer av det som ses som grönt stöder lika väl en slutledning till att det är *grue* som till att den är grön, eftersom det är precis så *grue* ser ut fram till tidpunkt t som ligger någon gång in i framtiden. Liknande problem uppstår här som uppstod med regler. Problemet med reglerna är att man kommer att föreställa sig regler som rälsar som går in i framtiden, fast de i själva verket bara går fram till där man står idag. De är öppna för omtolkningar och förändringar och ligger inte alls fast. På samma sätt sluter man sig till att ett objekt är grönt när man har observerat det ett antal gånger, trots att det lika väl kan vara en *grue* färg man ser som ser ut på ett annat sätt nästa gång man ser den. Det tycks inte finnas något a priori givet som garanterar att objektet inte har en *grue* färg.

Det är alltså en öppen fråga om domen *x är röd* är sann, även om höger sida i (D) är uppfylld i och med att man tycks kunna ta fel på vilken färg *x* har, även om man är normal och ser *x* i disigt solljus. Så även om alla kriterier på höger sida är uppfyllda, kan vänster sida fortfarande vara falsk. Det hade inte hjälpt även om man antog att man faktiskt aldrig tar fel om man är normal och ser på *x* i disigt solljus. Det skulle ändå inte vara a priori sant att *x* är röd. Det skulle i bästa fall vara a posteriori sant. För att man ska kunna stänga den öppna frågan förutsätts det att den högra sidan garanterar den vänstra sidan i bikonditionalen. Än så länge har ingen sådan garanti givits.

För att undgå Skylla och bibehålla a prioriciteten kan man fylla ut (s) eller (o) med färgtermer istället för med deskriptiva termer. Det kan se ut på följande sätt:

(C) *x* är röd om och endast om *x* är disponerad till att generera en *röd-upplevelse* i subjekt, som endast får *röd-upplevelser* när de ser röda objekt, när subjekten ser på *x* i disigt solljus.

På så vis kan man undgå Skylla. (C) är a priori sann. Men istället för att bli slukat av Skylla, fungerar (C) som ett tydligt exempel på hur man kan drunkna i Charybdis. Charybdis är när man bevarar a prioriciteten på bekostnad av analytiska framsteg. Begreppet som skulle belysas förekommer på höger sida som en del av analysen och det medför att analysen blir trivialt sann. Den ger därmed inga svar på de inledande frågorna. Inga analytiska framsteg har gjorts.

Olika försök har gjorts på att undgå Skylla och Charybdis varav jag vill nämna en av de filosofer som explicit har försökt undgå dem, nämligen Michael Smith (Smith 1998). Smith håller med om att Skylla måste undgås. A prioriciteten måste bevaras. Men han menar sig ha funnit ett sätt att segla genom Charybdis utan att gå under. Vad han vill visa är att man kan göra en oducerad analys av domen *x är röd*, där domen har ett kognitivt innehåll och där analysen fortfarande är både a priori och en analys. Detta vill han göra utifrån några plattityder om språket som han beskriver på följande vis:

“When we acquire mastery of any term in language ... we acquire a set of dispositions to make inferences and judgements along certain lines. Let’s call the description a theorist might give of these inferences and judgements a set of ‘platitudes’.” (Smith 1998, p. 89)

Plattityderna liknar till stor del de i inledningen nämnda intuitionerna och de kan delas in i olika relationskategorier såsom:

- Relationen mellan röd och andra färger. Exempel: *Röd är mer lik orange, än gul.*
- Relationen mellan färgupplevelsen och färgdomen. Exempel: *Objekts färger får oss typiskt till att se dem som den färg de är.*
- Korrigerande relationen mellan riktiga (i motsättning till illusoriska) färger och egenskaper hos den som percipierar dem och hennes omgivning. Exempel: *Om du vill veta vilken färg ett objekt har – se på det!*

Smith påstår inte att plattityderna är okontroversiella eller kompletta. Det är dessutom möjligt att det är fel att använda några av dem så som vi, som behärskare av färgtermerna, använder dem. Men visar det sig att plattityderna är inkonsekventa, ger vi inte upp dem. Vi modifierar istället dem, så att de inte längre är inkonsekventa. Enligt Smith kan vi inte ge upp dem eftersom vi, utan dem skulle bli tvungna att helt sluta använda färgtermer. Det är därför plattityderna har en a priori status.

“[G]iving up on the inferences and judgements we make as masters of *colour* terms, in virtue of being masters, is to give up on using colour terms altogether. The platitudes that describe these inferences and judgements therefore have a prima facie a priori status, and gain a priori status simpliciter by surviving as part of the maximal consistent set of platitudes constitutive of mastery of colour terms.”(Smith 1998, p. 90)

Smiths teori ligger så långt i linje med Wittgenstein.⁵⁵ Vår uppgift är inte att reducera ner färgdiskursen tills vi kommer fram till essensen i diskursen. Det vi ska i vår analys är att beskriva, istället för att reducera (Wittgenstein 1953, § 109, § 124). Genom att se på vad det är för plattityder som vi opererar med och hur de fungerar kan vi finna de filosofiska svar vi egentligen söker och avvisa de frågor som inte har något svar, eftersom de är felställda. Wittgenstein säger själv om färger:

“Vi vill inte finna någon teori om färger (varken en fysiologisk eller en psykologisk), utan färgbegreppens logik. Och denna åstad-

55 Även om det inte är så säkert att Smith skulle känna sig helt bekväm i den karaktäriseringen.

kommer vad man ofta orätt väntat sig av en teori.” (Wittgenstein 1951, p. 15)

I Wittgensteins bok *Anmärkingar om färger* (Wittgenstein 1951) använder han en närmast maieutisk metod bestående av kryptiska paragrafer kombinerat med vardagsiakttagelser omkring vår användelse av färgbegreppen för att få läsaren att komma fram till färgbegreppens logik och därigenom upptäcka att han har fått svar på sina frågor omkring färger. Wittgenstein avvisar såväl ontologisk som naturvetenskaplig placering av färgerna.⁵⁶ Konklusionen är den samma som alltid hos Wittgenstein:

“*Praktiken ger orden dess mening.*”
(Wittgenstein 1951, p. 118 § 317)

Smith menar alltså likt Wittgenstein att man kan finna de filosofiska svar vi söker med hjälp av en icke-reducerande analys av färgdiskursen. Man ska således inte fråga efter mening, utan om användning och på så vis undgå de filosofiska problemen. Om det lyckas kommer vi att kunna släppa det filosofiska grepp vi har om färgerna och öppna handen utan att vi tappar bort dem och står kvar med en färglös värld.

Det går inte av sig själv och det återstår åtminstone tre frågor för Smith att besvara: Varför har färgdomar såsom *x är röd* kognitivt innehåll? Varför ska färgdomarna analyseras i responsberoende termer? Och till sist, vari ligger själva analysen?⁵⁷

De två första frågorna kan man finna svar på i plattityderna. Plattityder som *Objekt ser typiskt ut att ha den färg de faktiskt har* öppnar upp för möjligheten att man kan ta fel på vilken färg *x* har. Man är därför tvingad till att göra en *is/seems-distinktion*. Färgdomarna har alltså ett kognitivt innehåll, eftersom det inte är nog att *x* verkar röd. Den ska också vara röd. Likaså lägger plattityderna upp till att domarna tolkas i responsberoende termer. Plattityder som *Objekts färger får oss ty-*

56 Se bland annat (Wittgenstein 1951, p. 28): “[G]enom att se kan man inte lära sig något om färgerna” för en kritik av det naturvetenskapliga närmandet. Se även (Wittgenstein 1951, p. 36 § 20) för kritisk bemärkning mot dispositionalistiska tendenser och (Wittgenstein 1951, p. 68 § 127) för angrepp på fysikalismen. Även (Wittgenstein 1951, p. 85 § 180) är centralt: “Vi bryr oss här inte om fysikens fakta, förutom då de bestämmer lagarna för hur saker ter sig för våra ögon.”

57 I Wittgensteins *Anmärkingar om färger* finns inte mycket hjälp att hämta. Frågorna behandlas inte alls eller mycket lite. Bortsett från nämnda referenser säger inte Wittgenstein mycket specifikt om färger och *Anmärkingar om färger* utgör i sin helhet inte ett av hans bästa verk.

piskt till att se dem som den färg de är gör den responsberoende läsningen rimlig.⁵⁸

Vari analysen ligger är en mer komplex fråga. Att plattityderna är a priori tillgängliga för behärskaren av färgtermerna, enligt Smiths utläggning är inte så märkligt, eftersom det är plattityderna som konstituerar behärskningen av färgtermerna. Med andra ord betyder det att man behärskar begreppet *röd*, att man känner till *röd*-plattityderna.

Analysen ligger, enligt Smith, istället i det att man gör explicit det man tidigare bara visste implicit, nämligen vilka *röd*-plattityder det är som är medlemmar i det maximalt konsistenta nätverket av plattityder som konstituerar behärskandet av färgtermer. Detta lägger upp till att *“an analysis of the concept of being red is itself simply constituted by, or derived from, a long conjunction of these platitudes.”* (Smith 1998, p. 90)

Analysen är icke-reducerad i och med att det utifrån analysen är omöjligt att förstå domen *x är röd* om man inte redan, som ett minimum, implicit förstår begreppet *röd*.⁵⁹

Men är analysen överhuvudtaget en analys när man på förhand måste förstå det analyserade för att förstå analysen? Hur undgår Smith att drunkna i Charybdis? Det försöker han göra genom att betona att analysens uppgift är att analysera domen *x är röd*. Analysen ska visa vad domens kognitiva innehåll är och hur det ska förstås. Detta är gjort i och med att man gör explicit de plattityder som före analysen bara är kända implicit. Än så länge håller Smith sig flytande, även om det behöver sägas mer om konjunktionen av plattityderna, vad det betyder att vara en del av ett maximalt konsistent nätverk, vad nätverket är och vilken roll nätverket har eller bör ha. Smith inkluderar exempelvis rationaliteten som en förutsättning för nätverket vilket inte är helt oproblematiskt. Tanken är att det maximalt konsistenta nätverket av plattityder är det nätverk en fullt ut rationell individ skulle acceptera. Här förutsätts det också att det fullständigt rationella sammanfaller hos alla individer, så att alla under sådana omständigheter skulle acceptera samma maximalt konsistenta nätverk. Tyvärr är Smith väldigt otydlig med vad han menar med fullständigt rationell. Ett sätt att förstå det på är att det helt

58 Det bör betonas här att det alltså är färgbegreppen och inte färgerna som här ges en responsberoende läsning. Som nämnt strider denna läsning inte nödvändigtvis mot fysikalistiska eller projektivistiska teorier om vad färger är. Jag accepterar själv att färgbegreppen är responsberoende, och kommer att använda denna mildare form av dispositionalism i presentationen av en projektivistisk färgteori.

59 Smith ger också ett starkt argument för att analysen inte kan reduceras. Här är det tillräckligt att presentera konklusionen. I övrigt hänvisas det till Smith (1998, s. 92 - 97). Resultatet av en eventuell reduktion eller formalisering, skulle enligt Smith vara att man i analysen inte skulle kunna se skillnad på de olika färgerna och färgnyanserna. Det säger sig själv varför det inte är ett önskvärt resultat.

enkelt är en variant av perfekt eller idealisk, det vill säga utan fel. Men denna tolkning drunknar naturligtvis i Charybdis, eftersom inga analytiska framsteg görs. (Blackburn 1998, p. 117 - 118) Att försöka redogöra för vad det vill säga att vara fullständigt rationell är ett stort filosofiskt projekt och att säga att alla fullständigt rationella individer sammanfaller i deras rationalitet gör det inte lättare.

Att gå i detalj med olika förslag till hur Smith kan ge en hållbar och grundad förklaring är inte nödvändigt. Jag tror inte att en sådan förklaring kan ges, utan att man fastnar i en ohållbar absolutism. Men då det inte påverkar kommande argumentation, antas det för enkelhetens skull att Smith kan ge en hållbar och välgrundad förklaring på vad han menar med det fullständigt rationella. En annan anledning till att inte gå i detalj med det är att jag tror att man kan ge en betydligt lättare och mer okomplicerad förklaring på det maximalt konsistenta nätverket, som inte förutsätter fullständig rationalitet. Det enda riktiga argumentet och samtidigt det bäst möjliga argumentet mot Smiths maximalt konsistenta nätverk som presenteras kommer således att vara att det är onödigt komplicerat och att det leder oss in på filosofiskt minerad mark, när det finns ett mycket mer simpelt alternativ tillhands som kan göra samma jobb.⁶⁰

Då det för argumentationens skull har antagits att Smith kan ge en förklaring till nätverket, håller Smith sig än så länge flytande. Men hur ser det ut med det andra målet med analysen? Det är, som sagt, inte nog att analysen visar innehållet i domen. Den ska också förklara vad det är man gör när man faller domen och varför man överhuvudtaget faller färgdomar. Här måste analysen anses vara misslyckad. Den ger ett bud på vad innehållet i domen är och hur man använder den. Det gör den inifrån diskursen, men den säger inget om vad det vill säga att falla en färgdom, varför man faller färgdomar. Hela analysen förutsätter det som skulle förklaras, nämligen begreppet *röd*. Därför gör den inte några analytiska framsteg på det området, vilket visar att Smith till sist trots allt drunknar i Charybdis.

Smiths svar är att detta helt enkelt inte kan vara sant. "*It would prove too much.*" (Smith 1998, p. 104) Alla är nämligen eniga om att färgdomar uttrycker trosföreställningar. De har ett kognitivt innehåll och ett sanningsinnehåll. Smith har gett oss ett argument mot möjligheten för en reducerad analys (se not 60). Därför kan det principiellt inte vara misslyckat att ge en icke-reducerad analys, så som Charybdis visar. Eftersom det skulle visa att färgdomar inte har ett kognitivt inne-

⁶⁰ Om fler argument önskas mot Smiths fullständigt rationella subjekt, kan det bland annat hänvisas till Blackburn (Blackburn 1998, p. 117 ff.) och Sobel (Sobel 1999).

håll, vilket alla är eniga om att de har, så bevisar det för mycket. Även Blackburn (och jag) måste hålla med om att domarna har ett kognitivt innehåll.

Smiths sista argument är, som han själv påpekar (Smith 1998, p. 106 n.), ett ad hominem argument. Den typen av argument brukar ha en viss boomerangeffekt och slå tillbaka på kastaren. Om man ska göra explicit det som endast sägs implicit, säger Smith att han inte kan undgå Charybdis och därför kan det inte vara en katastrof. Men vill man förstå vad begreppet *röd* betyder, utan att förutsätta det, är det en katastrof, speciellt då Charybdis faktiskt kan undgås.

Uppsummering

Dispositionen till att se röd ut ses ofta som den felande länken mellan det objektiva och det subjektiva i färgdiskursen. Omedelbart verkar därför dispositionalismen väldigt tilltalande. Men den lider av några allvarliga brister. De flesta dispositionalisterna vill undgå frågan om att placera färgerna. De vill koncentrera sig om att beskriva färgbegreppet. En sådan teori kan aldrig bli komplett om man inte ger en god grund till varför man inte ska placera färgerna, vilket man inte har gjort.

Teorin framställs dessutom ofta som ett alternativ till fysikalistiska och projektivistiska färgteorier, vilket är felaktigt eftersom den inte bara är kompatibel med fysikalistiska och projektivistiska teorier, utan också rent faktiskt ofta använd i samband med dessa. Dispositionalister kan därför inte både undvika placeringsfrågan och samtidigt påstå att man presenterar ett alternativ till teorier som faktiskt ger sig i kast med i den frågan. Om inte dispositionalisten vill nöja sig med att ha en inkomplett teori eller om han/hon vill urskilja sin teori från de andra, måste färgerna placeras. Om det fortfarande ska vara en dispositionalism måste man dessutom placera färgerna i dispositionerna.

Det visade sig dock att en sådan teori, genom kritisk analys, kan reduceras till den fysikalism som den skulle ta avstånd ifrån. Därmed omfattar den också en absolutism, även om absolutismen är mer dold, implicit och oönskad i en dispositionalistisk teori.

Även den begreppsliga analysen visade sig vara problematisk för dispositionalisten. De två katastroferna, Skylla och Charybdis, tycks inte kunna undvikas till fullo. Analysen blir därför i bästa fall inkomplett och i värsta fall direkt felaktig.⁶¹

⁶¹ Dispositionalismens problem sammanfattas fint i en av Euthyphros kommentarer till Sokrates i Euthyphro dialogen: "But, Socrates, I really don't know how to explain to you what is in my mind. Whatever statement we put forward always somehow moves round in a circle, and will not stay where we put it." (Platon 1955, p. 13)

Det vore naivt att tro att ovanstående kritik definitivt avvisar dispositionalismen. En betydligt mer detaljerad och nyanserad argumentation krävs för att argumenten kan anses vara konklusiva. Vad argumentationen dock visar är att dispositionalismen inte alls är lika attraktiv som det först verkar och att den lätt suggs in, inte bara i dragningsfältet mellan Skylla och Charybdis. Den suggs också in i dragningsfältet mellan absolutism och nihilism. Om dispositionalismen ska visa sig innehålla den felande länken, måste bättre svar ges till hur katastroferna ska undvikas, än det än så länge givits.

Det bästa argumentet mot att färger skulle vara dispositioner ges dock i efterföljande avsnitt, där det visas att en enklare teori kan ha minst lika stor, om inte större, förklaringskraft samtidigt som den undviker katastroferna. Om detta är möjligt bör naturligtvis en sådan teori föredras.

Projektivism

Det har visat sig att det finns många utmaningar för en färgteori. Extremter såsom nihilism och absolutism och katastrofer som Skylla och Charybdis måste undvikas. Samtidigt ska teorin antingen vara i överensstämmelse med intuitioner och naturvetenskapliga fakta eller kunna ge en bra förklaring till varför de inte är det. Fysikalismen och dispositionalismen har problem med många av utmaningarna.

I resterande del presenteras och försvaras en teori, som jag tror har betydligt större möjlighet att överleva alla prövningar en färgteori ställs inför, än vad fysikalismen och dispositionalismen har. Utgångspunkten är David Humes klassiska projektivism som kanske bäst uttrycks i följande citat:

“[T]he mind has a great propensity to spread itself on external objects, and conjoin with them any internal impression, which they occasion, and which always make their appearance at the same time that these objects discover themselves to the senses.”
(Hume 1740, p. 167)

För Hume är det inte så lite som subjektet sprider ut över de externa objekten. Det är bland annat ljud, lukt, moraliskt värde och färger. Han argumenterade inte mycket för fallet med färger, kanske eftersom han liksom många samtida naturvetenskapsmän tog för givet att färger är subjektiva responser. Istället för att ta det för givet, vill jag säga lite mer om hur jag anser att projektivism, som färgteori, ska förstås. Den klas-

siska projektivismen behöver utvecklas och därmed förändras en del. Det ges en förklaring på varför projektivismen inte verkar vara attraktiv. Efterföljande avsnitt ger en förklaring på varför projektivismen trots allt är en attraktiv teori och i det avslutande avsnittet visas det hur den presenterade projektivismen slutligen leder till en kvietism. Här kommer Wittgensteins citat som är den röda tråden, igen att tråda fram mer tydligt och diskussionen kommer att kretsa kring varför färger ultimativt varken är något eller inget eller båda delar eller inget av det.

De insikter och de (upp-)lösningsförslag som presenterats i den första delen ska nu alltså appliceras på färgdiskursen. Med det tror jag mig kunna undgå katastroferna och samtidigt både bevara det kognitiva innehållet i färgdomen och svara på några av de mest grundläggande och problematiska ontologiska och epistemologiska frågorna omkring färger. Dessutom kan detta göras på ett förhållandevis enkelt sätt.

Vad är projektivism?

Den projektivism som presenteras omfattar en tro på att objekt, på en konventionell nivå, har egenskaper som orsakar färgupplevelsen, så som de andra teorierna hävdar. Det accepteras också att objekt är disponerade till att framkalla färgupplevelser i subjektet.

Men när Jackson med flera, frågar sig var färgerna ska placeras, frågar de sig väldigt ofta var, i metafysiken, de ska placeras. Denna fråga vill jag inte bara undgå att svara på, utan helt undgå att ställa. Det kräver naturligtvis en del förklaring, eftersom det tycks vara en rimlig fråga. Förklaringen som ges ligger i linje med Wittgenstein och buddhismen. Istället för att fråga var i metafysiken färgerna ska placeras frågar jag i vilken kontext och i vilket språkspel färgerna ska placeras. Jag vill således avvisa den grammatik som tvingar sig på oss och istället föra tillbaka färgerna från metafysiken till vardagen.

Det ska dock redan nu sägas att detta endast är ett första steget i den kritiska analysen och inte en ultimativ lösning. På samma sätt som buddhisten avvisade vardagsspråket, avvisar jag också till sist de färger som presenterar sig på vardagsnivån. Det låter omedelbart som att det styr direkt mot en nihilism, men det ges en förklaring på varför så inte är fallet och ledmotivet är det kända:

“It is not a something, but not a nothing either”
(Wittgenstein 1953, § 304)

När man ska placera färgerna ger den klassiska projektivismen svaret att färgerna är de enkla kategoriska egenskaper objekt tycks ha när

de upplevs, men som i själva verket är projektioner från subjektet. Det är alltså inte på grund av subjektets respons objekten har färg, utan i denna respons. Konsekvensen blir att den externa världen verkar vara helt färglös. Det är först när projektionerna, som Hume formulerar det; *“gliding or staining all natural objects with the colours, borrowed from internal sentiment”* som det uppstår *“in a manner, a new creation.”*⁶² (Hume 1751, p. 88) Projektionerna föregår i själva upplevelsen, så att det för subjektet ser ut som om den interna färgupplevelsen kommer samtidigt och hör ihop med upplevelsen av den externa världen.

Jag vill gå ett steg längre än Hume och i sista änden avvisa allt tal om att placera färgerna i metafysiken. Således är det strängt taget fel att ens säga att färgerna är de enkla kategoriska egenskaper objekt *tycks* ha när de upplevs, men som i själva verket är projektioner. Färgerna är inte projektioner!

När jag trots det går in och diskuterar detta följer jag blott en lång buddhistisk tradition som tillåter en att gå in på lyssnarens/läsarens premisser och diskutera utifrån dennes perspektiv för att således få större pragmatisk och pedagogisk effekt och öka chanserna för att mottagaren ska förstå och se att dessa ska avvisas.⁶³ Att jag kan tillåta mig detta, hänger samman med den buddhistiska sjukdomsliknelsen och vaccinet. Jag använder smittan som vaccin för att bota sjukdomen. För att göra detta måste man gå in på den sjukes premisser och använda sjukdomen själv i små doser för att bota smittbäraren. Det betyder alltså inte att man accepterar några trosföreställningar, bara att man förhåller sig till de trosföreställningar som existerar hos andra.

Problem för projektivismen

Projektivismen verkar inte vara en attraktiv teori vid en första anblick. Om man utgår från intuitionerna om färger som nämnts i inledningen, verkar projektivismen inte kunna förklara någon av dessa:

1) Det är i objekten vi finner färger. Undrar man vilken färg ett objekt har så använder man inte introspektion. Man ser på objektet. Tvivlar man på vilken färg objektet har undersöker man det närmare.

⁶² I citatet talar Hume om moraliskt värde, men det är tydligt att han har samma uppfattning om färger. Jag har Boghossian & Velleman att tacka för att sätta in citatet i detta sammanhang (Boghossian & Velleman 1989).

⁶³ “Prasangikas advocated the very pragmatist position that the best argument is the argument that serves to convince the opponent of one’s views.” (Cabezón 1994, p. 144) I Del III diskuteras det dessutom mer utförligt hur och varför man kan diskutera det som man inte kan säga något om (utan att anta dess existens eller icke-existens).

2) Objekts färger är oberoende av om någon ser på objekten eller om de befinner sig i mörker. En röd leksaksbil är röd även om den ligger i en stängd låda.

3) Färger orsakar subjektets färgupplevelser.

Samtliga lägger upp till att färgerna är något objektivt i objekten, medan projektivismen tycks neka till att färgerna är i objekten, vare sig i form av dispositioner eller som mikrofysiska ytstrukturer. När det gäller den subjektiva dimensionen i färgdiskursen och efterbilder, verkar projektivismen dock mer plausibel. Om det är i den subjektiva respon- sen som objekt blir färgade är det exempelvis naturligt att Ferrarin är röd för att subjektet ser den som röd.

Men fenomenologisk missrepresentation som leder till en fel-teori verkar omedelbart oundviklig för projektivismen. Man ser inte färger som projektioner. Alla är eniga om att domen *x är röd* har ett kognitivt innehåll. Men om *x* och andra objekt aldrig är färgade, utan bara ser ut att ha färger, måste domen och alla liknande domar vara falska.

Problemet för projektivismen är alltså att det är kontraintuitivt att den externa världen skulle vara färglös. Det måste förklaras. Dessutom verkar det rimligt att man skulle försöka ändra sitt sätt att tala om färger om färgdomarna var systematiskt falska. Projektivismen måste svara på hur detta ska göras eller förklara varför det inte ska göras. Det är de huvudproblem projektivismen står inför och som måste lösas för att det överhuvudtaget ska vara en plausibel teori om färger. Lösningarna får dessutom inte föra teorin ut i några av de nämnda extremerna och katastroferna.

Varför projektivismen är attraktiv

Jag vill ta utgångspunkt i en viktig distinktion för att visa hur projektivismen kan lösa de nämnda problemen. Smiths problem är att han både vill ge färgdomen ett kognitivt innehåll och sanningsbetingelser, samtidigt som han vill förklara vad det är man gör när man faller en färgdom. Det sistnämnda kan inte göras utan att man drunknar i Charybdis och därmed konkluderar Smith att Charybdis ställer för stränga krav till en analys.

Anledningen till att Smith hamnar i dessa problem är att han inte har uppmärksammat att det han försöker infånga i sin analys är två skilda saker. Den sistnämnda frågan om vad man gör när man faller en färgdom är en metateoretisk fråga. Det vill säga en fråga ställd av en som står utanför färgdiskursen och som vill förstå vad färgdiskursen är för

något. Svaret Smith ger är ett svar från insidan av diskursen, ett svar som visar sig förståeligt endast om man redan implicit förstår färgdiskursen. Han ger en teori i färgdiskursen, om hur färgtermer ska användas. Han kan däremot inte säga något om färgdiskursen, eftersom han aldrig tar sig upp på en metateoretisk nivå.

Den metateoretiska nivån har varit väldigt omdiskuterad de senaste åren och därför bör några ord sägas om den. Det är inget mystiskt eller komplicerat med denna nivå. Det är ingen *view from nowhere*⁶⁴ där man blir tvungen att försöka abstrahera bort från allt man vet. Det är inte heller en nivå där man på något vis svävar över färgdiskursen och ser ned på den. Man står med båda benen på jorden även här. Det enda man gör är att man ändrar perspektiv, till det perspektiv där man ser på varför vi gör som vi gör, istället för perspektivet där man ser på hur vi gör och hur vi bör göra. Det kan man göra även om man står med det andra benet i färgdiskursen. Man borde egentligen inte ens tala om *att ta sig upp på och metanivå*. Det väcker associationer som att man kommer upp på en högre nivå, mer sann och närmare verkligheten. Så är inte fallet. Det är helt enkelt bara olika perspektiv. Trots det kommer *meta* att användas, eftersom det är den gängse termen och att det därför rent språkligt blir omständligt att inte använda termen.

Som sagt, ändrar man bara perspektiv, det vill säga att man går från ett språkspel till ett annat, där man utifrån det andra försöker beskriva det första. Ett exempel på detta kan vara när man går in i ett psykologi-språkspel för att beskriva ens familjeliv utifrån ett psykologiskt perspektiv, för att se på varför familjemedlemmarna gör och säger olika saker. Det betyder inte att man ska sluta vara del i familjelivet och fungera som agent i det. Det betyder bara att man går in i ett annat språkspel samtidigt och försöker se familjelivet från ett annat perspektiv. Det kan ofta rent av vara en fördel om man samtidigt fortfarande är en del av familjen och fungerar som agent i den, eftersom man då kan dra nytta av den kunskap och de erfarenheter man uppnått om familjen inifrån den. Men det är ingen nödvändighet.

Psykologiska beskrivningar och förklaringar är inte högre eller mer grundläggande på något metafysiskt eller ontologiskt vis, än mer vardagliga förklaringar som ges av familjemedlemmar utifrån deras perspektiv som medlemmar av och agenter i familjen. Men det ger ett annat perspektiv som kanske kan svara på andra frågor som är svåra att svara på om man bara ser familjen inifrån, från den roll man har i den.

På samma sätt är det med färgdiskursen. Inifrån den kan man uppnå kunskap om hur man gör förflyttningar i den och hur olika begrepp

64 (Nagel 1986)

används. Kunskapen fås primärt genom inläring av plattityderna. Men det kan krävas andra språkspel, såsom exempelvis naturvetenskapliga, psykologiska, etymologiska och antropologiska, för att förklara varför begreppen ser ut som de gör och varför vi använder dem som vi gör. Här räcker det inte att behärska plattityderna.

Med en hos Wittgenstein så populär jämförelse med schack, kan man säga att man i första fallet, där man är inne i språkspellet, spelar schackspellet. I det andra fallet, där man intar ett annat perspektiv, beskriver man spelet, dess regler och förflyttningar. Detta kan man göra samtidigt som man spelar spelet. Det är alltså inget mystiskt med detta. Det enda som framstår som märkligt är att så många har svårt för att se att det är två olika språkspel. Vad som förmodligen är med till att förvirra är att det inte finns några absoluta gränser mellan de olika spelen. De överlappar varandra och förändras ständigt. Det förändrar inte det faktum att det finns skillnader mellan dem och att de utgör olika perspektiv.

Med denna distinktion på plats kan projektivisten nu ge en förklaring på våra intuitioner omkring färger. Låt oss ta en titt på den första intuitionen igen:

“Det är i objekten vi finner färger. Undrar man vilken färg ett objekt har, använder man inte introspektion. Man ser på objektet. Och tvivlar man på vilken färg objektet har, undersöker man det närmare.”

Denna kan nu förklaras i projektivistiska metatermer. Eftersom objekt presenteras som färgade för subjektet är det inte så märkligt att subjektet uppfattar objekt som färgade. Det är trots allt så de uppfattas under de allra flesta omständigheterna. Eftersom det, även i projektivismen, är objekten som kausalt bidrar till att orsaka färgupplevelsen är det inte heller så märkligt att subjektet ser en extra gång på objektet om det tvivlar på vilken färg det har. Liknande förklaringar kan ges till de andra intuitionerna. Varje gång man exempelvis ser på ett objekt, får man en färgupplevelse. I upplevelsen sätts färgen ihop med objektet och på så sätt skapas den nya kreation som man upplever. Då det är den nya kreationen man upplever är det därför närliggande att anta att färgerna i objekten orsakar färgupplevelser, eftersom det är så det ser ut för en. På så sätt kan projektivisten förklara varför vi har de intuitioner vi har, genom att från en metanivå beskriva vad det är som händer i färgdiskursen, hur plattityder som den ovan nämnda växer fram och hur plattityderna styr diskursen.

Det är en sak att förklara dem, en annan att bevara dem. Om nu projektivismen är sann, borde man då inte ändra intuitionerna så att de stämmer överens med vad färger egentligen är, nämligen projektioner? Löper vi inte in i samma problem som John Mackie i hans projektivis-

tiska fel-teori i moralen, där hans konklusion är att alla etiska domar är falska.⁶⁵ Blackburn har, med en mängd andra, med rätta kritiserat denna konklusion. Antingen måste den undgås eller så verkar det rimligt att man borde ändra diskursen eller helt byta ut den så att den inte längre bara innehåller falska domar.⁶⁶

Jag anser inte att färgdiskursen ska eller ens kan bytas ut. Som Smith påpekade, ger vi inte upp färgdiskursen om det uppstår fel, eftersom det hade inneburit att vi gav upp användandet av färgtermer helt och hållet. Jag tror istället att man kan undvika den fel-teoretiska konklusionen. Det tror jag dessutom man kan förhållandevis enkelt genom att man bara är uppmärksam på vilken nivå man befinner sig på. Svaren på frågan om vad färger *är* ser nämligen väldigt olika ut om man befinner sig på meta nivå eller om man befinner sig i färgdiskursen. På meta nivå kan man se att det finns externa objekt, vilka har olika former av ytstrukturer. Dessa ytstrukturer framkallar i subjektet olika upplevelser av färger som knyter sig till objekten. Detta kan man sedan beskriva mer eller mindre detaljerat efter behag och behov. På så sätt kan man på meta nivå beskriva hur och varför subjektet upplever färgerna. Görs detta tillräckligt detaljerat och precist, fås därigenom en god förklaring på varför subjektet upplever och talar om färger som om de är enkla kategoriska egenskaper i objekten, trots att dessa egenskaper är något som subjektet själv tillskriver eller projicerar in i objektet.

Kan man då konkludera att den externa världen är färglös och har vi då inte kastat oss ut i en nihilism med tillhörande fel-teori? Nej, det kan man inte konkludera och det framgår bland annat av följande tankeexperiment:

Föreställ dig en värld med objekt som i vår värld, men med subjekt som inte har färgupplevelser. Världen är alltså identisk med vår bortsett från att den inte omfattar subjekt med kapacitet att uppleva färger. Anta nu också att projektivismen är den korrekta teorin. Kan man nu i den världen säga att den är färglös? Nej, det kan man inte. Det förutsätter nämligen att man har en färgdiskurs. I sin tur förutsätter färgdiskursen att det finns subjekt som faller färgdomar och talar om färger. Hur kan subjekten göra det när de inte ens har färgupplevelser. Vi som föreställer oss världen och har både färgupplevelser och en färgdiskurs kan förstås säga om den tänkta världen att den är färglös. Men det kan vi bara på bakgrund av den färgdiskurs som vi redan behärskar. Och de domar vi faller om den tänkta världens färgtillstånd kommer att vara

65 Mackie: *Ethics, Inventing right and wrong*, (Mackie 1977)

66 "If a vocabulary embodies an error, then it would be better if it were replaced by one that avoids the error." (Blackburn 1985a, p. 149)

domar i vår färgdiskurs. Den kommer inte att säga något om färgdiskursen. Skulle däremot ett subjekt i den tänkta världen säga exempelvis *x är röd*, skulle detta inte bara sakna kognitivt innehåll. Det skulle inte ha något innehåll överhuvudtaget. Det skulle vara lika meningslös och oförståelig som om jag uttalade *x är barupt* i vår värld eller om jag pekade på en träbit och sade att det var en bonde i en värld där inte schack var uppfunnet. Därmed inte sagt att färgerna måste uppfinnas på samma sätt som schackspelet en gång uppfanns. Men färgdiskursen måste existera för att man ska kunna fälla domar om färger. Och för att den ska växa fram krävs det som ett minimum att subjekt har färgupplevelser. Färgdiskursen måste vara om något och för något, för någon.

Om man överhuvudtaget uttalar sig om färgernas tillstånd har man således redan förutsatt en färgdiskurs. Denna i sin tur förutsätter att diskursen har en funktion att fylla. Det måste finnas en användning för den. Men i en värld där ingen upplever färger och där man därför inte orienterar sig i världen med hjälp av färger kan en färgdiskurs inte ha någon funktion överhuvudtaget. Utan användning har diskursen ingen mening. Färgupplevelsen måste således förutsättas för att färgdiskursen ska ha någon mening och färgdiskursen måste förutsättas för att man ska kunna fälla färgdomar. Färgupplevelsen är med andra ord det gångjärn som möjliggör att vi kan tala förnuftigt om färger. Om man verkligen tänker sig in i tankeexperimentsvärlden och inte bara ser den från sitt eget perspektiv kan man alltså inte säga att den världen är färglös, eftersom det skulle vara meningslöst snack.⁶⁷

För att uppsummera innebär den projektivistiska teorin alltså att man på metanivån bara kan beskriva hur och varför vi talar om färger så som vi gör. Man varken kan eller behöver placera färgerna här. På vardagsnivån ser färgerna ut som enkla kategoriska egenskaper vid objekten. Med projektivismen kan det ges en förklaring på varför man ser färger som enkla kategoriska egenskaper och varför man därför talar om dem som om de är sådana egenskaper. På det sättet kan man ge en reducerad analys av färgbegreppet och beskriva hur det används. Denna analys kan nu formuleras i en bikonditional som är snarlik (D) och som ser ut på följande sätt:

(D*) En sak *x* beskrivs som röd om och endast om *x* är disponerad till att generera en *röd*-upplevelse i subjektet (*s*) under omständigheter (*o*).

⁶⁷ Situationen blir densamma om man föreställer sig en värld med bara en färg med endast en nyans, exempelvis Ferrari röd.

Bikonditionalen är deskriptiv och den förklarar vad man gör när man faller en färgdom.⁶⁸ Därmed har också den analys som Smith misslyckades med att ge, givits på ett väldigt enkelt sätt. Charybdis har undvikits.

I gengäld har det inte givits någon analys av själva innehållet i färgdomen. Men med utgångspunkt i David Humes projektivism kan även denna analys ges. Som Hume uttryckte det uppstår på ett sätt en ny skapelse i och med att subjektet projicerar sina färgupplevelser in i världen. Det är denna nya skapelse eller värld där objekt och färgupplevelser är förenade som vi till vardags ser och orienterar oss i. Det är därför också naturligt att det är den världen vi faller domar om när vi faller färgdomar. I den världen har objekt färger och det är dessa egenskaper som det refereras till när man faller domen *x är röd*. Den kan därför vara sann eller falsk. På så sätt har *x är röd* ett kognitivt innehåll, så som Smith säger att alla måste vara eniga om.

Så långt ger alltså projektivismen samma innehåll till domen som Smith ger den. Kritikern är nog inte nöjd med det. Om domen är en dom om objekts färegenskaper och dessa egenskaper egentligen bara är projektioner och inte verkligen några egenskaper vid objekten måste domen vara falsk. Om domarna är systematiskt falska, varför då inte ändra på dem?

Här måste man igen påminna sig om vad det är för språkspel man egentligen spelar.⁶⁹ På metanivån förhåller man sig som en teoretiker som står utanför färgdiskursen och ska förklara varför den ser ut som den gör. Säger man att färger är projektioner har man flyttat sig in i färgdiskursen och gjort ett uttalande i den. På metanivån kan man därför endast säga att det användarna av färgdiskursen benämner som färger är interna projektioner orsakade av objekts mikrofysiska ytstruktur, ljusets reflexioner, det komplexa nervnätverket etc. Men på den vardagliga nivån, den vi opererar i när vi inte bedriver filosofi, så är färger enkla kategoriska egenskaper vid objekten. Det är så vi talar om färgerna och det är så vi upplever dem. På metanivån kan man beskriva hur sub-

68 För en precis formulering av bikonditionalen måste en definition ges för (s) och (o). Men det lägger inte upp till några större filosofiska problem, när bikonditionalen är rent deskriptiv. (Se också Boghossian & Velleman 1989, p. 84 f.)

69 Parallell till Wittgensteins språkspelsteori är tydlig. Wittgenstein betonar på flera ställen att det är avgörande att man håller reda på vilket sammanhang man egentligen använder olika satser i. Exempel: "Och säger man egentligen om satsen 'Det regnar' att den uttrycker: det förhåller sig så och så? Vilken är egentligen den vardagliga användningen av detta uttryck i det vanliga språket? Det är nämligen från den användningen du har lärt dig den. Om du nu använder den på ett sätt som går mot dess ursprungliga användning och fortfarande tror att du spelar det gamla spelet med den, så är det som om du spelade dam med schackpjäser och inbillade dig att spelet fortfarande hade något av schackspelets anda." (Wittgenstein 1967, p. 96, stycke 448)

jekt responderar på ljusreflektioner i objekts mikrofysiska ytstruktur. I responserna uppstår färgupplevelser som simultant kopplas samman med upplevelserna av objektet och den övriga världen. Subjekten konstruerar således en värld innehållande färgade objekt och det är denna konstruerade värld subjekten uttalar sig om i färgdiskursen.

Frågan är nu var felet i diskursen begås. Svaret som ges här beror mycket på vilka ontologiska implikationer man anser att domen *x är röd* och liknande domar har. Det vanliga felet är att man låter grammatiken tränga sig på. Om färgerna omtalas som enkla kategoriska egenskaper måste de också metafysiskt sett vara det om domen ska vara sann. Man börjar därför söka efter de egenskaperna i metafysiken. Men detta leder till extremerna nihilism och absolutism. Istället bör man, som Wittgenstein, avvisa den påträngande grammatiken och föra språket tillbaka från metafysiken till vardagen och fråga sig var färgerna ska placeras i vardagens värld som vi normalt lever och orienterar oss i. Här är färgerna enkla, kategoriska egenskaper i objekten, vilket man kan ta reda på genom att bara se sig runt omkring på färgade objekt och genom att se på hur det är korrekt och okorrekt att tala om färgerna.⁷⁰

Kritikern är säkert fortfarande inte nöjd. Om det inte finns färger i den metafysiska verkligheten finns det inget för färgdomarna att korrespondera till. Därmed är de också antingen falska eller tömda för kognitivt innehåll. Här gör kritikern det typiska misstaget att kasta sig ut i en nihilism, när absolutismen blir avvisad. Finns det inte något, så finns det inget. Så behöver det inte vara. Det är inte ett inget heller.

Resonemanget förutsätter det klassiska korrespondenssanningsbegreppet, där en sann proposition måste korrespondera till ett metafysiskt verkligt tillstånd. Kärnan i denna sanningsteori är densamma som den tidige Wittgenstein *Tractatus Logico-Philosophicus* anammade i sin bildteori. Som det visat sig i inledningen leder en sådan teori in i sökandet efter essenser, med efterföljande problem med absolutism och nihilism. Korrespondenssanningsbegreppet måste således antingen avvisas eller modifieras och göras betydligt mer nyanserat om man vill undvika extremerna.

Jag tror att korrespondenssanningsbegreppet både kan modifieras så att det blir användbart och avvisas samtidigt. Det låter omedelbart motsägelsefullt, men i nästa del visas det varför så inte är fallet. Allt beror på ur vilket perspektiv man ser på det. Här vill jag nöja mig med att

70 Wittgenstein konkluderar i förbindelse med regelföljeöverbägandena i *Zettel*: "Det är så vi tänker. Det är så vi handlar. Det är så vi talar om det." (Wittgenstein 1967, p. 69, stycke 309) Det hade mycket väl kunnat appliceras om färgerna i det här sammanhanget också.

ge några inledande anmärkningar till hur man kan svara på kritikerns frågor utan att sugas in i essensjakten.

Projektivisten och kritikern är eniga om att domen *x är röd* och liknande domar har sanningsbetingelser och därmed har kognitivt innehåll. Kritikern är förhoppningsvis också enig i att de minimala sanningsbetingelserna för domen ser ut på följande vis:

(SB) *x är röd* är sann om och endast om *x är röd*

(SB) är väldigt okontroversiell i denna minimala form och det finns nästan ingen som inte skulle acceptera den. Men här slutar enigheten. När man ska förklara vad det betyder att *x är röd*, ger dispositionisten en dispositionell förklaring medan fysiklisten ger en fysikalistisk förklaring. De försöker båda ge förklaringar på vilken metafysisk status *x* och rödheten har.

Varför kan man inte nöja sig med (SB)? Med distinktionen mellan diskursnivån eller den dagliga nivån och metanivån kan man nämligen göra det. Som teoretiker på metanivån är man intresserad av att veta hur diskursen används och varför den används så. Med intuitionerna och den projektivistiska förklaringen av deras ursprung och (SB) har svar givits till användningen.

Man kan förklara hur folk talar om färger (intuitionerna/plattityderna), man kan förklara varför folk talar så om färger (projektioner/naturvetenskap) och man kan visa vilka sanningsbetingelser de ger färgdomen ((SB)).

Vilka andra frågor kan vara intressanta? Vilken metafysisk status färgerna har? Som metateoretiker ger det inte mening att fråga vilken metafysisk status färgerna har. Det förutsätter färgdiskursen. Denna förutsätter i sin tur att subjekt redan har färgupplevelser och att de har ett behov av att tala om dessa. Man kan därför som metateoretiker inte placera färgerna i metafysiken, utan att förutsätta både diskursen och färgupplevelserna. Man kan inte både utgå från gångjärnen och sedan sluta sig till gångjärnen utifrån saker man slutit sig till utifrån de förutsatta gångjärnen. I och med att man accepterar färgupplevelserna, har man också gått in i det språkspel som styr diskursen och användningen styr här vad som är korrekt och okorrekt omkring färgers status. Om de *verkligen* existerar är det inte meningsfullt att fråga om, eftersom det redan antagits att de existerar. De existerar dessutom på det sätt som plattityderna anger.

Om man fortfarande, som metateoretiker, fasthåller att färgerna ska placeras i metafysiken motsvarar det att man pekar på den träbit som i schack är en bonde och säger att denna bonde måste ha en ontologisk

status oberoende av schackspelet och dess regler. Annars existerar den inte verkligen. Problemet är bara att det enbart ger mening att tala om träbiten som bonde om man antingen spelar schack eller beskriver schackspelet. Dens existens kan bara diskuteras meningsfullt i förhållande till spelet. Där kan man antingen använda den enligt reglerna eller förklara hur den kan/får användas enligt dessa regler. Men bonden har varken existens eller icke-existens oberoende av spelet. I det fallet är den helt enkelt meningslös att tala om som bonde. Då är det bara en träbit (förutsatt att vi har språkspel om bitar och råmaterial).

Så är det med färger också. Kritikern pekar på den sammansatta konstruktionen av objekt, ljusreflektion, seende och projektion, som i färgspelet blir till färger, och säger att dessa färger måste ha en ontologisk status oberoende av färgspelet och dess diskurs. Det för en in i sökandet efter essensen i färgerna. Vad är det *verkligen* som är färgerna? När man inte finner essensen och ger upp sökandet, konkluderar man att färger inte *verkligen* existerar.

En annan analogi som kan främja förståelsen är uppfunna, fiktiva personer i skönlitteratur, såsom exempelvis Mr Biswas i V. S. Naipauls *Ett hus åt Mr Biswas*. Frågar man om han existerar i verkligheten, ställer man helt enkelt fel fråga. Att han är inspirerad av Naipaul och hans far, uppdiktad av Naipaul själv och att Naipaul existerar råder det ingen tvekan om. Men Mr Biswas är en fiktiv romanfigur och som sådan ingår han i ett romanspel. I detta existerar han, *verkligen*. River man honom ur sitt sammanhang och frågar om han existerar i verkligheten, kan svaret bara vara en motfråga: Vad är det vi diskuterar? Jag kan inte se vad det är vi diskuterar. Mr Biswas hör hemma i romanens värld. Det är hans verklighet, där kan jag se vad vi diskuterar och där vill jag påstå att han verkligen existerar. Utanför romanen ger det alltså varken mening att säga att han existerar eller att han inte existerar. Han kan helt enkelt inte diskuteras meningsfullt utan relation till romanens värld.

Man måste alltså hela tiden hålla reda på vilket spel man egentligen är del i och spelar. De olika spelen har olika regler som styr vad som är korrekt och okorrekt. Som användare av färgdiskursen styrs man av samma plattityder som Smith talade om när man vill veta om x är röd. På denna nivå är Smiths analys alltså användbar och här är x röd om subjektet typiskt får en *röd*-upplevelse när det ser på x . Det är därför också korrekt att använda termen *röd* i ett sådant fall för att beskriva x , eftersom plattityderna lägger upp till det. En sådan plattityd kan vara att objekt typiskt ser ut att ha den färg de faktiskt har.

Det visar sig nu att domen *x är röd* kan behålla sitt kognitiva innehåll, om det är sanningsvärdet som ger en dom kognitivt innehåll. Domen har sanningsvärde i och med (SB). Men (SB) säger inget om vad

det vill säga för x att vara röd. Det ger sanningsbetingelserna för domen. För att dessa verkligen ska vara användbara, måste man veta vad det vill säga för x att vara röd och här är det lätt hänt att man beger sig ut på en ontologisk jakt igen, som resulterar i metafysiska absurditeter. Det måste undvikas.

Vi ska istället koncentrera oss om det maximalt konsistenta nätverk av plattityder som Smith är inne på. Smith blandar in rationalitet och fullt ut rationella individer i nätverket, vilket, om inte annat, komplicerar nätverket och dess status. En mindre komplicerad förklaring kan ges både på vad nätverket kan vara och vilken roll det kan ha när man söker svar på vad det vill säga för x att vara röd. Inspirationen till detta är åter igen hämtad från buddhismen och Wittgenstein.

Nätverket behöver först och främst inte ses som ett idealiskt, fullt ut konsistent nätverk som idealiska, fullt ut rationella och maximalt informerade subjekt skulle erkänna. Det ska istället förstås som det maximalt konsistenta system av plattityder som man *här och nu kan uppnå i förhållande till de faktiska kunskaper och kapaciteter som man har*. Rationaliteten är inte obetydlig. Men det förutsätts ingen annan rationalitet än den som kan genomskåda besvärande inkonsekvenser i ett begränsat system av plattityder. Inkonsekvenserna ska dessutom inte avvisas på grund av att de är irrationella. Irrationaliteten i sig är inte av ondo, liksom rationaliteten i sig själv inte är av godo. De har inget värde i sig själv.

Ofta är det väldigt opraktiskt att operera med inkonsekvenser, vilket är den verkliga anledningen till att avvisa dem. För att ta ett exempel: Y säger att x är röd för att den ser röd ut. Samtidigt säger Z, som i övrigt delar Y's livsform och diskurs, att x inte är röd just för att den ser röd ut. Båda styrs av olika plattityder som är accepterade och använda i en och samma diskurs. Plattityderna är uppenbarligen inbördes inkonsekventa. Det i sig själv är dock inte anledning till att avvisa den ena eller båda. Men de praktiska problem som uppstår, nämligen att Z och Y inte kan enas och att de inte kan orientera sig i världen enligt samma måttstockar, skapar en god anledning till att avvisa den ena plattityden. Man kan exempelvis föreställa sig att Z och Y kör bil och möts i en ljusövervakad korsning, för att inse det opraktiska i att de inte de-

lar plattityder. Konsistensen är således ett praktiskt, och inte ett rationellt kriterium.⁷¹

För att nätverket därför ska vara så praktiskt som möjligt krävs det att det är maximalt konsistent. Men det är samtidigt tillräckligt att det är maximalt konsistent i förhållande till våra faktiska kunskaper och kapaciteter, eftersom konsistensen i sig själv inte är ett mål, utan bara ett medel.

Många vill hävda att rationaliteten på något vis är grundläggande, universellt sett. Det typiska argumentet går på att man endast rationellt kan kritisera rationaliteten. I och med detta har man i kritiken redan accepterat rationaliteten och därför måste den vara grundläggande. Thomas Nagel (Nagel 1997) argumenterar exempelvis för den universella rationaliteten på det viset. Han tar den kartesiska tanken som exempel och hävdar att ett tvivel på att man tänker inte kan vara meningsfullt, då ett sådant tvivel skulle vara obegripligt om man inte redan hade meningsfulla tankar. På samma sätt är det med ens existens. Tvivlet på denna förutsätter att det finns någon som tvivlar och svaret är därmed givet. Detta är naturligtvis inte ett bättre argument i moder tid än det

71 Jag vill här tillåta mig ett sidospår för att visa varför rationaliteten bara betyder något för oss om den leder till praktiska fördelar och omvänt att inkonsekvenser, kontradiktioner och paradoxer bara behöver bekämpas om de blir opraktiska. Detta understryks av att, inte bara vardagslivet, men också den filosofiska logiken innehåller en mängd paradoxer. Dessa borde om rationaliteten hade ett värde i sig själv, vara de största och viktigaste problemen att finna lösningar på för filosofin, eftersom de tillåter en att logiskt bevisa vad som helst utifrån några simpla, allmänt accepterade regler. Ta exempelvis lögnarparadoxen. Utifrån den kan det logiskt 'bevisas' att färger är vad som helst. Om man låter x vara vad som helst, kan följande slutledning ställas upp:

P: Meningen "Meningen som står inom citationstecken i Q är sann." säger något om världen och har därför ett sanningsvärde. **Q:** Meningen "Meningen som står inom citationstecken i P är falsk." säger något om världen och har därför ett sanningsvärde. **R:** Meningen i citationstecken i P är sann. **S:** Meningen i citationstecken i Q är sann. **Z:** Färger är x.

1: P.....Premiss **7:** P > R v - R...Premiss **13:** - R.....7, 9, 12 - I **19:** R.....18 - E
2: Q.....Premiss **8:** - Z.....Antagande **14:** - R.....Antagande **20:** R & - R.....13, 19 & I
3: R > S.....Premiss **9:** R.....Antagande **15:** - S.....5, 14 > E **21:** - - Z.....7, 8, 20 - I
4: S > - R.....Premiss **10:** S.....3, 9 > E **16:** R.....6, 15 > E **22:** Z.....21 - E
5: - R > - S.....Premiss **11:** - R.....4, 10 > E **17:** R & - R.....14, 16 & I
6: - S > R.....Premiss **12:** R & - R.....9, 11 & I **18:** - - R.....7, 14, 17 - I

Färger är således vad som helst. Trots att allt (Buridan bevisade exempelvis Guds existens på liknande sätt på 1300-talet) kan bevisas utifrån några tillsynes sanna premisser och några allmänt accepterade logiska regler är det stort sett ingen icke-filosof som bryr sig. Även bland filosofer är det väldigt få som bryr sig. Några enstaka filosofer har gjort mer eller mindre tafatta försök att avvisa paradoxen (Se exempelvis Kirkham (Kirkham 1992) för bra genomgång och avvisning av några av de mest kända försöken). Men de flesta bryr sig inte, trots att detta borde vara ett av de mest centrala filosofiska problemen, om det var rationaliteten i sig själv det kom an på. Anledningen till att så få bryr sig kan bara förklaras med att paradoxen skapar få praktiska bekymmer. Man kan (nästan) alltid avskriva den som lite logiskt kuriosas eller som en kul grej.

var då Descartes levde, för att acceptera en grundläggande, universell rationalitet. Att man inte kan kritisera rationaliteten med annat än rationella argument betyder inte att man behöver förutsätta en *grundläggande, universell* rationalitet.

Med kritisk analys och framför allt med rena *reductio*-argument ges det möjlighet att upplösa den tanken inifrån, precis på det vis Wittgenstein kritiserade den kartesiska tanken. För Nagel blir detta en uppmaning till att dra slutsatsen att han kanske inte tänker, vilket för honom är en omöjlig negation av den kartesiska tanken. Det är tydligt att Nagel tänker i banor om nihilism och absolutism. Antingen finns det en grundläggande, universell rationalitet som kan fastslå mening eller så finns det ingen mening alls. Om den kartesiska tanken är omöjlig att negera, samtidigt som Wittgenstein har visat att den är omöjlig att tro på som grundläggande, tycks man stå i det kända vägskalet. Antingen är det en ogrundad absolutism eller en ohållbar nihilism. Svaret är att det är varken eller och det är just denna väg ur dilemmat som det konsistenta nätverket visar.

Rationaliteten är inte grundläggande och universell, utan relativ som allt annat. Den är relativ till det mål man vill uppnå. Utan mål blir det omöjligt att tala om rationalitet, men det finns inga universella mål, bara mål i förhållande till en praxis, en vilja, ett system etc. Det finns mer eller mindre generella mål, men inga grundläggande, universella som förnuftet kan fastslå. Det speciella med konsistenskravet är just att detta är ett verktyg för rationaliteten som inte förutsätter ett specifikt mål. Det är inte ett mål i sig själv, men ett otroligt effektivt medel för att uppnå de mål man sätter upp. Detta ger konsistenskravet en särstatus i förhållande till andra, målspecificerande krav, såsom exempelvis korrespondenskravet att det som rationaliteten arbetar sig fram till ska korrespondera med verkligheten.

Konsistensen garanterar en viss stabilitet i nätverket. En stor del av plattityderna är konsistenta med varandra och uppstår det en inkonsekvens ändrar man naturligtvis så lite som möjligt av praktiska skäl. Kärnplattityderna är väl beprövade och har funnits länge, så det ska mycket till för att man ska börja ändra på dem. Det finns ingen absolut oföränderlighet i dem, men de garanterar en relativ stabilitet och det är tillräckligt för nätverket att fylla sin funktion.

Vad är då funktionen lite mer precist? Funktionen av det konsistenta nätverket är helt enkelt att möjliggöra en användning av färgtermer, så att man i sin tur kan kommunicera och orientera sig i världen med hjälp av dem. Konsistenskravet möjliggör samtidigt att färgspråkspel och konventioner ska kunna växa fram. Det koordinerar användningen

av färgtermerna, så att det kan uppstå regler som är så pass stabila att de rent faktiskt kan användas som just regler för språket.

Samtidigt är det fortfarande så som Wittgenstein påpekade, att det inte är konventionerna som avgör vad som är korrekt och okorrekt. Det är användningen som avgör det. Konventionerna är bara en följd av en koordinerad användning. Ändras användningen är konventionerna underordnade denna förändring och följer ändringen i användning. Det är dessa konventioner som blir nedtecknade i ordböcker, men som bekant måste ordböckerna hela tiden uppdateras och förändras efter hand som språkbruket ändras. Ordböckerna bestämmer lika lite som de konventioner de beskriver, vad som är korrekt och okorrekt. Det gör användningen.

Det konsistenta nätverket av plattityder styr således heller inte vad som är korrekt och okorrekt. De är bara till för att möjliggöra och förenkla koordineringen av språkbrukarnas användning av färgtermerna och bidra till att skapa den nödvändiga (men relativa) stabilitet som måste till för att användningen ska vara möjlig.

Konventionerna och det konsistenta nätverket av plattityder kan trots det användas när man ska svara på vad det vill säga för x att vara röd, eftersom de oftast avspeglar den faktiska användningen av språket. Och i sådana fall är x röd exempelvis när x ser röd ut och när det samtidigt inte föregår några märkligheter. Uppstår problem eller oenighet får man gå tillbaka en nivå och se på hur termerna rent faktiskt används och varför de används så. Det är den användningen som avgör om x är röd eller inte.

Någon vill kanske invända att detta leder till en ovälkommen relativism. Det är inte fallet. Det är en relativism, men inte en ovälkommen sådan. Färgfakta och därmed propositioners eventuella sanning är relativa till vår användning och denna kan förändras och gör det också ibland. Det finns ingen absolut, oföränderlig instans som man kan vända sig till för att ta reda på om x verkligen är röd. På det sättet är det en relativism. Men den absoluta, oföränderliga instans som en gång för alla kan slå fast vilken färg x har är inget önskvärt och den hade i praktiken inte kunnat rädda oss från relativismen. En sådan instans kan bara vara antingen gudomlig eller vara av en natur som grundläggande ligger utanför och är helt oberoende av mänskligt erkännande. Den kunde därför, likt regler som spår in i framtiden, inte hjälpa oss att avgöra om något är rätt, även om den skulle existera. Allt den skulle kunna tänkas förklara kan dessutom förklaras i andra (projektivistiska, naturvetenskapliga, kvietistiska, etc.) termer. En sådan instans kan alltså inte erkännas, den kan inte hjälpa oss att avgöra om x är röd och den har

ingen förklaringsmässig funktion. Men andra ord finns det ingen anledning alls att diskutera den i dessa sammanhang.

Relativismen är inte besvärande eller ovälkommen, eftersom det inte är en relativism som gör allt tillåtet. Den är inte individrelativ, eftersom individens domar måste ingå i ett språkspel för att överhuvudtaget ge mening. Språkspelen är dessutom styrta på flera sätt som nämnts ovan. En viss kulturell relativism kan förekomma och accepteras. Det har gjorts många undersökningar omkring hur olika samhällen och grupper kategoriserar och talar om färger. Här kan man finna vissa variationer. Skillnaderna visar sig främst i hur man relaterar olika färger till varandra. Det verkar samtidigt finnas några universella likheter i hur vi upplever färger ((Lakoff 1987) & (Varela m.fl. 1991)). De universella likheterna ges av att vår biologi inte är kulturellt relativ. Människors perceptuella förmågor är, förutsatt att de inte är defekta, samma över hela mänskligheten och biologin har visat sig väldigt lite föränderlig med mänskliga mått mätt, vilket ger en otrolig stabilitet, trots att den inte är absolut. Den råa, obehandlade perceptionen är därmed densamma oberoende av kultur. Detta faktum sätter vissa gränser för kulturell olikhet. Vilket användning man gör av den råa perceptionen och hur man därmed kategoriserar är till viss del kulturellt relativt, eftersom behoven kan variera en del.

Den mänskliga biologin blockerar alltså en total kulturell relativism. Men den gör också mer än det, eftersom det inte bara är de perceptuella förmågorna som är universella, utan all biologi med ytterst få och små undantag. Detta ger likartade mänskliga livsformer, som i sin tur ger likartade kategoriseringar av färger, eftersom behoven av en färgdiskurs är likartade. Detta begränsar ytterligare relativismen. Dessutom är det så att de flesta kulturella skillnaderna i färgkategorisering inte utesluter eller motsäger varandra. De är helt enkelt bara olika sätt att ordna samma saker, där det ena inte är bättre eller sämre än det andra. Detta eftersom målen med och användningen av kategoriseringen till viss del kan variera. I de få fall då skillnaderna motsäger varandra och där två personer har motstridiga hållningar, trots att de varken har defekta perceptionsförmågor eller avviker från deras egen gängse praxis, finns det ett antal olika sätt att gå tillväga. Det första är att se om skillnaderna har någon avgörande praktisk betydelse. Spelar det någon roll att personerna har motstridiga hållningar? Om det inte gör det kan man se det som en kulturell kuriositet och inte göra mer vid det. Det andra är naturligtvis att gå tillbaka och undersöka om det verkligen är motstridiga hållningar och om personerna verkligen inte avviker från gängse praxis. Om motsättningarna fortfarande kvarstår och de framstår som viktiga att lösa, får man gå tillväga på samma sätt som man

gör om det uppstår motstridigheter inom ett mer specifikt och begränsat språkspel. Man får gå tillbaka och se på kärnplattityder och andra plattityder och försöka finna den minsta möjliga ändringen för att upplösa motstridigheten. Det är inte troligt, men är det så illa att man inte kan finna en gemensam samling av kärnplattityder eller ens en gemensam plattityd att enas om och ta utgångspunkt i, får man helt enkelt antingen försöka pressa den andre till accept eller lära sig leva med oenigheten. Att det skulle gå så långt är dock tämligen osannolikt. Det är betydligt mer sannolikt att de två individerna inte alls förstår varandra om de inte ens kan bli eniga om en gemensam plattityd. De skulle således inte ens upptäcka att de var oeniga, eftersom de inte skulle kunna tala med varandra.

Problem med oenighet kan i extremfall vara svårlösta, men det de har gemensamt är att det är mänskliga, sociala problem, där filosofin enbart kan ha en underordnad roll, exempelvis genom att hjälpa med att finna inkonsekvenser och möjliga upplösningmöjligheter. Problemen är dessutom inga som en absolut instans kunde befria en från. Det förutsätter att den är tillgänglig, vilket det är otroligt svårt att föreställa sig hur den skulle kunna vara. Dessutom förutsätter det att den inte bara är tillgänglig för mig, utan att jag kan ha säker kunskap om den. Jag måste kunna veta att jag vet att x är röd, och att jag under vissa omständigheter inte kan ha fel.

Inte ens min säkra kunskap om x är tillräcklig för att undvika oenigheten. Dessutom måste jag potentiellt kunna visa min motståndare instansen på ett sätt att han också kan få säker kunskap om den. Endast på det viset kan instansen hjälpa en att upplösa konflikten. Annars kan vi båda fortfarande ha rätt eller fel och vi kan inte finna gemensamt grundlag för att bygga en enighet.

Om det nu trots allt skulle finnas en sådan instans som vi hade tillgång till, men som trots det var helt oberoende av vårt erkännande, skulle den dessutom stå i strid med evolutionsteorin. Antingen har vår biologi i så fall, mot all förmodan, inte förändrats genom tiderna eller så är det, av en märklig slump (eller gudomlig intervention), så att vi just på det utvecklingsstadium vi befinner oss på nu med de kognitiva funktioner vi nu har, kan erkänna färgerna så som de verkligen är. Det är inte en valsituation man vill sätta sig i.

Uppsummering

Kritikern är nog fortfarande inte nöjd. Om nu x aldrig *verkligen* är röd, så är domen *x är röd* aldrig sann. Därmed är vi fortfarande fast i fel-teorin. Kritiken är missriktad. För användaren av färgdiskursen *är* x röd,

när x ser röd ut och det inte föregår något ovanligt. Dessa fall är därför domen x är röd sann. Det begås inget fel, eftersom det är så vi upplever färgerna, det är så plattityderna lägger upp till att vi ska tala om färger och det är så vi rent faktiskt använder färgdiskursen. Kritiken är en kritik riktad från metanivån och på den kan man se att det, användaren av färgdiskursen, benämner som varande rött är en kombination av många saker; ljus, mikrofysisk ytstruktur, makrofysisk ytstruktur, projektion, nervsystem etc. Men man kan inte säga att färger är projektioner eller att de är något som helst annat från den nivån, eftersom det kräver en färgdiskurs. Om det är korrekt att säga x är röd och plattityderna säger en att x är röd, så är x är röd också sann, verkligen sann.

Svar har nu givits på hur folk talar om färger (intuitionerna/plattityderna) och på varför folk talar så om färger (projektioner/naturvetenskapliga fakta). Det har visats vilka sanningsbetingelser färgdomen har ((SB)). Det har förklarats när och varför x är röd under bestämda omständigheter. Dessa svar kan naturligtvis fördjupas eller kritiseras, men i utgångspunkten har svar givits på alla frågor som vi sökte svar på. Om kritikern fortfarande är fullständigt inställd på att färgerna ska placeras i metafysiken och att det är detta som ska diskuteras, kan man helt enkelt bara svara honom att det inte finns något att diskutera eller bemöta honom med största möjliga tystnad.

Inte något, inte inget, inte både och, inte varken eller

Det är alltså meningslöst att tala om färger på ett metafysiskt plan. Det finns helt enkelt varken något eller inget att tala om. Eftersom det inte finns något att tala om kan detta självklart inte vara ett både och eller ett varken eller. På det metafysiska planet måste man således vara kvietist i förhållande till vad färgerna är, eftersom allt man säger, i sista änden bara kan vara meningslöst snack. På metanivån kan man beskriva färgdiskursen från olika perspektiv, men man kan inte placera färgerna på metanivån. Frågan kan aldrig bli aktuell här, utan att absurditeter uppstår.

Därmed har vi både nått fram till Wittgensteins dubbla och buddhismens fyrdubbla negation. Nu applicerade på färgernas metafysiska status. Den enda förklaring man kan ge på vad färger är på det metafysiska planet är en såkallad *neti*, *neti*-förklaring, där man pekar på den mikrofysiska ytstrukturen, dispositionerna, projektionerna etc., och säger: *Det är inte det, inte det, inte det ... ad nauseam*. Det är bara en enda lång avvisning av hela frågan. Således blir den kvietistiska positionen en yt-

terst ekonomisk teori, eftersom den inte antar några som helst metafysiska egenskaper.

Det betyder inte att man inte kan säga något om färger överhuvudtaget. Det kan sägas mycket om varför man inte ska placera färgerna i metafysiken. Det kan vidare sägas mycket om hur folk talar om färger och hur färgtermerna används och därmed vilken betydelse de ges i en färgdiskurs eller ett färgspråkspel. En hel del har redan sagts i denna del och i nästa behandlas några av ämnena ytterligare.

Något som det inte har sagts så mycket om och som detta avsnitt ska råda bot på, är hur färgernas vara ska hanteras om de nu inte ska placeras i metafysiken. De måste ha någon form av existens som man kan säga något om. Annars tycks det som om vi trots allt har hamnat i en nihilism. Här kommer insikterna omkring regler väl tillpass. Med hänsyn till språklig regelstyrd, mening, kan vi exempelvis finna en väsentlig skillnad på hur Kripkes Wittgenstein, Wittgenstein och buddhisten ser på den. De är eniga om att användningen banar väg för att konventioner kan uppstå och de är eniga om att det inte finns någon absolut mening som ligger fast. Men utifrån det drar de skilda slutsatser. Kripke blir skeptisk och konkluderar att det inte finns något sådant som regler för mening. Det leder honom in i en ohållbar nihilism. Wittgenstein och buddhisten är eniga om att det finns regler för språklig mening och att dessa är givna av användningen som i sin tur skapar konventioner. Det finns alltså regler, även om de är relativa till och skapade av mänsklig praxis. Wittgenstein tycks därmed vara nöjd, (även om han är svårtolkad på denna punkt). Han menar att detta möjliggör vardagsspråket och att det inte är något fel på detta. Buddhisten vill däremot ta ett steg vidare och säga att helt grundläggande är den mänskliga praxisen och vardagsspråket också fullt av fel och motsägelser som leder till absurditeter och paradoxer, ofta som ett led i jakten på det absoluta. Därför ska vardagsspråket ultimativt också avvisas. Trots det menar buddhisten att det är användbart. Det gör det möjligt för oss att använda filosofin som en wittgensteiniansk stege, varpå man kan klättra upp för att skåda den ultimata sanningen.

Denna insikt kan man med fördel applicera på färgerna och färgdiskursen också. Det har redan konkluderats att man endast kan tala förnuftigt om färgerna i förhållande till eller i ett språkspel. Utan språkspellet finns det helt enkelt inget att tala om. En kvietistisk tystnad är då det enda alternativet. Upplevelsen av färger har visat sig vara till stor praktisk hjälp när man ska orientera sig i världen. Denna hjälp har systematiserats och har således fött en användning av färgtermer som växt till att bli ett komplext färgspråkspel, på samma sätt som andra språkspel har uppstått. Användningen har således skapat en grogrund

för konventioner och språk som möjliggör att man kan tala om färger och begå sig i världen med hjälp av dem. Ett vardagsfärgspråk är därmed skapat.

Vardagsfärgspråket föder i sin tur, via sin form och grammatik, en mängd filosofiska frågor omkring vad färger egentligen är och hur färgbegreppen ska förstås, vilket bland annat för en in i spänningsfälten mellan absolutism och nihilism och mellan Skylla och Charybdis.

Vad jag försöker bidra med är ett botemedel mot sådana frågor. Det gör jag, genom att jag, på wittgensteinianskt och buddhistiskt vis, genom kritisk analys, bringar språket tillbaka från dess metafysiska till dess vardagsanvändning. Således visar det sig att man kan undvika både nihilism och absolutism, samtidigt som man kan segla förbi både Skylla och Charybdis. Färgerna kan bara placeras i ett vardagssammanhang och detta är styrt av de plattityder som behandlats ovan. I övrigt kan filosofin bara beskriva hur vi faktiskt talar om och använder färgbegrepp och varför vi gör det. Detta kom vi fram till genom användning av projektivismen, naturvetenskapen, plattityderna och de minimala sanningsbetingelserna. Även om mer behöver sägas på en del områden kan det konkluderas att färgbegreppen tycks vara konventionella, relativa till en mänsklig praxis och en mänsklig konceptualisering och att färgerna bara kan beskrivas och placeras utifrån denna praxis.

Ur ett wittgensteinianskt perspektiv är det inget fel på vardagsanvändningen av färgtermerna och vardagsuppfattningen av färgerna, precis som Wittgenstein själv tycks mena att det generellt inte är något fel på vardagsspråket.

Jag vill ta ett steg längre. Vardagsanvändningen och – uppfattningen är det inget fel på, *utifrån ett vardagsperspektiv*. I det sammanhanget och utifrån det perspektivet fungerar det och är till stor praktisk användning. Det betyder inte att det inte är något fel på det. Felet förstås lättast med hjälp av liknelsen med sjukdomsbilden. Wittgenstein och buddhisten ser båda filosofin som en sjukdom som hindrar en från att se världen som den verkligen är och filosofin, genom kritisk analys, är själv vaccinet mot denna sjukdom. En orsak till den filosofiska sjukdomen är grammatiken som tvingar sig på oss. Därför säger Wittgenstein att denna ska avvisas och språket ska drivas tillbaka från dess metafysiska till dess vardagliga användning. Här kan man, ur ett buddhistiskt perspektiv, fråga sig vad det är som hindrar sjukdomen att återuppstå om man fortsätter den vardagliga användningen. Vad är det som hindrar att den metafysiska användningen återuppstår och frågorna ställs igen? Den grammatik som tvingar sig på en är ju inbyggd i språket.

Felet med att acceptera vardagsanvändningen är att roten till sjukdomen därmed inte är utrotad. Man måste fråga sig varför vi använ-

der språket som vi gör. Det gör vi i och med att våra greppande sinnen konstant griper ut efter världen och bokstavligt talat conceptualiserar den. Det vill säga delar in den i olika *koncept*, såsom färgad, röd, blå, grön etc. Det är dessa *koncept* som vi har användning av i vardagsfärgspråket och det är därför dessa som grammatiken är uppbyggd omkring. Den verkliga roten till sjukdom är därför inte grammatiken. Den är bara en naturlig utbyggnad av den världsbild och det sätt varpå vi talar om denna, som det greppande sinnet skapar i och med sin conceptualisering. Användningen i form av grammatiken är således symptomen på sjukdomen. Dessa ska naturligtvis behandlas, men roten till sjukdomen är användaren. Det är i användaren fröet till metafysisk spekulation, som för en ut i extremerna, är planterat. Därför måste man se på användaren och finna den felaktiga uppfattningen av denna om man helt ska befria sig från sjukdomen.

Enligt buddhistisk tradition kräver en sådan behandling, om det ska vara fullständigt, en insikt som bara kan uppnås via krävande övning i en mängd olika former av meditationstekniker och ett rensande av sinnet. En närmare förklaring av hur detta ska möjliggöras skulle spränga ramarna för denna text. Dessutom saknar jag den nödvändiga kunskapen för att kunna uttala mig med någon som helst precision eller auktoritet på området. Avvisandet av den felaktiga bilden av användaren får därför begränsas till ett filosofiskt avvisande. Även här kan nämligen filosofin fungera som vaccin mot sig själv. Genom att analysera hur det greppande sinnet med sin conceptualisering föder absurditeter kan man nämligen suspendera metafysiska spekulationer.

Det greppande sinnet skapar en stark vana. När det visar sig att färger inte står till att finna i metafysiken, vänder sinnet sig inåt. Precis som sinnet i den objektiva metafysiken grep ut efter den kärna som orsakade färgerna, fortsätter det nu att gripa ut efter den subjektiva kärna som orsakar färgerna. Vad är det i denna användare/konstruktör som är kärnan och fundamentet för färgerna? Jakten på ett absolut jag har därmed börjat, men detta är inte till att finna någonstans. Till sist får man säga som David Hume i den klassiska passagen om jaget:

“For my part, when I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular perception or other ... I never can catch *myself* at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception.” (Hume 1740, p. 252)

Det finns inget absolute jag någonstans, utan bara ett flux av perceptioner. Det stoppar inte det greppande sinnet som fortsätter sin jakt precis som det gjorde med färgerna. Om det inte finns något absolut jag, så

finns det inget jag. Man kastas därmed ut i nihilismen. Hume själv tycks i vissa passager komma farligt nära denna konklusion, som exempelvis i passagen som följer omedelbart efter ovanstående citat:

“When my perceptions are remov'd for any time, as by sound sleep; so long am I insensible of *myself*, and may truly be said not to exist.” (Hume 1740, p. 252)⁷²

Meningen är inte att vi ska dras in i en Humeexeges. Jag vill bara illustrera hur det greppande sinnet vanemässigt fortsätter att söka efter ett fundament, även när blicken vänds inåt och visa hur detta på samma sätt som i övriga behandlade områden leder en in i jakten på det absoluta. Mönstret känns igen. När det inte är till att finna, kastar man sig ut i en nihilism. Denna är i längden oacceptabel och jakten tas därför upp igen förr eller senare. När man tror sig ha funnit det absoluta jaget, går hela processen vidare och man bygger upp en dualistisk metafysik med subjekt, objekt, och så vidare, som leder tillbaka till extremerna.

Denna bild blir speciellt tydlig hos Descartes i hans metodiska tvivel. Det metodiska tvivlet påminner på många sätt om den kritiska analys vi har applicerat. Allt som saknar ett absolut fundament betvivlas och således bryter han ner hela sin världsbild. Men till sist tror han sig ha funnit ett absolut fundament i sitt cogito och uppbyggnaden av en dualistisk metafysik påbörjas, vilket har lett till mycket huvudbry för både honom själv och efterföljande kartesianer.

Vad man istället måste erkänna är att även jaget omfattas av den fyrdubbla negationen. Det är inte ett något, ett intet, ett både och eller ett varken eller. Det kan helt enkelt inte diskuteras förnuftigt i absoluta termer eller ens i någon form av metafysiska termer. Det är bara i en språklig praxis och i en användning som det överhuvudtaget ger mening att diskutera det, men här existerar det också. Det är bara ett relativt jag som är beroende av språkspel, konceptualisering etc. I buddhistiskt språkbruk är jaget således också tomt. Det kan därmed inte heller fungera som fundament till färgerna.⁷³ Man kan därför inte heller säga

⁷² En mängd andra passager motsäger dock att Hume skulle vara nihilist i förhållande till jaget. (Se exempelvis: Hume (Hume 1740, p. 263 ff., p. 277 och appendix p. 632 ff.)) Det han avvisar är endast det absoluta jaget. Det jag som existerar är det flux av perceptioner som vi har en upplevelse av och ett minne av, således är Hume inte nihilist i förhållande till jaget. Detta har dock inte hindrat många från att felaktigt uppfatta honom som nihilist. (För ett förhållandevis nytt exempel på detta, se Zahavi (Zahavi 2002, p. 17 och p. 22))

⁷³ Avvisandet av det metafysiska jaget har också den fördelen i en filosofisk kontext att man omöjligt kan bli beskyldd för att omfatta en metafysisk solipcism. Tron på det metafysiska absoluta och alltomfattande jaget är en av de mest absurda metafysiska positionerna och bör därför definitivt avvisas.

om den projektivism som här presenterats, som många tolkare av projektivismen och projektivister själv, att färgerna är subjektiva. Detta är också meningslöst snack.

Färgerna behöver dessutom inget absolut fundament. Deras existens är helt enkelt relativ; relativ till användningen, relativ till språkspellet och relativ till plattityderna. Dessa berättar för oss vad färger är och hur de ska förstås och i denna kontext existerar de, verkligen. Det är detta som är deras ontologiska status, en status befriad från metafysik som trots det inte är en nihilism.⁷⁴ Tal om subjektiv, objektiv, disposition, projektion, kan endast vara meningsfullt när man ska svara på *varför* användningen, språkspellet och plattityderna ser ut som de gör. De påverkar inte på något sätt färgernas vara eller icke-vara.

För att inse att färgernas existens är konventionell och att det konventionella är tömt för inherent existens krävs det alltså att man följer det greppande sinnet från metafysiska positioner, via en konventionell verklighet, till sinnet själv. Det är av stor vikt att man går hela vägen och avvisar, inte bara metafysiken, men även den konventionella verkligheten som är full av fel, framför allt att man avvisar det absoluta jaget som är roten och skaparen av problemen. Det är först då som man har befriat sig från metafysiska problem och absurditeter.

Buddhismens klara koppling mellan tron på ett absolut jag och språkets skapande av metafysiska problemställningar är något av det som tydligast skiljer buddhismen från Wittgenstein som, trots att hans privata språksömväganden innehåller viss kritik mot ett absolut jag, inte gör denna koppling. Det innebär att buddhisten, i motsättning till Wittgenstein, inte kan acceptera vardagsspråket så som det är, utan måste gå längre i sitt avvisande. Det är först när det absoluta jaget också är

⁷⁴ Ontologi och metafysik följer här tidigare gjord definition. Det vill säga att ontologi refererar till allt varande medan metafysik är förbehållet det fundamentalt existerande.

avvisat som den verkliga kärnan till den filosofiska sjukdomen är borttagen.⁷⁵

När väl det absoluta jaget är avvisat ser jag dock inget hinder för att man accepterar den konventionella verkligheten, så som den presenterar sig för oss. Då är roten till sjukdomen uppdragen och man kan likt Descartes bygga upp sin värld igen, den här gången utan en dualism, eftersom allt är och förblir tomt.

Med inspiration från Platons grottlitelse kan man således, bildligt talat, säga att när man väl varit ute ur grottan och skådat det sanna, tomheten, är det inget som hindrar att man igen går in i grottan och deltar i de spel som spelas där. Men för att inse spelens verkliga natur, måste man ha tagit sig ut ur grottan. Det är inte nog att man finner elden som lyser upp träfigurer och kastar skuggor på väggarna. Man är då fortfarande länkad till grottan.

Inom buddhismen tror man både på att det sanna kan skådas och att man därefter kan återgå till grottan. En person som har uppnått full upplysning, men bildligt talat återvänder till grottan kallas en arahat eller en bodhisattva beroende på olika omständigheter. Omständigheterna omfattar föreställningar om karma och återfödelse.

Konklusion

Det som på ytan ser ut som en enkel och tilltalande teori behöver inte vara det, vilket även gäller omvänt. Vad jag har visat i denna del är att fysikalismen och dispositionalismen är exempel på tillsynes enkla teo-

75 Även om Wittgenstein aldrig gör någon klar koppling mellan det absoluta jaget och den påtvingande grammatiken, nämns hans syn på jaget vid en mängd tillfällen. Wittgenstein förblir dock mycket svårtolkad på denna punkt. Han antyder några ställen (speciellt i *Tractatus Logico-Philosophicus* exempelvis 5.6 - 5.641 (Wittgenstein 1922)) att han har en liknande syn på jaget som David Hume eller buddhisten. Liknande antydningar är att finna i många av hans texter. Men dessa förblir svårtolkade antydningar.

Den kanske tydligaste antydningen till hur han ser på jaget finner man i hans brev och dagböcker, snarare än i hans filosofiska verk. Här framstår det som om han har en djupt personlig kristen mystisk syn på jaget, som kanske påminner mer om hinduismen än något annat. Gud är allt det om vilket inget kan sägas och Gud genomsyrar allt inklusive jaget. Detta påminner mycket om brahman och atman i hinduismen. Det är dock romligare att beskriva Wittgensteins religiositet som ett hopp om frälsning snarare än en faktisk tro på det religiösa (Se Monk (Monk 1990)).

Dessa oklarheter omkring religion och jag hos Wittgenstein kan vara en förklaring till det ambivalenta förhållandet till filosofin som dominerade hela hans yrkesverksamma liv. Liksom i sin filosofi, verkar Wittgenstein genom hela sitt liv ha sökt efter en utväg ur de metafysiska grubblerierna, tillbaka till ett enkelt vardagsliv där metafysiska frågor är meningslösa. Men han fann aldrig denna utväg trots ihärdiga försök och metafysiken höll sitt grepp om honom i hela livet. Det kan naturligtvis bara spekuleras omkring detta, men det kan tänkas att han aldrig kunde släppa filosofin, eftersom han inte gjorde kopplingen mellan den påtvingande grammatiken och det absoluta jaget, och avvisade kärnan till den filosofiska sjukdomen.

rier som vid ett närmare studium visar sig ha stora problem med både intuitioner och naturvetenskapliga fakta. De sugts lätt in i dragningsfältet både mellan Skylla och Charybdis och mellan absolutism och nihilism. Jag har argumenterat för att båda får problem med en fenomenologisk missrepresentation och att båda blir fångade i en absolutism, även om det i dispositionalismens fall är tal om en mer dold och önskad absolutism.

Med den kvietismbaserade projektivism som presenterats förhåller det sig omvänt. Den ser inte tilltalande ut på ytan och den tycks styra rakt emot en nihilism och en fel-teori. Med insikterna om språkets natur och den mänskliga konceptualiseringen har jag dock visat att projektivismen vid närmare granskning, på ett förhållandevis enkelt sätt, kan ge tillfredsställande svar på våra filosofiska frågor omkring färger.

Det tål att poängteras igen att den presenterade projektivismen inte implicerar att färger är projektioner. Färger är det vi anser vara färger, utifrån ett vardagsperspektiv och när inga märkligheter förekommer. Utifrån ett metaperspektiv kan man bara beskriva hur vi talar om färger, hur vi upplever färgerna och varför vi talar och upplever dem som vi gör. Här kan man se hur de är beroende av och relativa till konceptualiseringar, språkspel, mikrofysiska ytstrukturer, livsformer och mycket annat. Men alla försök på att placera färgerna utanför vardagsanvändningen och alla försök på att ge dem ett metafysiskt fundament eller reducera dem till något annat är dömda att misslyckas och antingen förblir sådana teorier inkompleta eller så sugts de in i en absolutism eller nihilism.

Från metaperspektivet kan man se att färgdiskursen är full av olösliga fel och att den hindrar en från att se färgerna så som de är, oberoende av våra projektioner och konceptualiseringar. Därför måste man avvisa färgdiskursen och vardagsupplevelsen av färgerna för att se färgernas sanna natur. Denna är tomheten. Det vill säga att diskursen är helt tömd för innehåll, det kan inte sägas något om färgerna överhuvudtaget, eftersom det förutsätter hela färgdiskursen och vår konceptualisering av färgerna. Därför resulterar hela teorin i en kvietism där man i slutändan bara kan förhålla sig tyst, eftersom det helt enkelt inte finns något att tala om. Genom kvietismen kan man komma till insikt i att färger enbart existerar relativt och utifrån ett konventionellt eller vardagligt perspektiv.

Trots den kvietistiska konklusionen visar det sig att man kan bevara en färgdiskurs med kognitivt innehåll och färger som existerande oberoende av om någon upplever dem. Detta är möjligt eftersom sinnet, som bland andra David Hume påpekade, skapar *en ny värld* där färger existerar oberoende av om någon upplever dem eller inte.

Detta kan i all sin enkelhet vara en svår poäng att fånga och därför ägnas den sista delen primärt åt att fördjupa och förklara den.

DEL III

“Truth doesn’t exist without (1) beings with minds who conceptualize situations and (2) a language conventionally used by those beings to express conceptualizations of situations. Those conceptualizations required to produce the very notion of truth are themselves produced by the hidden mechanisms of mind. To understand truth for a language user one must make those mechanisms of conceptualization visible.” (Lakoff & Johnson 1999, p. 510)

I det första kapitlet presenterades de två extremerna, nihilism och absolutism, som utgör stora hot mot alla teorier. Med en hjälpande hand från främst Wittgenstein och buddhismen skapades en modell som tycks kunna undvika extremerna. I det andra kapitlet visades det, med hjälp av olika färgteorier, hur man i en mer konkret filosofisk kontext kan dras in i spänningsfältet mellan nihilism och absolutism. Antingen är färgerna något eller inget. Med hjälp av projektivismen och kvietismen, visade det sig dock att man kan undvika valet mellan något och inget. Man kan helt enkelt avvisa hela frågan. Färg är varken ett absolut något eller ett absolut inget. De är inte heller ett både och eller ett antingen eller. Färgmetafysiken är helt enkelt inget man kan tala förnuftigt om. Det visade sig dessutom att denna konklusion är möjlig att nå, utan att man ger avkall på det kognitiva innehållet i färgpropositioner. Det har således givits grundläggande svar på grundläggande frågor omkring vad färger är och hur färgbegreppet ska förstås.

Dock är det så att en del ämnen har fått en ganska ytlig behandling, vilket lämnar öppningar för vidare frågor och kritik. Detta ska det förhoppningsvis rådas bot på i denna del. Naturligtvis kommer det fortfarande att finnas vissa frågetecken och vissa ämnen som kan behandlas mer detaljerat. Men det är inte möjligt att undgå detta när det är ett så pass stort och brett ämne som diskuteras. Det är dock min förhoppning att några av de största av läsarens frågetecken rätats ut efter läsningen av sista delen.

Efter att i de första delarna bland annat ha försökt klarlägga språkbrukarnas konceptualiseringar och den betydelse de har, är det i den-

na del tid till att se närmare på vad det är för sanningsbegrepp man kan operera med i en projektivistisk färgdiskurs. Det sades i det andra kapitlet att (SB) är tillräcklig för att ge färgdomar sanningsbetingelser. Det är naturligtvis en sanning med viss modifikation. Mer behöver sägas om vad (SB) rent faktiskt implicerar och även om en del sades om vad det vill säga för x att vara röd, återstår fortfarande en del frågetecken omkring vilken status detta kan ha. Hur förhåller det sig exempelvis till fakta och sakförhållanden?

Vad jag kommer att arbeta mig fram emot är en övergripande buddhistisk syn på sanning där man delar upp sanning i två delar; en konventionell sanning och en ultimativ sanning. Den konventionella sanningen inspireras främst av ett minimalistiskt sanningsbegrepp, medan den ultimativa sanningen får en mer ren buddhistisk tolkning. Förhållandet mellan dessa två sanningar utreds också.

Teorin om två sanningar

Detta avsnitt har en treledad struktur. I det första ledet presenteras den konventionella sanningen och hur den kan och bör förstås. Endast några generella riktlinjer ges här, eftersom en fullgod redogörelse skulle kräva en helt annan typ av text. Därefter presenteras den ultimativa sanningen och en redogörelse för hur den ska förstås. I det sista ledet sätts fokus på hur de två sanningarna ska sättas i relation till varandra, hur deras inbördes förhållande ska förstås.

Konventionell sanning

Traditionellt sett har frågan om sanning handlat om vad det är som gör en sann proposition⁷⁶ sann. Det svar som de flesta idag tar för givet är att det som gör att propositionen är sann är att den säger korresponderar med verkligheten. Diskussionen har den senaste tiden därför koncentrerats om hur man bäst formulerar denna korrespondens. Här varierar svaren mellan att vara minimalistiska, anti-realistiska och realistiska i olika grader. Att olika former av korrespondesteorier är de mest dominerande är inte så märkligt. Det verkar på något sätt självklart att en sann proposition är sann på grund av att den korresponde-

⁷⁶ Det är inte helt självklart att det just ska vara propositioner som är bärare av sanning. Men då det råder bred enighet om att propositioner är de bäst kvalificerade för jobbet och då denna diskussion är mindre relevant i sammanhanget, antas propositioner som varande bärare av sanning, utan vidare argumenterande.

rar med verkligheten. En proposition som representerar verkligheten så som den är, den är helt enkelt sann.

Vad det vill säga att vara verkligt och vilken form av representation eller korrespondens som krävs verkar däremot inte lika självklart. Det är primärt här diskussionen om sanning står idag. Diskussionen har efter hand blivit extremt komplex och tämligen förvirrande. Hela alltet kretsar omkring olika former av realism och anti-realism, men det finns en uppsjö av olika uppfattningar av realism och anti-realism och en mängd försök till mellanpositioner. Det har lett till ett allmänt kaos omkring diskussionen, där det ofta är svårt att se vad det egentligen är som diskuteras och vad det är folk egentligen är oeniga om. En överoptimistisk tolkning kunde vara att positionerna närmar sig varandra för att vi närmar oss Sanningen med stort S. En mer trolig tolkning är att det är kaos för att det saknas en enhetlig förklaring på vad som menas med realism och anti-realism.

Wrights minimalism and realismtest

Ett spännande försök på att reda upp den kaotiska realismdiskussionen och ge en förklaring på vad som kan menas med realism och anti-realism har gjorts av Crispin Wright i *Truth and Objectivity* (Wright 1992). Hans projekt går ut på att finna en minsta, ontologiskt neutral nämnare som man kan utgå från i realismdebatten. Därefter försöker han rita upp olika demarkationslinjer för vilken form av realism det är man diskuterar. Förutsatt att projektet är framgångsrikt, skapar det ett metafysiskt neutralt, minimalistiskt sanningsbegrepp med en pluralistisk överbyggnad som kan avgränsa och strukturera realismdiskussionen. Det är ett spännande projekt och tanken bakom det har jag stor sympati för. Om det lyckas har filosofin gjorts en stor tjänst. Jag kommer dock att argumentera för att det bara till viss del är lyckat och att det inte kan infånga olika metafysiska positioner. Trots det finns det en del att lära och en del inspiration att hämta i projektet och därför vill jag se på hur ett sådant projekt kan passa i förhållande till den teori omkring färger som presenterats i tidigare delar.

Teorier omkring sanning är något av det mest tekniskt komplicerade man kan finna inom filosofin. Det gäller Wrights teori också. Då jag i slutändan främst hämtar inspiration från den och eftersom jag sedan presenterar riktlinjerna för en mindre komplicerad teori, bespara jag mig själv och läsaren för en allt för detaljerad presentation av Wrights projekt. Det är det övergripande projektet som är det mest intressanta här.

Som den wittgensteinian han är, tar Wright utgångspunkt i de plattityder som styr vår förståelse av sanningspredikatet:

“The root idea, I suggest, is that we should not look for more of a truth predicate than its compliance with a certain set of very general, very intuitive principles – indeed, a set of *platitudes*: the platitudes, for instance,

that any truth-apt content has a significant negation which is likewise truth-apt;
that to be true is to correspond to the facts;

... If an interpretation of ‘true’ satisfies these platitudes, there is, for minimalism, no further, metaphysical question whether it captures a concept worth regarding as truth.” (Wright 1992, p. 34)

Det finns naturligtvis fler plattityder och Wright nämner en del av dem,⁷⁷ men dessa är några av de mest centrala och viktiga. Wright säger ungefär som Smith säger om sina plattityder i förhållande till färgdiskursen, att det kan hända att plattityderna inte är kompletta och att det kanske ska ändras eller bytas om på en del av dem. Men i utgångspunkten är det dessa som avgör om ett uttalande har sanningsvärde eller om det inte har det. Är uttalandet i överensstämmelse med plattityderna har det ett sanningsvärde.

De centrala plattityderna kan infångas i följande ekvivalens schema:

(E) Propositionen *P* är sann om och endast om *P*

Alla plausibla teorier om sanning accepterar detta schema för sanning.⁷⁸ Här kan man finna den gemensamma utgångspunkten i realismdebatten. (E) utgör således kärnan i Wrights minimalism. En instans av (E) kan vara ett uttalande om en röd Ferrari:

(F) Propositionen *Ferrarin är röd* är sann om och endast om Ferrarin är röd

⁷⁷ Se även Wright (Wright 1996, p. 864)

⁷⁸ Förutsatt att man accepterar propositioner som sanningsbärare. En mer minimal formulering kunde vara: “Det är sant att *P* om och endast om *P*.” En formulering som även filosofer med aversioner mot propositioner kan acceptera.

(F) säger varken något om Ferrarins eller om den röda färgens ontologiska status, annat än att de ska ha någon form av gemensam existens för att propositionen *Ferrarin är röd* ska vara sann. Så långt kan alla färgteoretiker vara eniga och således kan detta fungera som gemensam utgångspunkt i diskussionen omkring vad rödheten är för något.

Utifrån (E) kan man sedan fylla på med fler faktorer. Kriterierna för dessa är att de ska vara substantiella tillägg av realismrelevanta egenskaper, så att dessa kan fungera som demarkationslinjer i realismdebatten. Det ska således vara så att det finns möjlighet för positioner på båda sidor om demarkationslinjen. Wright föreslår fyra olika påbyggnader:

Verifikationstrascendens

Sanningsbetingelserna för den relevanta propositionen är potentiellt verifikationstrascendent. Det vill säga att det potentiellt inte är möjligt att ta reda på om propositionen är sann trots att den har sanningsbetingelser.

Responsoberoende

Det relevanta objektet eller den relevanta egenskapen existerar oberoende av om subjekt responderar på det. Det vill säga att det är där oberoende av våra kognitiva funktioner.

Kognitiv befallning

Om två deltagare i en diskurs är oeniga om en sanningsbetingad proposition, har minst en av dem fel.

Bred kosmologisk roll

Kan fakta i en diskurs fungera som förklaring på förhållanden av en annan typ, i en annan diskurs? Det betyder i så fall, att den spelar en stor roll i en kosmologisk förklaring, den är bredare eller mer grundläggande.

De olika demarkationslinjerna skapar en betydligt mer nyanserad realismdebatt. I stället för att ha två positioner, realism eller anti-realism, har man nu istället sex sannolika positioner (där är nio i allt, men tre av dem är osannolika) inom vilka det kan förekomma en realismdebatt, beroende på vilka kriterier de uppfyller. Uppfylls alla kriterier är diskursen fullt ut realistisk, uppfylls inga är den anti-realistisk. Ett förhållan-

devis okontroversiellt exempel på den sistnämnda är humor.⁷⁹ Om en vits är rolig eller inte rolig, tycks inte kunna vara verifikationstranscendent. Det tycks heller inte vara responsberoende. Den är rolig om man tycker att den är rolig. Samtidigt tycks jag kunna tycka att den är rolig och du tycka att den inte är det, utan att någon av oss tar fel. Den verkar dessutom inte spela någon speciellt stor kosmologisk roll. Det är svårare att finna okontroversiella exempel på fullt ut realistiska diskurser. Ett vanligt bud är matematikens regler.

Förutsatt att Wrights projekt är framgångsrikt, skall man nu kunna sätta in den projektivistiska färgteorin i schemat, för att se om det är en realistisk eller en anti-realistisk teori som presenterats, och således om färgerna är realistiska eller anti-realistiska.

Den minimalistiska utgångspunkten kan mycket väl både appliceras och accepteras. (E) är bara den generella formuleringen av (SB), som redan diskuterats och accepterats.

Propositioner om färger kan vidare vara verifikationstrascendent. Ett exempel kan vara propositioner om historiska sakförhållanden, såsom: *De sandaler Jesus hade på sig hela första veckan år 15 som han sedan brände, var röda* Om denna proposition är sann och Jesus sandaler verkligen var röda, kan man aldrig ta reda på, eftersom man inte kan resa i tiden och eftersom det inte finns bild- eller textbevis som, i det minsta, kunde göra propositionens eventuella sanning eller falskhet sannolik. Trots det råder det inte tvivel om att propositionen har ett sanningsvärde. Antingen hade han eller så hade han inte på sig röda sandaler på den angivna tidpunkten. Således har vi överlevt det första realismtestet. Färgdomar kan vara verifikationstrascendent.

Är färgerna responsberoende eller responsberoende? Svaret är att finna i plattityderna. Exempelvis är en av kärnplattityderna att *objekts färger är oberoende av om någon ser på objekten eller om de befinner sig i mörker*. Både användning, färgdiskurs och upplevelse säger en att så är fallet. Andra djupare liggande instanser kan man inte vända sig till, eftersom det är just de nämnda instanserna som avgör vad färger är i ett vardagssammanhang. Andra sammanhang kan inte avgöra detta. Färgerna beror därför inte på att någon responderar på dem. Således har vi överlevt det andra realismtestet.

Om Z säger att Ferrarin är röd och Y säger att den är grön, är det självklart så att, minst den ene av dem tar fel (sannolikt Y, då Ferraribilar som regel är röda). Plattityder såsom: objekts färger får oss typiskt till

⁷⁹ Dock inte helt okontroversiellt. Man kan exempelvis ifrågasätta om humor överhuvudtaget är en sanningslämpad diskurs.

att se dem som den färg de är, kombinerat med (E) hjälper dem att av-göra frågan.⁸⁰ Således har vi överlevt det tredje realismtestet.

Jag skulle inte vilja kalla den sista realismmarkören en *bred kosmologisk roll*, utan en *bred förklaringsmässig roll*. Det är det som är Wrights tanke. Att kalla det kosmologisk roll leder lätt tankarna mot mer metafysiska tolkningar än nödvändigt. Det gör det ännu lättare för grammatiken att tvinga sig på oss. Detta är dock detaljer i sammanhanget och det är inte ett felaktigt namn. Det är bara inte det mest lämpliga. Wrights eget exempel på något som har en bred kosmologisk roll är klippans våthet (Wright 1992, p. 197). Denna kan förklara att jag upplever, och därmed tror att klippan är våt, att ett litet (pre-lingvistiskt) barn intresserar sig för sin hand efter att ha rört klippan, att jag halkar och faller och att det växer lava på den. På liknande sätt kan man säga att Ferrarins rödhet kan förklara flera olika saker. Den kan förklara att jag upplever och därmed tror att den är röd, att en (pre-lingvistisk) tjur rusar mot den i blind raseri, att en person som vill ha en sportbil köper den, eftersom rödheten symboliserar att det är en sportig bil, att polisen lättare ser den när den susar förbi i trafiken, än om den hade varit svart eller vit etc. Allt detta kan förklaras av Ferrarins rödhet, trots att rödheten har givits en kvietistisk/projektivistisk tolkning. Plattityderna visar igen vägen. Således har vi överlevt det fjärde realismtestet.

Färger är alltså fullt ut realistiska, trots att de ges den tolkning som givits här. Det kan tyckas att Wrights realismtest därför är misslyckat. Det som skulle vara ett substantiellt realismtest blir reducerat till att vara ett praxisrelativt, språkspelsrelativt och konceptualiseringsrelativt realismtest. Men det gör det inte helt misslyckat, eftersom det fortfarande kan fungera som ett test på hur objektiva domar är i olika diskurser. Att färgdomar visat sig vara fullt ut objektiva, innebär inte att exempelvis domar omkring humor är lika objektiva. Vad det visar är dock att det inte längre är en metafysisk realism som diskuteras och testas, utan en praxisrelativ, diskursrelativ realism. Det är en realism som aldrig når utanför vår konceptualisering och den diskurs som uppstår i användningen. Således kan och bör man fortfarande hålla sig kvietistisk omkring färger och färgdomar på en metafysisk, absolut nivå och hålla sig på en diskursnivå. Där kan man således se att färgerna är fullt ut realistiska, samtidigt som man fortfarande kan ha en verklig realism/anti-realism debatt inom olika diskurser. Det enda som har fallit bort är en metafysisk tolkning av denna debatt.

⁸⁰ Undantag kan dock finnas i propositioner om fina skillnader i färgnyanser, där det exempelvis kan vara lika sant att x är blå som lila, om x har en blålila nyans. (Se också nedan om bivalensprincipen)

Wright diskuterar själv kvietismen som ett möjligt hot mot hela hans projekt. Han tar bland annat Kripkes Wittgenstein som exempel. Skulle det visa sig att Kripkes Wittgenstein har rätt i att det inte finns fakta om mening, vilket är konsekvensen av hans förståelse av regelföljeöverbvägandena, skulle det globaliseras med resultatet att det inte finns någon fakta om något:

“It is the merest truism that whether any sentence is true is a function, in part, of what it says. If there are no substantial facts about what sentences say, there are no substantial facts about whether or not they are true.” (Wright 1992, p. 211)

Enligt den syn på kvietismen som applicerats i denna text, är Kripkes Wittgenstein dock inte kvietist, utan nihilist. Han ska därför avvisas på den bakgrunden och utgör således inte ett direkt hot mot Wrights projekt. Wright själv menar dock att det finns något att lära av Kripkes Wittgenstein. Han pekar nämligen tydligt på sammanhanget mellan regelföljeöverbvägandena och den generella realismdebatten. Sanningen blir relativ till meningen i propositionen. Om det inte finns någon mening, kan propositionen inte heller ha ett sanningsvärde. Om meningen är relativ, exempelvis i förhållande till en praxis, blir sanningspredikaten relativa på samma sätt. På så vis tycks regelföljeöverbvägandena sätta en övre gräns för realismdebatten.

Detta är dock inte ett avvisande av realismdebatten, utan bara en begränsning av den. Det kan fortfarande vara fullt möjligt att föra en meningsfull debatt inom olika praxisfält och diskurser och mellan olika språkspel. En estetisk dom kan exempelvis fortfarande visa sig vara betydligt mindre objektiv än en matematisk dom. Det är dessvärre inte speciellt tydligt i *Truth and Objectivity*, hur Wright ställer sig till denna begränsning. I *Comrades against quietism* förtydligar han en aning:

“[T]he minimalism proposed in *Truth and Objectivity* is merely a combination of specific views about what qualifies a predicate as a truth predicate and about what suffices for a discourse to be truth-apt. It involves nothing generally deflationary about metaphysics in general or the realism debate in particular. The combination may, as far as it goes, be congenial to Quietism, but it is a major point of the argument of *Truth and Objectivity* that these views about truth and truth-aptitude do *not* imply Quietism and are, to the contrary, at the service of resistance to it.” (Wright 1998, p. 185)

Det verkar således som att Wright menar att kvietismen och begränsningen av realismtestet är möjlig, men inte trolig. Samtidigt verkar han mena att minimalismen och realismtestet stöttar motståndarna till kvietismen. Det är dock svårt att se hur de skulle göra det om kvietismen ges den form den har fått här, så att det är en metafysisk kvietism och inte en nihilism. Wright har olika argument mot anti-realistiska, expressionistiska teorier och fel-teorier. Och om dessa anses vara kvietistiska är det korrekt att minimalismen stöder ett kvietismmotstånd. Men den teori som presenteras här är inget av det ovan nämnda. Det är, enligt Wrights eget test, en fullt ut realistisk teori som dessutom förutsätter att propositioner korresponderar med fakta för att de ska vara sanna och som påstår att propositioner om färger ofta faktiskt är sanna. Det är följaktligen svårt att se hur Wright skulle ställa sig till denna teori.

För att uppsummera kan man således säga att Wrights projekt fortfarande kan utgöra ett reellt test i förhållande till realism och anti-realism. Men förutsatt att den givna tolkningen av regelföljeövervägandena är hållbar, sätts en övre gräns för testet. Det betyder att testet bara kan avgöra hur objektiva domar är i förhållande till en diskurs. Här kan det fortfarande vara skillnad på om sanningsbetingelserna för domarna är responsberoende, om de är verifikationstranscendenta, om de fyller en bred kosmologisk roll eller om det föreligger en kognitiv befallning. Eftersom meningen i propositionerna blir relativ till de gällande konventionerna i diskursen, blir den eventuella sanningen på samma vis relativ till konventionerna. Det är således en konventionell sanning som diskuteras.

Sanningen är dessutom konventionell på ett annat sätt. Som det visade sig i den presenterade färgteorin, är färgerna på diskursnivån, relativa till användning, plattityder och språkspel. Detta gör dem inte mindre reella, men det betyder att propositioner om färger inte bara har ett sanningspredikat som är relativt till propositionernas meningsinnehåll. Det betyder också att det som ska göra propositionerna sanna, faktumet, är relativt till den konventionella användningen av plattityder, språkspel etc. Om Ferraribilen är röd och om propositionen *Ferraribilen är röd* således är sann, avgörs av om Ferrarin är röd enligt det sätt vi rent faktiskt använder begreppen *röd* och *Ferrari*.

Enligt Wrights eget system är dessutom sanningspredikatet konventionellt på ytterligare ett sätt. Som nämnt ovan, menar Wright att man ska ta utgångspunkt i några generella och intuitiva plattityder omkring sanning. Plattityderna är också relativa till vår användning.

Således har vi att göra med ett sanningsbegrepp som är konventionellt på flera olika nivåer. Med utgångspunkt i det minimalistiska ekvi-

valensschemat kan man se att alla de tre grundläggande delarna är relativa till en användning.

(E) Propositionen P är sann om och endast om P

Propositionen P är som nämnt relativ till propositionens meningsinnehåll och här sätter regelföljeövervägandena den övre gränsen för hur stabilt och objektivt innehållet kan vara. När det gäller det behandlade området, färgerna, kan man vidare se att P , faktumet, är relativt till användningen, på det sätt som visade sig i de tidigare delarna i denna text. Om det enligt användningen är korrekt att säga x är röd och de plattityder som är del i ett maximalt konsistent nätverk säger en att x är röd, så är x röd. Sanningspredikatet blir naturligtvis relativt till både faktumet och meningsinnehållet, eftersom det är propositionen som det ska klistras på och eftersom det är faktumet som ska rättfärdiggöra påklistrandet. Samtidigt blir det alltså, enligt Wrights eget system, relativt till de plattityder som styr det. Dessa är också relativa till användningen.

Trots detta tycks vi ha ett både fungerande och användbart sanningsbegrepp, med ett substantiellt sanningspredikat. Det visar att man fortfarande kan urskilja en realism/anti-realism-debatt. Man kan fortfarande ha mer eller mindre objektiva domar som har sanningsvärde. Vi har fortfarande en metafysiskt neutral utgångspunkt i (E) och även om (E) är relativt till plattityder och användning, är det uppenbarligen så att plattityderna är så generella och grundläggande att (E) kan fungera som utgångspunkt för alla sanningslämpade diskurser. Alla tycks eniga om (E) i utgångspunkten.⁸¹

Det enda denna genomgång verkligen tycks visa är att den övre gränsen för all diskussion omkring sanning går vid vår användning. Man tycks aldrig kunna sätta sig utanför den och varken sanningspredikatet eller propositionerna kan överskrida den. Faktum, när det gäller färger, som blivit behandlade här, kan heller inte sättas utanför användningen. Sanning är därför konventionell, eftersom den på flera olika sätt styrs av de konventioner som uppstår i och med vår användning. Således kan man säga som i inledningscitaten till denna del, att sanning inte kan existera utan någon som konceptualiserar situationer och utan ett språk som används för att uttrycka de konceptualiserade situationerna.

81 Även om bland andra deflationisterna vill ge ekvivalensschemat en ännu mer minimal läsning, än vad Wright ger den. Jag vill inte gå in på detta här, utan nöja mig med en hänvisning till Wrights argument mot att detta skulle vara en hållbar läsning. (Se Wright 1992, främst kapitel 1)

Omedelbart kan det verka vara hårt att smälta. Samtidigt visar det sig att vi inte har förlorat speciellt mycket på denna insikt. Man kan fortfarande tala om sant och falskt. Det kan fortfarande finnas olika grader av realism i diskurser. Sanningspredikatet är fortfarande substantiellt och (E) som alla är eniga om är fortfarande bevarat. Sanningsbetingelserna kan fortfarande vara verifikationstrascendenta etc.

Det enda som visat sig omöjligt är metafysiska spekulationer som överskrider den mänskliga konceptualiseringen och användningen. På så sätt liknar projektet Immanuel Kants övergripande projekt med att finna gränserna för förnuftet, men istället för förnuft söks gränserna för språket och konceptualiseringen och gränserna för dessa går vid några grundläggande drag vid människans beteende, hennes livsformer och hennes sätt att uppfatta världen och navigera i den. Detta kan inte överskridas utan att man förs ut i extremerna. Det kan bara antingen accepteras utan grund eller i slutändan avvisas som varande tomt.

Ultimativ sanning

Vad som gjorts i ovanstående stycke är ett försök på att även föra sanningspredikatet och sanningsbegreppet tillbaka från dess metafysiska till dess vardagsanvändning. Om det är lyckat, står vi med ett sanningsbegrepp som är konventionellt och beroende av oss, vår konceptualisering och vår användning. Det verkar inte hindra att man kan ha en genuin debatt omkring sanningspredikatet och omkring sanningar om färgerna.

Vad jag vill argumentera för i detta avsnitt är att det konventionella sanningsbegreppet, med dess minimalistiska utgångspunkt, ultimativt inte kan ges en förnuftig förklaring. Det är fortfarande nyttigt och användbart i olika diskurser, men det leder till absurda konsekvenser och hindrar en från att se världen så som den verkligen är. Den konventionella sanningen är likt vardagsspråket precis som den skall vara, utifrån ett diskursperspektiv. Det betyder inte att det inte är fel på den, för det är det, sett från en ultimativ synvinkel. Dessutom leder det en in i de metafysiska spekulationerna som för en ut i absolutism och nihilism, vilket ger anledning till att det ska avvisas.

Minimalism och korrespondens

Jag utgår från (E) som är kärnan i minimalismen och visar först hur minimalismen som i övrigt anses vara en neutral teori är en korrespondensteori, även om korrespondensen ges en minimalistisk läsning. Det

framgår att just korrespondensplattityden inte är en speciellt neutral plattityd och att den ultimativt inte kan ges en förnuftig förklaring.

För mindre minimala korrespondensteorier är det inte tillräckligt att predikatet uppfyller plattityderna, men eftersom det är nödvändiga kriterier, även för mindre minimala teorier, kan jag med utgångspunkt i (E), låta minimalismen representera alla korrespondensteorier.

Alla korrespondensteorier har ett gemensamt problem som måste lösas, nämligen vilken form av korrespondens som krävs för att propositionen ska vara sann. Det omedelbara minimalistiska svaret är att *P* ska korrespondera med *P*, men det är mer en omformulering av frågan än ett svar. Det ökar inte förståelsen. Inget har sagts om vad korrespondensen består i. Dessutom måste man veta vad *P* är för att svara på vad korrespondensen kan vara. Det typiska svaret till det sistnämnda problemet är naturligtvis att *P* är ett faktum. Så långt är alla för mig kända korrespondensteoretiker, inklusive Wright, eniga. Vi kan därför anta att *P* är ett faktum och fortfarande låta den presenterade teorin representera alla korrespondensteorier.

Men har vi kommit vidare? Nej, något upplysande måste också sägas om vad ett faktum är och vilken relation det har till den sanna propositionen. Det mest minimala svaret till detta har bland andra William Alston (Alston 1996) framfört. För att veta vad sanning som begrepp är och hur det fungerar menar han inte att vi behöver svara på vad ett faktum är. Det är tillräckligt att veta dess innehåll och dess relation till den sanna propositionen. Innehållet är *P* och relationen till propositionen är att innehållet är identiskt med innehållet i den sanna propositionen. En blygsam sanningsteori kan, enligt Alston, nöja sig med det svaret.

Det är i och för sig sant. Men det är så blygsamt att det tenderar till att vara ointressant. Det lämnar allt för många frågor obesvarade och mycket riktigt menar Alston också att man kan utläsa ett betydligt mindre minimalt svar ur det minimala svaret, som besvarar fler frågor. Ur (E) kan man nämligen inte bara utläsa att *P* på båda sidor har identiskt propositionellt innehåll. Man kan också utläsa att det är faktumet som gör propositionen sann. Det är alltså tal om att propositionen och faktumet står i en specifik relation, nämligen den att propositionen är bärare av sanning, medan faktumet skapar sanningen. Med andra ord är propositionen sann på grund av att den korresponderar med ett faktum. Dessutom kan man utläsa att faktumet måste vara oberoende av propositionen (med undantag för självrefererande propositioner). Propositionen är bokstavligt talat ett förslag till vad som är fallet, faktumet är det som är fallet och detta kan bara undantagsvis vara beroende av förslaget. Betydligt mer har nu sagts om vad det är för en relation mel-

lan P och P och vad P är. P är inte bara ett faktum, det är det som är fallet och det är det som gör propositionen sann.

Det har dock fortfarande inte sagts mycket om vad det vill säga att vara ett faktum. Ett faktum är oberoende av propositionen och det är det som är fallet blev det sagt. Men vad betyder det att något är fallet? Minimalister som Wright och Alston vill gärna undvika att svara på den frågan. Medan Alston vill hålla sanningsbegreppet minimalistiskt, så vill Wright, som nämnt ovan, behålla den minimalistiska kärnan för att sedan låta det vara upp till olika diskurser att bygga på allt efter behov. Han vill, via den minimalistiska kärnan, öppna upp för en pluralistisk realismdebatt för att samtidigt städa upp i den.⁸² Dessa hållningar berörs bara indirekt i återstående del av avsnittet. Jag vill istället fokusera på vad som redan är sagt om (E) av minimalisten, eftersom det redan i denna minimala formulering uppstår problem som tycks väldigt svår-lösta, så länge man håller fast i en korrespondensteori.

Faktumet är alltså oberoende av propositionen och det är det som gör propositionen sann. Vilken ontologisk status faktumet har vill minimalisten i utgångspunkten undgå att svara på, men bara från det redan sagda kan man räkna ut att faktumet är det som är fallet och att det som är fallet är något annat än propositionen. Det måste ha en extra-propositionell egenskap, en egenskap som propositionen saknar. Och det är den egenskapen som propositionen refererar till. Det har också sagts att innehållet i propositionen och i faktumet ska vara identiskt. Innehållet i P ska vara samma på båda sidor av (E). Det vill säga att faktumet måste ha en propositionell struktur, utan att för den sakens skull vara en proposition. Skillnaden måste finnas någon annanstans. Det enda stället den tycks kunna finnas är i ontologin. Eftersom innehållet är identiskt och faktumet och propositionen trots det inte är identiska, måste faktumet ha en annan ontologisk status. Det tycks dock inte omedelbart utgöra ett problem för minimalisten. Det betyder bara att propositionen har den status att vara ett förslag till vad som är fallet medan faktumet är hur saker och ting förhåller sig. Men i och med att det är sagt har minimalisten målat upp sig i ett hörn. Vi har nämligen fortfarande inte fått svar på vad det är för en korrespondens propositionen ska ha med faktumet, annat än att de ska ha identisk propositionell struktur.

82 Denna pluralism får inte blandas samman med teorin om två sanningar. Pluralismen är en realismpluralism, inte en sanningspluralism, även om Wright ibland själv, av oförklarlig anledning, kallar det en sanningspluralism. Sanningspredikatet är, som Wright själv skriver flera ställen, uttömt i och med (E), och är således inte pluralistiskt. Jag argumenterar för att pluralismen och (E) kan och bör inkorporeras i den konventionella av de två sanningarna i teorin om två sanningar. Men de ska alltså inte blandas samman.

Vilken form av ontologisk status faktumet ska ha för att faktumet ska göra propositionen sann och hur faktumet kan ha en propositionell struktur har det inte sagts något om. Det är inte nog att säga att korrespondensen bara behöver bestå i att det propositionella innehållet är identiskt. Den identiteten är en nödvändig förutsättning. Om den också var tillräcklig, skulle propositionen själv kunna fungera som faktum, vilket skulle förvandla minimalismen till en identitetsteori om sanning.⁸³ Det måste vara något i den extra-propositionella egenskapen i faktumet som gör propositionen sann. Valet för minimalisten är att förbli blygsam och inte säga något i förhållande till korrespondensen och faktumets ontologiska status, vilket självklart är möjligt, men inte speciellt tillfredsställande i längden.

Annars kan han/hon försöka säga något om vad det är för en korrespondens som det är frågan om. Problemet blir att förklara hur två saker med olika ontologisk status kan korrespondera med varandra. Det är ett klassiskt filosofiskt problem. Det enda möjliga sättet att undvika det klassiska problemet tycks vara att säga att korrespondensen bara behöver vara en likhet. Följdfrågan kommer obehagligt snabbt: Hur lika ska propositionen och faktumet vara för att propositionen ska vara sann? Det är som sagt inte tillräckligt att de har samma propositionella struktur. Ett mer substantiellt svar måste ges. Gör man ett försök på att besvara den frågan tycks man ställas i ett vägsکیل. Antingen måste man försöka finna en essentiell egenskap i faktumet som absolut avgör om likheten är tillräckligt stor till att propositionen är sann. På bakgrund av den förda diskussionen omkring färger, verkar dock en sådan eftersökning leda en in i absolutismen. Essensen verkar inte vara till att finna någonstans och tror man sig ha funnit den, får man problem med begrundan. Dessutom verkar det som att en proposition aldrig skulle kunna vara helt sann, även om det antogs att det fanns en sådan egenskap. Likheten hade inte varit total, eftersom propositionen inte kan sägas vara i besittande av den essentiella egenskapen och därför tycks sanningen inte heller kunna vara total.

83 Det vill säga en teori om att sanna propositioner och faktum i själva verket är identiska. Identitetsteorin verkar dock inte vara en framkomlig väg, dels för att det strider mot både grundläggande intuitioner och vardagsspråk och dels för att det blir problematiskt att ge en förklaring till vad falska propositioner har för status. Men kanske främst för att identitetsteoretikern inte kan ge en tillfredsställande förklaring på hur faktum kan vara delar i orsakssammanhang, vilket i sig själv verkar vara ett faktum, om de är identiska med sanna propositioner. Dessutom måste man, i en identitetsteori, antingen acceptera att faktum nödvändigtvis är beroende av agenter som framför propositioner eller att propositioner kan existera utan sådana agenter. Båda alternativen verkar omedelbart problematiska. (Se bland annat Dodd (Dodd 2000) och Hornsby (Hornsby 1997) för argument för och Candlish (Candlish 1999) för argument emot en identitetsteori.)

Alternativt kan man ge upp essenstänkandet i detta sammanhang och accepterar att propositioner kan korrespondera mer eller mindre till faktum. Det betyder i så fall att propositioner kan vara mer eller mindre sanna. Det kan finnas grader av sanning beroende på hur stor likheten är. Den omedelbara konsekvensen av detta är att man får ge upp bivalensprincipen. En sanningspredikatslämpad proposition behöver då inte vara antingen sann eller falsk. Den kan vara ganska sann, halvt falsk etc. Det tycks dock inte omedelbart utgöra en katastrof. Trots att bivalensprincipen backas upp av den klassiska logiken och av starka intuitioner, har den de senaste åren ifrågasatts mer och mer. Ett växande antal filosofer anser att det är en alltför kategorisk princip och man har, exempelvis inom såkallad Fuzzy logik, utarbetat modeller för hur en gradböjd sanning kan se ut. För att denna väg ska vara framkomlig krävs det dock att man ger ett hållbart försvar för gradböjd likhet och sanning. Det är också önskvärt att man ger en förklaring på varför vi har så starka intuitioner omkring bivalensprincipen. Framför allt återstår fortfarande frågan vad det är, förutom likheten i propositionell struktur, som gör att propositionen korresponderar med faktumet. Även om man accepterar att det är tillräckligt med en likhet som kan variera i grader, måste det fortfarande sägas något om vad det är i faktumet som gör propositionen sann och svaret måste vara mer substantiellt än att det är en likhet i propositionell struktur.

Denna korta argumentation ger naturligtvis inte tillräcklig grund för en avvisning av olika former av korrespondensteorier. Den är dock tillräcklig för att göra det intressant att se på om det är möjligt att formulera en plausibel sanningsteori som kan undvika problemen. En sådan tror jag kan finnas i teorin om två sanningar. Den har dessutom den fördelen att den till dels är en korrespondensteori och att denna del kan leva upp till våra intuitioner.

Innan vi ska se närmare på teorin om två sanningar finns ett problem kvar i förbindelse med de vanligare korrespondensteorierna som ska behandlas, nämligen hur faktumet kan ha en propositionell struktur. Om vi nu antar att korrespondenstetikern lyckas lösa ovanstående problem och kan förklara korrespondensen mellan den sanna propositionen och faktumet, återstår fortfarande problemet med den propositionella strukturen.

Så långt har det sagts att ett faktum är hur saker och ting förhåller sig. Ett faktum är således ett sakförhållande. Det finns främst två anledningar till att välja just sakförhållande som faktum. Den första är som nämnt, att faktumet måste ha en propositionell struktur, då innehållet ska vara identiskt med innehållet i propositionen. Strukturen måste vara i still med a är F eller aRb . Utskrivet betyder det exempelvis: *Ferra-*

rin (a) är röd (F) eller Ferrarin (a) är parkerad på (R (relation)) gatan (b). Den andra anledningen bygger på föreställningen om att varje sanning måste ha något som gör den sann. Det enda som tycks kunna fylla den funktionen är ett sakförhållande. *a* eller *F* kan exempelvis inte göra propositionen sann, eftersom de saknar propositionell struktur. Det kan inte heller vara *a* och *F* som gör propositionen sann, dels på grund av nyss nämnda anledning och dels på grund av att man kan föreställa sig en värld som har *a* och *F*, men där inte *a* är *F*. Det måste alltså vara sakförhållandet *a* är *F*, som gör propositionen sann. Med andra ord kan de enskilda delarna inte göra jobbet. Det är delarna förenade i en helhet som kan göra det. Därmed inte sagt något om vilken ontologisk status sakförhållandena har, förutom att de är förhållanden som har en sådan status att de kan göra propositioner sanna eller falska. Problemet som jag vill visa är att sakförhållanden inte rationellt kan förklaras. Om det är fallet, visar det sig också att (E) inte rationellt kan förklaras. Om det som ska rättfärdiggöra tillskrivandet av sanningspredikat till propositionen, det vill säga faktumet, inte rationellt kan förklaras så kan tillskrivandet av sanningspredikat heller inte rationellt förklaras.

För att ta det från början, visar alltså sakförhållandet hur faktum kan ha den nödvändiga propositionella strukturen. Det löser naturligtvis inte problemet, utan förflyttar det bara från faktum till sakförhållande. Vad man måste göra är att förklara relationen mellan de olika delarna i sakförhållandet.

För att ta exemplet med Ferrarin, består detta förhållande av en Ferrari och en gata. Relationen mellan dessa är att bilen är parkerad på gatan. Detta hjälper dock inte, eftersom det inte är denna relation som ska förklaras. Relationen förekommer nämligen som en egen del i helheten. Kom ihåg aRb. Det är relationen mellan alla dessa tre komponenter som ska förklaras. Relationen ska dessutom vara så stark att en enhet uppstår. Att tillföra ytterligare en komponent som, så att säga, klistrar ihop de andra hjälper inte, eftersom en oändlig regress då hotar. Denna komponent måste nämligen också själv klistras ihop med de andra komponenterna och till detta behövs en ny komponent om inte det ursprungliga problemet ska uppstå igen. Så kan man sedan hålla på att lägga till nya komponenter ad infinitum. Det är ingen hållbar lösning. Dessutom kan man fråga sig vilken status delarna, typiskt objektet och egenskapen, har innan de sätts samman i en helhet. Detta kan göras på ungefär samma sätt som subjektets och predikatets status i språket tidigare ifrågasattes. Vilken status har exempelvis Ferrarin innan den sätts samman med egenskapen att vara röd eller egenskapen av att vara parkerad på gatan. Är den identisk med egenskapen ger det inte mening att tala om olika delar. Men det gör vi och det att

ett objekt kan byta egenskaper och ändå bestå visar, åtminstone prima facie, att det ger mening att tala om olika delar. Ferrarin är exempelvis samma Ferrari var den än är parkerad och även om den blir omlackerad. Dens egenskaper har till dels förändrat, men det är fortfarande samma Ferrari.

Om nu Ferrarin och dess egenskaper är olika kan man fråga sig vilken status Ferrarin har oberoende av sina egenskaper. Har den redan andra egenskaper? Om den inte har det verkar den vara ett otillgängligt 'ding an sich' som man, omedelbart, inte tycks ha någon anledning till att acceptera.⁸⁴ Om den har andra egenskaper kan man fråga sig vilken relation dessa har till Ferrarin och vilken status Ferrarin har utan dessa egenskaper. Man är således tillbaka där man började.

Ett annat sätt att förklara relationen på är att vända på kakan och hävda att det inte är delarna som ska förenas så att en helhet uppstår. Helheten kommer nämligen först. Det vill säga att världen inte består av objekt och egenskaper som annars är ett vanligt antagande. Den innehåller istället sakförhållanden. Problemet med detta lösningsförslag är att det är svårt att helt se vad det egentligen är det ska lösa. Vare sig delarna eller helheten kommer först, har vi delar och helhet och förhållandet mellan dessa har fortfarande inte förklarats. Förslaget löser således inga av problemen.⁸⁵

Det tycks alltså inte möjligt att förklara förhållandet mellan delarna och helheten i sakförhållandet. Det bör också poängteras att dessa problem uppstår, trots att vi har begränsat oss till minimalismen och presenterat en metafysiskt och ontologiskt neutral teori. Det har inte antagits mer än vad som redan ligger i (E).

Därmed inte sagt att den minimalistiska korrespondensteorin ska ges upp bara för det. Korrespondensteoretikern kan fortfarande hävda att, även om det just nu inte finns någon bra förklaring, så fyller trots allt sakförhållandena en viktig roll. Det är bara de som kan göra propositioner sanna och därför bör vi anta deras existens även om det inte kan förklaras till fullo.

Jag håller till stor del med korrespondensteoretikern. Sakförhållandena fyller en viktig roll i och med att det gör propositionerna sanna och det bör därför bevaras. Men man måste fråga sig hur viktigt det är och framför allt varför det är viktigt att bevara sanna propositioner. Här

84 De gångjärn som tidigare diskuterats kunde kanske komma på tal här. Men som nämnt tycks dessa inte hjälpa en i längden.

85 Jag har till stor del hämtat kritiken av sakförhållandets propositionella struktur från Julian Dodd. (se Dodd 1999 & Dodd 2000). Men det är kritikpunkter som ofta har framförts av i övrigt vitt skilda filosofer.

måste man, som föreslaget i denna dels inledningscitrat, söka svaret i sinnena på dem som konceptualiserar och använder sanningsbegreppet. Svaret på frågan besvarar dessutom i vilken mån sakförhållandet och det minimalistiska sanningsbegreppet ska bevaras överhuvudtaget.

Innan frågan besvaras kan det vara en god idé att uppsumma vad vi har att arbeta med. Förutsatt att det som sagts håller, visar det sig att en färgdiskurs kan vara sanningslämpad trots att den ges en projektivistisk läsning. Propositioner om färger har ett kognitivt innehåll och kan vara sanna eller falska. Sanningarna och falskheterna är relativa till den bestämda diskursen och dens konventionella bas.

Detta skapar inte omedelbart några problem. På en vardagsnivå kan vi tala om sanna och falska färgdomar och dessa är verkligen sanna eller falska. Då bivalensprincipen inte tycks hålla kan man inte alltid komma fram till om en proposition är fullständigt sann eller falsk, men vår användning av färgdiskursen är så homogeniserad och de konventioner som växt fram på bakgrund av användningen är så allmänt accepterade att det nästan alltid går att avgöra om domen är sann eller falsk.

Denna sanningslämpade diskurs ger oss stora praktiska fördelar när vi ska orientera oss i världen och i sociala sammanhang. Att diskursen är sanningslämpad gör exempelvis att information smidigt kan överföras, att konflikter kan lösas och att avvikare från diskursen kan rättas in. Därför är det viktigt att bevara sakförhållanden som kan göra propositioner sanna, trots att dessa i sista änden inte rationellt kan förklaras. Det är alltså av praktiska, sociala och psykologiska anledningar som de ska bevaras, inte av filosofiska, metafysiska anledningar. Sakförhållandena kan således jämföras med exempelvis vagnen och jaget i Nagasenans diskussion med Kung Milinda. Konklusionen där, är att *jag* och *vagn* bara är ett sätt att räkna, bestämma, benämna, beteckna, utpeka och sätta namn på av praktiska grunder. Absolut sett, ger det varken mening att tala om jaget eller om vagnen. De existerar bara relativt till benämningarna. Detsamma gäller sakförhållandena. De är praktiska bestämningar och benämningar på situationer som absolut sett inte ens kan diskuteras förnuftigt.

Med hänsyn till avsaknaden på rationella förklaringar kan man säga som Michael Smith säger om färgplattityderna. Uppstår besvärande inkonsekvenser ger man inte upp plattityderna, eftersom detta skulle innebära att man helt gav upp tal om sanning. Istället försöker man lösa inkonsekvenserna när dessa blir för obekväma och således behålla diskursen som trots allt är till stor nytta.

Ultimativ sanning

Det problematiska visar sig främst vara att ge sakförhållandena en förnuftig förklaring och att förklara vad det är för korrespondens mellan sanna propositioner och fakta. Dessa problem hänger samman och föds ur samma missuppfattning om förhållandet mellan språket och världen, nämligen den att språket på något vis ska avspegla en värld som är existerande helt oberoende av oss. Det leder oundvikligen till problem, då världen oberoende av oss inte kan nås, utan att man på förhand delar upp den i olika propositionella strukturer, det vill säga i sakförhållanden. Det är en anledning till att språket ultimativt aldrig kan nå ut till denna värld. Det är vi som påför världen sakförhållandena genom att begreppsliggöra den och dela in den i olika saker, egenskaper och relationer. Dessa är konventionellt baserade, så som det visar sig i fallet med färger. De kan därför bara ha en konventionell existens och korrespondera med konventionella propositioner. Både propositionerna och sakförhållandena är föränderliga och relativa i förhållande till den användning vi gör av dem, det vill säga i förhållande till vilken mening språket ges och vilken användning vi ger sakförhållandena. Sanningsbegreppet är, som nämnt ovan, också föränderligt, relativt till en praxis och konventionellt. Därför existerar bara konventionella, relativa sanningar. Det är när man försöker transcendera begreppsliggörandet och språket och på så sätt transcendera sig själv som problemen uppstår. Man söker då de absoluta, oföränderliga sanningarna. Dessa går inte att finna någonstans. Det finns inget absolut koherent system av sanningar och det finns ingen absolut konsistent förklaring på sakförhållandena. Dessa är relativa och därmed tomma på absolut innehåll och i och med relativiteten kan förklaringarna bara vara mer eller mindre konsistenta och mer eller mindre bra. Hur bra de är avgörs av hur bra de fungerar i förhållande till de mål man vill uppnå, det vill säga vad man vill använda sanningar och sakförhållanden till. Det är således rent pragmatiska mått som avgör deras duglighet.

Trots det tycks man inte kunna låta bli att söka absoluta sanningar. Sökandet för en in i dualismen mellan absolutism och nihilism. Bote-medlet mot sökandet är den kritiska analysen av de begrepp och den grammatik som försöker tvinga sig på en hela tiden. Den kritiska analysen har grundläggande två delar. Den första är att visa hur alla teorier och positioner innehåller inkonsekvenser som till sist gör dem absurda, vilket från ett ultimativt perspektiv ger anledning till ett avvisande av alla teorier och positioner. Här är det konventionellt baserade språket ett effektivt verktyg. Den andra delen är ett beskrivande av det som blir kvar, det ultimativa, och detta kan bara ges i negativa termer. *Neti, neti*-förklaringar är allt som kan ges, det vill säga ett evigt pekande på

allt det inte är, följt av orden, det är inte det, inte heller det, etc. Något positivt kan inte sägas, eftersom det ultimativa är upphörandet av begreppsliggörandet.

Sanningen om det som blir kvar efter avvisandet av alla teorier och positioner är den ultimativa sanningen. Det är en sanning om att teorier, positioner, sakförhållanden, begrepp, färger, allt är tomt. Det är tömt för inherent innehåll och har enbart en konventionell existens. Den konventionella existensen är full av inkonsekvenser och leder en in i sökandet efter det absoluta. Av dessa anledningar ska det ultimativt avvisas. Kvar blir tomheten och således är den ultimativa sanningen att allt är tomt.

Tomheten ska inte förstås som ett deskriptivt begrepp som beskriver närvaron eller frånvaron av något. Det ska mer förstås som ett soteriologiskt verktyg som kan användas till att vända handen, det vill säga ett sätt att uppnå befrielse från de metafysiska spektionerna.⁸⁶ I och med att man tömmer sig själv på metafysik, befria man sig från begreppens järnhårda grepp om en själv och ens uppfattning av världen.

Det är lätt att blanda ihop tomheten med en nihilism. Gör man det missuppfattar man vad tomheten är och hur den ska förstås. Först och främst är det som nämnt inte ett beskrivande begrepp. De som förstår det som en nihilism gör ofta just det felet. När man kommit fram till att allt är tomt, konkluderar man därför att inget verkligen existerar, därmed når man en nihilism. Men som det visats uppreparande gånger, ska även nihilismen avvisas. Den är lika tom som allt annat. Tomheten blir bara beskrivande om man inte genomför analysen fullt ut. När analysen är fullföljd finns det helt enkelt inget kvar att beskriva. Därmed har man nått fram till kvietismen och kan konkludera med det ledsagande Wittgensteincitatet:

“It is not a something, but not a nothing either! The conclusion was only that a nothing would serve just as well as a something about which nothing could be said.” (Wittgenstein 1953, § 304)

Den ultimativa sanningen skall naturligtvis också granskas utifrån den kritiska analysen. Då den också är en position är den också tömd på inherent innehåll. Tomhetens natur är således tomhet. Den har dessutom ingen konventionell existens, vilket ger anledning till att avvisa den på alla nivåer. Den ultimativa sanningen ska således också avvisas.

86 “Conventional reality serves as the technique, and the ultimate reality is the result of that technique. Who does not understand the differentiation between them gets involved in false paths, under the influence of wrong notions.” (Tsong Khapa i Thurman (Thurman 1982, p. 171))

Det betyder att den tredje sanningen om lidandet, sanningen om lidandets upphörande, vars status diskuterats i den första delen och om vilken det råder oenighet om inom buddhismen, är en konventionell sanning.⁸⁷ Chandra:

“Phenomena’s lack of true nature
Is called ‘emptiness’ by the learned ones.
This emptiness is also asserted to be empty
Of an emptiness having an essential makeup.

The emptiness of what is called ‘emptiness’
Is asserted to be the emptiness of emptiness.
It was taught to counteract the clinging of beings
With an inclination to think of emptiness as an entity.”
(Goldfield et.al. 2005, p. 467)

Till skillnad från andra positioner, stärker avisandet positionen. Det kan tyckas paradoxalt, vilket det också är till viss del. Det gör det inte mindre sant. Om en positions doktrin är att allt är tomt, måste rimligtvis doktrinen egen tomhet stärka den samtidigt som den avvisar sig själv.

Många har svårt att acceptera att det skulle stärka positionen att den avvisar sig själv och det har genom buddhismens historia gett andra buddhistiska och icke-buddhistiska skolor anledning till att angripa positionen. Här är angreppet formulerat av en tänkt motståndare till mKhas grub rje:

“If the essence of all things
Did not exist in them all,
Your own words too would be essenceless
So that they could not repudiate essence.”
(mKhas grub rje *The great digest* i Cabezón 1992, p. 262)

87 Oenigheten kan förklaras med att det är lätt att missförstå många buddhistiska filosofer, eftersom de argumenterar olika beroende på vilket stadium de befinner sig på i den kritiska analysen. Nagarjuna skriver exempelvis: “Those who deny emptiness, which is dependent origination, undermine all of the mundane conventions.” (Tsong Khapa 2006, p. 510) Det kan låta som att man inte ska avvisa tomheten. Men det Nagarjuna menar är att tomheten inte ska förnekas till fördel för essentiell existens. När tomheten i sig diskuteras skriver han: “If there were even the slightest bit nonempty, emptiness itself would be the slightest bit existent. But when not there is not even the slightest nonempty thing, how could emptiness exist?” vilket Tsong Khapa kommenterar med “[T]he reificationist maintains that both emptiness and its basis are truly existent. The madhyamika, on the other hand, says that since the basis is not truly existent, emptiness is not truly existent either.” (Tsong Khapa 2006, p. 297)

Angreppet påminner på många sätt om många västerländska realisternas och absolutisters angrepp på skepticismen. I korta drag svarar han skeptikern med att skeptikerns egen position faller för de skeptiska argumenten mot absolutisten och därför kan han avvisa skeptikerns argument som ohållbara eller om inte annat som irrelevanta. Detta anser jag vara ett åtminstone till dels lyckat argument mot en skepticism som inte är fullt ut genomförd. Om man hänger kvar i dualistiskt tänkande kan ett avvisande av absolutismen endast resultera i en nihilism, vilket är en minst lika ohållbar position. Därför bör man inte lägga allt för stor vikt vid skeptiska argument som inte är fullt ut genomförda. Men mot en genomförd skepticism som resulterar i alltings tomhet verkar kritiken ihållig. mKhas grub rje svarar själv på kritiken på följande vis:

“If one interprets the passage that states, ‘Because there is nothing to be refuted, I refute nothing,’ to mean that ‘inherent existence is not refuted because there is no inherent existence,’ this becomes an instance of a contradictory pervasion. Hence, the meaning is this. The refuting agent does not exist by virtue of its own characteristic because there is not the slightest bit of inherent existence in what is to be refuted, the reified entity. In our own system we *do* believe that both what is to be refuted and what does the refuting are false and illusory things.”

(mKhas grub rje *The great digest* i Cabezón 1992, p. 263 - 264)

Det ska tilläggas att mKhas grub rje här inte påstår att *allt* alltid är falskt och illusoriskt. Det konventionella existerar och är verkligt, *sett från ett konventionellt perspektiv*. Det är endast när man ser det ur ett absolut, metafysiskt perspektiv, vilket är implicit i citatet, som det blir falskt och illusoriskt.

Det är viktigt att verkligen poängtera den grundläggande skillnaden som föreligger mellan en teori om alltings tomhet och andra teorier. Ett absolutistiskt argument som faller tillbaka på absolutismen själv och avvisar den, kan exempelvis aldrig styrka teorin, men så är alltså fallet med en teori om alltings tomhet. Teorins och tomhetens egen tomhet understryker bara hela poängen med teorin och tomheten.

Relationen mellan ultimativ och konventionell sanning

Propositioner som exempelvis *Ferrarin är röd* kan alltså vara sanna, även om både sanningen, Ferrarin och rödheten är relativa till den konventionella användningen och således endast konventionellt sanna.

Det är bara när man ser konventionella sanningar ur ett ultimativt perspektiv som man inser att de är tomma, tömda för absolut innehåll. Detta gör dem inte mindre sanna eller mindre användbara. De kan på en mängd olika sätt hjälpa oss att orientera oss i världen, leva ut våra liv och uppnå de mål vi sätter upp. Eftersom de både är sanna och användbara ur ett konventionellt perspektiv är det onödigt att analysera dem för att söka efter metafysiska grunder. Det är dessutom hopplöst eftersom resultatet av en sådan undersökning bara kan bli det som Chandra sammanfattar i följande citat:

“One should not analyze the nominal truths of the world to see whether they are produced from self or other and so forth, because when things such as form and feelings are subjected to such analysis, they are not found to exist in any way other than that of having the nature of suchness.” (Candrakirti *Guide to the Middle Way* i Koller & Koller 1991, p. 276)⁸⁸

Suchness är den vanligast förekommande översättningen av *tathata*. Det står i motsättning till *thatness* (tattva). *Thatness* är det som beskriver den absoluta verkligheten och kan således förstås som motsättningen till *neti* – *Det är det*, istället för *Det är inte det*. Men *thatness* kan inte uppnås. Vad man finner i en analys är bara tomheten. Istället får man nöja sig med *suchness* som ska förstås som en beskrivning av funktionen eller användningen. Det är aldrig bara det, utan alltid det i förhållande till något annat eller i förhållande till någon funktion. Det är således en icke-reducerande analys, där man inte söker grunder, utan bara försöker beskriva funktionen och relationen.

Vissa paralleller kan dras till den sene Wittgenstein (se speciellt § 131 och omkringliggande paragrafer i *Filosofiska undersökningar* (Wittgenstein 1953)) och hans betoning av användandet som meningsbärande, samt till Michael Smith och hans icke-reducerande analys av färgbegreppet. Men jag vill undvika att dra andra paralleller än de som redan dragits. Detta främst för att det är oklart hur man egentligen ska förstå den konventionella verkligheten utifrån ett konventionellt eller vardagligt perspektiv, enligt buddhismen. Fokus ligger allt som oftast på det ultimativa och det konventionellas tomhet utifrån det ultimativa perspektivet. Lite sägs om det konventionella utifrån det vardagliga perspektivet och det som sägs är ofta väldigt generellt eller till och med

⁸⁸ Se även Goldfield (Goldfield 2005, p. 75)

trivialt.⁸⁹ Vad som dock är klart är att det enligt buddhisten finns konventionella sanningar, att den konventionella verkligheten existerar och att den existerar på det sätt vi normalt uppfattar den och talar om den.

“Things such as jugs, cloth, tents, armies, forests ... should be understood to exist in the way they are commonly spoken of by people because the Buddha did not argue with the world over these matters.” (Candrakirti *Guide to the Middle Way* i Koller & Koller 1991, p. 291)

Detta ska förstås som så, att det man kan erkänna med sina sinnen existerar, förutsatt att sinnena fungerar normalt och att det inte är några yttre omständigheter såsom spegelbilder eller andra ‘märkligheter’ som lurar en. Vad som är oklart är hur man ska förstå detta mer precist och just på den punkten tror jag att man kommer längre genom att lämna buddhismen och söka svaren hos Wittgenstein, Smith, den icke-reducerade analysen av plattityder, det maximalt konsistenta nätverket av dessa och det minimala sanningsbegreppet etc., såsom det gjorts i denna text.

Här visar det sig också att man tycks kunna anta en konventionell verklighet och att man tycks kunna fälla sanna domar om denna, trots att både sanningarnas och verklighetens beståndsdelar ultimativt sett är tomma. Jag påstår alltså inte att min beskrivning av det existerande, sett ur vardagsperspektivet, står i motsättning till buddhismen. Jag anser bara att det är oklart hur detta ska förstås mer precist inom buddhismen.

Relationen mellan den ultimativa sanningen och de konventionella sanningarna är således att den underliggande naturen är densamma, nämligen tomheten. Från det vardagliga konventionella perspektivet kan det sägas att det finns sanningar och att dessa verkligen är sanna. De beskriver den värld vi normalt upplever och handlar i som agenter. Den ultimativa sanningen kommer aldrig på tal på denna nivå, då man inte ställer den typen av frågor i en vardagssituation.

Från det metafysiska perspektivet visar det sig att den ultimativa sanningen och de konventionella sanningarna i grunden är desamma. De är alla tomma, liksom det metafysiska perspektivet självt är tomt. Således lämnas endast tomheten kvar utifrån det perspektivet. Tomheten kan endast beskrivas i negativa termer och den ska ultimativt av-

89 Detta är också en av de främsta anledningarna till att jag inte vill benämna min teori som varande buddhistisk. Den är uppenbart inspirerad av buddhismen. Men jag lägger mer vikt på att förklara och förstå det vardagliga perspektivet och den konventionella verkligheten utifrån ett vardagligt perspektiv, än jag har funnit någon buddhist göra.

visas av samma anledning som allt annat ska avvisas. Sett från ett ultimativt perspektiv kan det därför inte sägas något om tomheten och därför måste man förhålla sig kvietistiskt till den. Strängt taget finns det inget att avvisa, annat än okunnighet och missförstånd, vilket tomheten kan användas till.

Det tibetanska ordet för konventionell sanning, *kundzop*, ger en bra illustrativ bild av förhållandet mellan konventionell och ultimativ sanning. *Kundzop* betyder utklädd, påklädd eller uppklädd. Det vill säga att den konventionella sanningen är den ultimativa sanningen (tomheten) klädd i vardagsupplevelsens koncept, begrepp, former, färger etc. (Varela m.fl. 1991, p. 226). Det är det greppande sinnet som står för påklädnaden genom sitt konceptualiserande och projicerande. Det är därför viktigt att förstå denna process och genomskåda både den och själva sinnet för att kunna se igenom utklädningen och se att det är tal om kejsarens nya kläder.

DEL IV

“Här stöter vi på en märklig och karaktäristisk företeelse i filosofiska undersökningar: Svårigheten – skulle jag kunna säga – är inte att hitta lösningen, utan att erkänna något som en lösning, som ser ut som om det endast vore ett förstadium till den. ... Jag tror att det hänger samman med att vi mot all rätt förväntar oss en förklaring; medan en beskrivning utgör lösningen av problemet, om vi inordnar den på rätt sätt i vår betraktelse. Om vi dröjer oss kvar vid den, inte försöker att nå utöver den. Svårigheten är här; att göra halt.” (Wittgenstein 1967, p. 71, stycke 314)

Som uppsummering och avrundning diskuteras i denna avslutande del olika möjliga namn på det som presenterats i den föreliggande texten.

Diskussionen i det första avsnittet kretsar omkring vilka delar som ingår, varför de ingår och varför andra valts bort. Diskussionen leder fram till en kvietism, men en kvietism med flera olika beståndsdelar. Många av beståndsdelarna kan diskuteras och har så gjorts i tidigare delar.

I det andra avsnittet ges några hållpunkter till vad en kvietism egentligen kan vara och implicera. Detta sker främst genom en kort historisk tillbakablick på hur och i vilka sammanhang begreppet kvietism har blivit applicerat. Den teologiska kvietismen berörs, men endast på ytan, eftersom den på en del avgörande punkter skiljer sig från den filosofiska kvietismen och därmed är mindre viktig i sammanhanget.

Speciellt det första, men även det andra avsnittet är i stor utsträckning sammanfattningar av tidigare delar. Sammanfattningarna formas sedan i det tredje och avslutande avsnittet till en kvietistisk programförklaring. Programförklaringen innehåller några punkter som anses nödvändiga i en kvietism för att det ska vara en kvietism. Den innehåller även punkter som är specifika för den kvietism som presenterats i övriga delar av boken.

Komponenter, helhet och möjliga namn

Strängt talat kan man inte säga att en teori har presenterats, eftersom den till sist imploderar och upplöses i en tomhet. Samtidigt stärks teorin paradoxalt nog av implosionen och sett från ett konventionellt, vardagligt perspektiv kan man säga att det är en teori.

Frågan är då vad det är för en teori. Om detta bara var en fråga om ett namn, hade det varit tämligen ointressant. Men att sätta namn på, kan bland annat hjälpa en att sätta teorin in i ett större filosofiskt sammanhang och på så sätt öka förståelsen. För att börja med vad det inte är, så är det inte en nihilism. Detta har betonats ett antal gånger och förhoppningsvis är det vid det här laget redan tydligt varför det inte är det. En nihilism förutsätter att det finns något att tala om som kan negeras, vilket det i sista änden inte finns i den presenterade teorin. Det är inte heller en anti-realism. Som det visar sig i Crispin Wrights realismtest är färger, enligt den presenterade teorin, fullt ut realistiska. Det är dock inte en metafysisk realism som det är tal om, utan en praxisrelativ, konceptualiseringsrelativ realism. Förutsatt att realism ges den formuleringen kan man därför säga att det är en realistisk teori.

Realismen bygger framför allt på en projektivism med tydliga rötter i David Humes klassiska projektivism. Men att kalla det en projektivistisk teori skulle trots det vara missvisande, då den på avgörande punkter är modifierad. Att kalla den en projektivism är fel dels på grund av att det inte vore korrekt att säga om färger att de är projektioner, men kanske framför allt eftersom projektivismen ultimativt ska avvisas. Den kan bara fungera som en beskrivande teori utifrån en metanivå, där man ser på hur vi upplever och talar om färger. Från ett ultimativt metafysiskt perspektiv ska den, liksom allt annat, avvisas. Projektivismen är därför bara ett passande namn på delar av teorin och kan inte fungera som en övergripande titel. Den är trots det en avgörande komponent på vägen mot det ultimativa metafysiska perspektivet.

Teorin innehåller också ett minimalistiskt korrespondenssambandsbegrepp och en konventionalism, men dessa är också enbart delar i det större projektet. Båda är i längden ohållbara och ska således också ur ett ultimativt perspektiv avvisas. Konventionalismen är dessutom extra missvisande, eftersom det kan uppfattas som att det är konventioner som styr. Läsaren har flera gånger gjorts uppmärksam på att detta inte är fallet. Konventionerna växer fram ur användningen och det är den som styr. Den bakomliggande processen har beskrivits tidigare i texten och har jag uttryckt mig otydligt omkring konventionernas roll i andra stycken, hoppas jag att läsaren har haft denna process i minnet.

För att uppsummera kan man således säga att teorin inte är en anti-realism eller en nihilism. Den är delvis en realism, en projektivism och

en konventionalism, med ett minimalistiskt sanningsbegrepp som komplement. Samtliga nämnda delar är ohållbara sett från ett ultimativt perspektiv och ska således utifrån det perspektivet avvisas. Vad som blir kvar är kvietismen. Det vill säga teorin om att det helt enkelt inte finns något att tala om och att man därför bör förhålla sig tyst. Jag föredrar därför att kalla teorin kvietistisk i den mån det är en teori och i den mån den ska kallas något överhuvudtaget.

Det är ett känsligt avvägande om man över huvudtaget ska kalla det en teori. Det är praktiskt och ofta pedagogiskt att acceptera att det är en teori som kan jämföras och vägas mot andra teorier. Samtidigt är det ultimativt missvisande och kan därför få kontraproduktiva pedagogiska verkningar om man kallar kvietismen en teori.

Anledningen till det känsliga avvägandet är att den kvietistiska positionen i sig själv är paradoxal. För att formulera den krävs det att man tar begrepp och konceptualiseringar i bruk. Därför kan det tyckas att den är öppen för den klassiska invändningen mot skepticismen att det helt enkelt inte är en formulerbar position. Det är sant att den är öppen för den kritiken, men det innebär inte att man istället ska söka efter en annan, metafysisk position och att kvietismen därför ska avvisas. Kvietismen är formulerbar i konventionella termer. Att den ultimativt inte kan formuleras innebär bara att denna position, liksom alla andra metafysiska positioner, i själva verket är konventionell och att den ska avvisas om man vill se igenom det konventionella. Den kan enbart formuleras med hjälp av begrepp. Dessa i sin tur kan bara vara förståeliga och förnuftiga i förhållande till en konceptualiserande livsform som innehåller språkspel, vari begreppen tolkas och ges betydelser. Detta leder en in i den paradoxala dualismen mellan subjekt och objekt, mellan subjekt och subjekt och mellan objekt och objekt. Därför ska kvietismen som teori också avvisas, vilket paradoxalt nog stärker den som teori istället för att omöjliggöra den.

Fram till avvisandet av teorin kan den ha stor praktisk betydelse i och med att den på en konventionell nivå kan visa oss vägen ur den paradoxala begreppsliggjorda världen. Således kan kvietismen beskrivas som en wittgensteiniansk stegen som, när man har nått den filosofiska vägens slut, ska kastas bort. Det är förmodligen i de tre sista paragraferna i *Tractatus Logico-philosophicus* som Wittgensteins kvietistiska tendenser blir som mest tydliga:

“6.53 Den riktiga metoden i filosofin vore egentligen denna: Att icke säga något annat än vad som låter sig sägas, alltså satsen i naturvetenskapen – alltså något som icke har något med filosofin att göra – och så att, när någon annan ville säga något metafy-

siskt, alltid visa honom, att han icke givit någon betydelse åt vissa tecken i sina satser. Denna metod vore otillfredsställande för den andre – han skulle icke känna att vi lärde honom filosofi – men *den* vore den enda strängt riktiga.

6.54 Mina satser förklarar genom att den, som förstår mig, till slut inser dem vara nonsens, när han stigit ut genom dem – på dem – bortom dem. (Han måste så att säga kasta bort stegen, sedan han klättrat upp på den.) Han måste övervinna dessa satser, då ser han världen riktigt.

7 Vad man inte kan tala om, därom måste man tiga.”
(Wittgenstein 1922, § 6.53 - 7, p. 122)

Inom buddhismen använder man en liknelse med en flotte, för att illustrera samma tankegång. För att ta sig över på andra sidan av en flod, måste man bygga en flotte i form av en kvietistisk position. När man väl har tagit sig över floden har flotten fyllt sin funktion och den måste överges för att man ska kunna ta sig upp på den andra sidan (Cabezón 1994, p. 47 ff.). Liknelserna kan dock till viss del vara missvisande, eftersom man enligt buddhistisk tankegång egentligen inte förflyttar sig eller förändrar verkligheten. Det man gör är att bekämpa okunnigheten och därigenom nå in till den fullt upplysta buddhanaturen som alla bär inom sig. En bättre liknelse är den om personen som vadar på en dybotten och rör upp dyn så att man inte kan se något genom vattnet. Genom att stanna upp och låta dyn sjunka till botten kan han igen se det klara vattnet som tillfälligt dolts av den av rörelse uppdrivna dyn. Man lyfter på okunnighetens slöja.

Kvietismens bakgrund

I berättelsen om den historiske Buddhas liv får man höra hur han växte upp i ett överflöd av lyx och materiell välfärd. Han fick alla saker han kunde önska och hade ett harem av de skönaste kvinnorna naturen skapat. Det materiella paradiset gav honom ingen ro och sann lycka. Därför förkastade han hela det livet och gav sig ut i skogen för att leva som extremt asketisk munk, utan materiella ägodelar och ständigt på svältens rand. Det var nära att kosta honom livet flera gånger, då han pressade både sin kropp och sitt psyke till bristningsgränsen. Men askesen gav inte honom det han sökte. Han kastade sig från den ena extremen

till den andra, från allt till inget. Ingen av extremerna tillfredsställde honom och därför sökte han istället en medelväg och denna ledde honom till upplysning.⁹⁰

Berättelsen kan fungera som illustration av vad denna bok är för ett projekt. Först visas det hur otillfredsställande de metafysiska extremerna, absolutismen och nihilismen är. Därefter söks medelvägen för att undgå ytterpolerna och finna en upplysning som befriar en från metafysisk extremism och hjälper en att vända handen och släppa det metafysiska greppet, utan att tappa det man håller i handen.

Det som återstår är en kvietism som lämnar metafysiska spekulationer därhän. Samtidigt råder det allmän oklarhet omkring vad en kvietism egentligen innebär. I utgångspunkten bör man skilja på den teologiska kvietismen och den filosofiska kvietismen. Filosofer som skriver om kvietismen verkar som regel ha en oklar eller direkt frånvarande uppfattning om skillnaden mellan de olika formerna av kvietism. Det är därför värt att se lite på den teologiska kvietismen och undersöka vad som skiljer den från den filosofiska diton.⁹¹

Teologisk kvietism

Den teologiska kvietismen är en mystisk tradition, främst inom den katolska kyrkan, men den har även spritt sig till andra grenar i den kristna traditionen. Kvietismen grundlades i Spanien på mitten av 1600-talet av Miguel de Molinos (1628 - 1696). Den spred sig snabbt bland teologer och munkar och nådde snart Frankrike där den växte sig som starkast. Några av de främsta företrädarna var Madame Guyon (1648 - 1717) och ärkebiskop Francois Fénelon (1651 - 1715). Fénelons *Maxims of the saints* som han skrev 1697 är ett av den teologiska kvietismens klassiska verk. Traditionen kallas även Molinism, efter grundaren Molinos. Kvietismen har alltid varit motarbetad av den etablerade kyrkan. Påve Innocent XII fördömde exempelvis *Maxims of the Saint* och hela den kvietistiska rörelsen ansågs vara kättersk. Rörelsen ansågs vara omoralisk i sin världsfrånvändhet och sin passivitet.

Ordet kvietism kommer ursprungligen från det latinska *quies* som kan översättas till vila – vila i sig själv. Grundtanken i den teologiska kvietismen är att man ska vända sig bort från både världsliga och religiösa ansträngningar. Man ska genom passivitet och världslig viljelöshet

90 Se bland annat Harvey (Harvey 1990) och Ohlsmark (Ohlsmark 1968).

91 Det finns även andra former av kvietism. Exempelvis den shiitiska kvietismen som är en form av sekulariseringsrörelse främst i Irak, men även i Iran. Även inom kväkarrörelsen finns det kvietistiska skolor.

hänge sig till Gud. Endast så kan man ge upp sitt eget medvetande, vilket är en förutsättning för att man ska kunna förenas med det gudomliga medvetandet.

Den teologiska kvietismen har ofta uppfattats som en nihilism. Uppfattningen bygger på att passiviteten är ett uttryck för att inget ska göras eller förstås, eftersom det inte finns något att förstå. Denna tolkning har blivit överförd till den filosofiska kvietismen. Det är dock en förenkling av den teologiska kvietismen. Den ska först och främst ses som en utvecklingslära där den kvietistiska positionen är slutmålet som nås efter en rad ansträngningar och insikter:

“In the early periods of religious experience, motives, which have a regard to our personal happiness, are more prominent and effective than at later periods; *nor are they to be condemned*. It is proper, in addressing even religious men, to appeal to the fear of death, to the impending judgments of God, to the terrors of hell and the joys of heaven. Such appeals are recognized in the Holy Scriptures, and are in accordance with the views and feelings of good men in all ages of the world. The motives involved in them are powerful aids to beginners in religion; assisting, as they do, very much in repressing the passions, and in strengthening the practical virtues.

We should not think lightly, therefore, of the grace of God, as manifested in that inferior form of religion which stops short of the more glorious and perfected form of pure love. We are to follow God’s grace, and not to go before it. To the higher state of pure love we are to advance step by step; watching carefully God’s inward and outward providence; and receiving increased grace by improving the grace we have, till the dawning light becomes the perfect day.” (Fénelon 1997, Artikel III)

Det avkall man gör när man når det högsta stadiet är heller inte ett totalt avkall som resulterar i en fullständig passivitet och viljelöshet. Guds vilja är i hög grad aktiv i en. Man ger avkall på det världsliga för att inte bli vilseledd och man ger framförallt avkall på sig själv för att låta Guds vilja fylla en.

Filosofisk kvietism

Det råder viss begreppsförvirring omkring den filosofiska kvietismen. Kripkes Wittgenstein tolkas ofta som varande kvietist i och med att han

säger att det inte finns regler överhuvudtaget.⁹² Detta är vad jag kallar nihilism. Kvietism vill jag reservera för de teorier där man rent faktiskt inte kan säga något om ämnet i fråga. Man kan alltså inte ens avvisa det, så som Wittgenstein enligt Kripke gör med regler.

Att den filosofiska kvietismen så ofta tolkas som en nihilism och att den bemöts med en negativ inställning kan förmodligen till viss del skyllas på sammanblandning av filosofisk och teologisk kvietism.⁹³ Även om det finns vissa likheter, är skillnaderna betydligt större. Den tydligaste likheten mellan den teologiska och den filosofiska kvietismen är att det är tal om en utvecklingslära, där man genom insikter når fram till en punkt där vidare strävan efter målet framstår som meningslös. Här slutar likheterna. I den teologiska kvietismen ska man sluta sträva, eftersom det endast är så man når det slutgiltiga målet, att förenas med Gud och fyllas av hans vilja.

Den filosofiska kvietismens mål ser radikalt annorlunda ut. Här är det tal om att ge upp strävan efter målet, eftersom man inser att målet är rent nonsens. Man har bildligt talat jagat sin egen skuggbild istället för att bara släcka den metafysiska strålkastaren som har kastat skuggan efter en. Vid det filosofiskt kvietistiska slutmålet släcker man lampan som lyser upp metafysiska spekulationer.

Det följer av de olika målen att den teologiska kvietismen leder till en viss grad av världsfrånvändhet, medan den filosofiska kvietismen leder en tillbaka till världen från meningslösa metafysiska spekulationer. Om den teologiska kvietismen bygger på det latinska *quies* – vila i sig själv, bygger den filosofiska kvietismen snarare på det engelska *quiet* – tyst!

Kvietismen nämns ofta i filosofin, men väldigt ofta ges den en kort definition i negativa termer. Här ges några exempel:

“Some philosophers believe metaphysics is possible, others do not. Calling the first group ‘the metaphysicians’ and the latter group ‘the quietists’ ...” (Hohwy 1997, p. 495)

⁹² Exempelvis Wright (Wright 1992, p. 209 ff.)

⁹³ Denna sammanblandning ligger bland annat till grund för att buddhistisk kvietism ofta uppfattas som en nihilism. Så här karaktäriserar exempelvis Cabezón kvietismen: “[I]t is the position that discursive and analytical forms of meditation are but expedients to lead the adept to the supreme form of meditation in which all thought is to be eliminated, the mind resting in the peacefulness of no thought.” (Cabezón 1992, p. 7) Detta liknar mer en teologisk kvietism där självet ska vila i gud/världsalltet, en kvietism som i det här fallet har nihilistiska inslag.

“The difficulty is that Wittgensteinians, with their quietism, are ‘resolutely anti-technical and anti-theoretical,’⁹⁴ ‘they deny that [common-sense] moral views can be systematized or captured in abstract principles’, and so they conclude ‘that theorizing in ethics is fundamentally misguided.’”⁹⁵ (Leiter 2004, p. 7)

Efter denna korta definition i negativa termer avvisas kvietismen ofta snabbt som en skeptisk, nihilistisk position. Få har skrivit något längre eller tydligare om kvietismen. Det finns inte mycket hjälp att hämta i filosofiska uppslagsverk. Ofta står kvietismen inte med och skulle den göra det, ges den som regel en nihilistisk tolkning eller en mycket generell och otydlig beskrivning. Några av de bättre definitionerna man kan finna i modern litteratur är Wrights och Blackburns:

“Quietism is the view that significant metaphysical debate is impossible. According to one version, realist and anti-realist tendencies both betray a muddled desire to step outside one’s skin, as it were. Such tendencies derive, the thought goes, from the ill-conceived notion that reflection may somehow capture an Olympian standpoint from which the claim to objectivity of a linguistic practice – a ‘language game’ – can be reviewed. But there is no such standpoint. Reflective description of the detail of language game is possible, but such description must subordinate to the recognition that each is self-regulating and answerable only to standards immanent within it. No common metric against which they might be measured and compared is either desirable or existent.” (Wright 1992, p. 202)

“In particular there can be the attitude which I christen *quietism* or *dismissive neutralism*, which urges that at some particular

94 Leiter citerar här Hurka (Hurka 2004, p. 249), något missvisande då Hurka inte explicit talar om kvietism och då det inte framgår att det är kvietism han har i tankarna.

95 Den mycket slentrianmässiga definitionen av kvietismen hindrar inte Leiter att gå till frontalangrepp på kvietismen. I en diskussion om framtidens filosofi räknar han upp olika, enligt honom, populära myter om filosofin. Varav de två sistnämnda är: “We have reached the ‘end of philosophy’ – the consequence of quietism – thanks to the pervasive influence of figures like Wittgenstein ...” samt “Those remaining benighted ‘professors’ of philosophy – the remaining few who have evaded post-modernism and Wittgenstein – are now so hopelessly ‘technical’ and ‘professionalized’ that their work is inaccessible and irrelevant to ordinary people ...” (Leiter 2004, p. 18 - 19) Myterna, som får anses ge mer uttryck för Leiters fördomar än något annat, avvisas sedan med ett allt annat än övertygande argument: “The quietistic influence ... has been persuasive only among those with little knowledge of philosophy (Leiter 2004, p. 19). Det som gör Leiters syn på kvietismen intressant är att den är ett, i och för sig ganska extremt, uttryck för den allmänna hållningen till kvietismen, vilket tydliggör hur svärmoderligt kvietismen oftast blir behandlad.

point the debate is not a real one, and that we are only offered, for instance, metaphors and images from which we can profit as we please. Quietism is a relative newcomer to the philosophical world, owing much of its inspiration to the positivist mistrust of metaphysics, and to the belief of the later Wittgenstein that such problems required therapy rather than solution.” (Blackburn 1984, p. 146)

“Quietism is currently expressed by denials that there is a ‘god’s-eye view’ or an ‘external’ or ‘Archimedean’ point from which we can discover whether some commitment is, as it were, describing the undraped figure of nature or imposing clothing. ... In other words, an overall quietist is only interested in the first choice-point, and ignores the rest.” (Blackburn 1984, p. 147)

Här blir definitionen av kvietismen lite mer detaljerad, med lite historisk tillbakablick. Den olympiska eller arkimediska positionen kan generellt jämföras med den absolutism som diskuterats i texten. Men fortfarande är definitionen formulerad i generella och negativa termer av motståndare till kvietismen. I definitionen finns det heller ingen tydlig skillnad mellan en skeptisk, nihilistisk position och den kvietistiska.

En kvietistisk programförklaring

Det är uppenbart att en definition i positiva termer saknas. En programförklaring som kan fungera som utgångspunkt när kvietismen diskuteras är därför välbehövlig. Programförklaringen som följer innehåller några punkter som får anses nödvändiga i en kvietism för att det över huvud taget ska vara en kvietism. Utöver det innehåller den även punkter som är specifika för den kvietism som presenterats i övriga delar av boken. Nödvändiga punkter:

Avvisandet av möjligheten till meningsfulla metafysiska debatter

Så som begreppet normalt används får denna punkt anses vara kärnan i kvietismen. Många tycks mena att det även kan anses vara den enda nödvändiga punkten i en kvietism. Om så var fallet skulle kvietismen inte kunna urskiljas från en nihilism.

Utvecklingslära

De som anser sig vara kvietister samt de som av andra normalt anses vara kvietister har alla det gemensamt att de presenterar någon form av

utvecklingslära. Metafysiska spekulationer anses vara någon form av irrläror eller filosofiska sjukdomar som man ska bota. Ett simpelt avvisande av möjligheten till meningsfulla metafysiska debatter är inte tillräckligt. Varför är meningsfulla metafysiska debatter omöjliga och hur kan man befria sig från dem? Dessa frågor måste besvaras och det är denna punkt som ser till att kvietism inte bara är ett annat ord för skepticism eller nihilism. Därmed inte sagt att kvietismen exkluderar skepticism och nihilism, men de är inte samma sak och implicerar inte varandra.

Lämpliga punkter:

Kritisk analys

Kritisk analys där man går in på metafysikerns premisser och genom att följa hans argumentation för honom ut i oundvikliga absurditeter, är ett mycket effektivt medel för att nå fram till en kvietism. Den enklare versionen, så kallad *neti, neti* - argumentation kan anses vara del i den kritiska analysen. Genom att peka på allt det inte är, når man till sist fram till tomheten.

Tomheten

Tomheten som den förklaras i texten och i buddhistisk litteratur är det man når fram till när man, fullt ut, har genomfört en kritisk analys. Tomheten är inte ett beskrivande begrepp. Det refererar inte till något. Det är ett soteriologiskt verktyg som kan bidra till att befria en från metafysiska spekulationer. Det kan låta märkligt, men rätt förstådd blir tomheten en garant för att kvietismen inte ska bli en nihilism.

För att nå fram till en kvietism och samtidigt visa att man trots allt kan bevara en fungerande värld och bedriva filosofi rensad från metafysik, finns det punkter som är mycket användbara. Det dessa har gemensamt är att de är ohållbara sett från ett ultimativt perspektiv och ska således utifrån det perspektivet avvisas. Vad som blir kvar är kvietismen, som den framställs i denna text. Det vill säga teorin om att det helt enkelt inte finns något att tala om och att man därför bör förhålla sig tyst. Dessa punkter är:

Projektivism

Projektivismen i sin klassiska form är en utmärkt utgångspunkt. Det projektivismen främst bidrar med är att den sätter individen/agenten som skapande kraft i centrum.

Konventionalism

Konventionalismen kan i detta sammanhang ses som en utveckling av projektivismen. Om projektivismen betonar individens skapande kraft, betonar konventionalismen den skapande kraft som uppstår när individer möts och interagerar.

Minimalistiskt sanningsbegrepp

Det minimalistiska sanningsbegreppet är ett effektivt verktyg för att organisera våra domar. Det är en ontologiskt neutral utgångspunkt och kan fungera som verktyg i ett realismtest där man, utan att automatiskt ge sig i kast med metafysiska spekulationer, kan visa att exempelvis färgdomar är mer objektiva än exempelvis domar omkring humor. Det minimalistiska sanningsbegreppet är också mycket lämpat som del i förklaringen till hur våra starka intuitioner omkring att sanna domar korresponderar till något som gör dem sanna, kan förklaras och berättigas.

Realism

Som Wrights realismtest visar kan man ha en realismdebatt som är rensad från metafysik. Trots kvietismen kan man säga att domar omkring färger är fullt ut realistiska, dock utifrån ett konventionellt/projektivistiskt perspektiv. Realismen är bland annat viktig för att göra kvietismen förståelig och acceptabel i förhållande till våra intuitioner.

På många sätt påminner teorin om den pragmatism som man kan finna hos exempelvis Richard Rorty. Rorty kallar sig även själv kvietist.⁹⁶ Han uppfyller också de nödvändiga kriterier jag ställt upp för att man ska anses vara kvietist. Men hans kvietism skiljer sig på några avgörande punkter från den jag presenterat.

Båda teorier betonar absolutismen som den största anledningen till filosofiska problem.⁹⁷ Centralt är också att det är de handlande agenterna som står i centrum och att det är dessa som skapar den värld vi lever i. Vi försöker skapa en värld som passar våra behov och vår vilja, dvs. en pragmatisk, välfungerande värld.

Trots likheten finns det viktiga skillnader också. I båda teorier sätter språket en övre gräns för all realismdiskussion. Men hos Rorty verkar det också sätta en övre gräns för allt erkännande. Han betonar att vi helt måste ge upp sökandet efter det ultimativt sanna:

⁹⁶ "We metaphysical quietists ..." (Rorty 1995, p. 290)

⁹⁷ Rorty brukar dock föredra essentialism istället för absolutism.

“[T]he Platonic quest, the attempt to get behind appearance to the intrinsic nature of reality, is hopeless.” (Rorty 1994, p. 49)

Detta behöver man som nämnt inte ge upp i den kvietism som presenterats här. Det är möjligt att transcendera språket och finna den ultimativa sanningen, att allt, inklusive sanningen själv, är tomt. Man behöver endast ge upp allt hopp om att beskriva den bakomliggande naturen i positiva termer.

En annan avgörande skillnad är att Rorty inte accepterar ett korrespondenssanningsbegrepp, inte ens från ett vardagligt perspektiv. Det antagandet går tvärt emot mångas starka intuitioner om vad sanning är och har bidragit till att många har förstått Rorty som varande nihilist eller relativist i betydelsen att *anything goes*. Anledningen till att han inte vill acceptera ett korrespondenssanningsbegrepp är att man då lurar folk att tro på något underliggande absolut.

“Some [quietists] might see no reason why they too should not say, ringingly, robustly and commonsensically, that the goal of enquiry is *truth*. But they cannot say this without misleading the public. For when they go on to add that they are, of course, not saying that the goal of enquiry is correspondence to the intrinsic nature of things, the common sense of the vulgar will feel betrayed.” (Rorty 1995, p. 298)

Jag ser inga problem med att acceptera en korrespondenssanning på en vardaglig nivå. Propositioner ska korrespondera med fakta för att de ska vara sanna och det gör de också ofta i den värld vi normalt lever och begår oss i. Allt snack om essentialism och absolutism på denna nivå är helt enkelt irrelevant och meningslöst. Därför kan inte ett korrespondenssanningsbegrepp vilseleda eller lura vanligt folk. De föreställer sig inte att sanning ska korrespondera till “*the intrinsic nature of things*”, utan bara att det ska korrespondera till “*things*” så som vi normalt upplever dem och erkänner dem.

Rorty avvisar även Wrights realismtest, det test som visat att färger enligt den tolkning som gjorts här, är fullt ut realistiska.⁹⁸

“His [realismtest] has helped set the terms for debating any such case by giving us ‘a more pluralistic and fine-grained conception of the realist/anti-realist debates than has been commonplace’ ... [But] what looks like desirable fineness of grain to Wright looks

⁹⁸ Läs mer under rubriken *Wright's minimalism och realismtest* i Del III

to his pragmatist opponents like the pointless addition of further epicycles.” (Rorty 1995, p. 297)

En anledning till att Rorty kan ha svårt att acceptera korrespondenssanning och realismtest är att han i sista änden inte vill eller anser att man kan transcendera den konventionella, vardagliga världen. En accept av korrespondenssanning och realismtest skulle därför riskera att dra in Rorty i dualismen mellan absolutism och nihilism. Därför måste allt som på minsta vis påminner om metafysiska debatter avvisas. Mitt avvisande av den vardagliga världen som varande tom och fylld med fel utifrån ett ultimativt perspektiv eliminerar den risken.

Efterord

Jag har främst koncentrerat mig om olika filosofiska uppfattningar och teorier omkring färger och försökt visa hur de metafysiska problemen omkring dessa kan upplösas och hur färgerna från ett vardagligt perspektiv är precis så som vi normalt uppfattar dem, samtidigt som de är tomma utifrån ett ultimativt perspektiv och att man därför i sista änden måste förhålla sig tyst i förbindelse med metafysiska färgfrågor.

Det kan knappast ha undgått den uppmärksamme läsaren att den kvietism som presenteras omfattar mer än bara filosofiska färgteorier. Några områden har berörts andra har lämnats helt orörda. Jag har begränsat fokus till färgteorier, eftersom diskussionen annars skulle riskera att bli allt för omfattande och allt för rörig. Jag tror dock att denna kvietism är allmängiltig. Det vill säga att den kan appliceras som medicin på alla metafysiska problem. Men det kräver i vissa fall annorlunda argumentation och kanske också vissa modifikationer av teorin, utan att man för den sakens skull behöver förkasta någon av de grundläggande ingredienserna i teori. Framtiden får visa om denna tro kan bli bekräftad.

För läsare som inte var speciellt insatta i den filosofiska diskussionen före läsningen av denna text, bör några varningens ord sägas. Den kvietism som presenteras är ganska okonventionell och få filosofer skulle förmodligen gå in för den. Trots det står jag fast vid att det är det bästa sättet att förhålla sig till färger, vår färgdiskurs och metafysiska frågor generellt sett.

Jag vill dock inte att någon tar mitt ord för det. Istället vill jag säga som den historiske buddha, Siddharta Gotama, att ni inte ska tro på vad jag säger och ni ska inte heller bara avvisa det utan vidare. Ni ska granska det kritiskt och prova det i era sinnen och tankar. Prova orden på världen och testa dem mot olika andra teorier.

Bibliografi

Alston, William P. (1996): *A realist conception of truth*, Cornell University Press, 1996

Baker, Gordon (2002): *Wittgenstein on Metaphysical/everyday use*, *Philosophical Quarterly*, 52:208, 2002

Balslev, Anindita Niyogi (1991): *Cultural Otherness; Correspondence with Richard Rorty*, Second edition, American Academy of Religion, Cultural Criticism Series no. 4, 1999

Balslev, Anindita, Niyogi (1996): *Cross-Cultural Conversation: Its scope and aspiration + Preface and Introduction* in *Cross-Cultural Conversation (Initiation)* ed. Balslev, AAR Cultural Criticism Series, Scholar Press Atlanta Georgia, 1996

Berkeley, George (1710): *A treatise concerning the principles of human knowledge*, Hackett publishing company, 1982

Blackburn, Simon (1985a): *Errors and the phenomenology of value*, i 'Essays in Quasi-realism', Oxford University Press, 1993

Blackburn, Simon (1985b): *The individual strikes back*, i *Essays in Quasi-realism*, Oxford University Press, 1993

Blackburn, Simon (1993): *Circles, Finks, Smells and biconditionals*, *Philosophical perspectives* 7, Language and logic, 1993

Blackburn, Simon (1998): *Ruling passions*, Clarendon Press, Oxford, 1998

Blackburn, Simon (2000): *Relativism* i *The Blackwell guide to Ethical theory*, ed. LaFollette, Blackwell, 2000

Boghossian, Paul & Velleman, David (1989): *Colour as secondary quality*, *Mind*, 98:389, 1989

Boghossian, Paul & Velleman, David (1991): *Physicalist Theories of color*, *Philosophical Review*, 1991

Cabezón, José Ignacio (1992): *A dose of emptiness; an annotated translation of the sTong thun chen mo of mKhas grub dGe legs dpal bzang*, State University of New York Press, 1992

Cabezón, José Ignacio (1994): *Buddhism and language, a study of Indo-Tibetan scholasticism*, State University of New York Press, 1994

Candlish, Stewart (1999): *A prolegomenon to an identity theory of truth*, *Philosophy*, 79:288, 1999

Cheng, Hsueh-Li (1981): *Nagarjuna, Kant and Wittgenstein: The San-Lun Madhyamika exposition of emptiness*, *Religious Studies*, 17, 1981

Collin, Finn (1998): *Socialkonstruktivism og den sociale virkelighed*, i Socialkonstruktivism – Bidrag til en kritisk diskussion, ed. Järvinen & Bertilsson, Hans Reitzels Forlag, 1998

Collin, Finn & Goldmann, Finn (1998): Sprogfilosofi, en introduktion, Gyldendal, 1998

Dodd, Julian (1999): *Farewell to states of affairs*, Australasian journal of philosophy, 77, 1999

Dodd, Julian (2000): An identity theory of truth, MacMillan Press, 2000

Fatone, Vicente (1981): The philosophy of Nagarjuna, Motilal Banarsidass, Dehli, 1991

Fénelon, François (1697): Maxims of the saints, <http://www.ccel.org/f/fenelon/maxims/maxims.htm>, ej komplett utgåva (2007 - 11 - 18)

Garfield, Jay L. (1995): The fundamental wisdom of the Middle Way, Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika, översatt till engelska och kommenterad av Garfield, Oxford University Press, 1995

Goldfield, Ari et al (2005): The moon of wisdom: Chapter six of Chandrakirti's 'Entering the middle way', with commentary from the eight Karmapa Mikyö Dorje's 'Chariot of the Dagpo Kagyü Siddhas', översatt till engelska av Goldfield et al, Snow Lion Publications, 2005

Goodman, Nelson (1955): Fact, fiction and forecast, Harvard University Press, 1955

Goodman, Nelson (1984): Of mind and other matters, Harvard University Press, 1984

Harré, Rom (2000): One thousand years of philosophy, from Ramanuja to Wittgenstein, Blackwell Publishers, 2000

Harvey, Peter (1990): An introduction to Buddhism; Teachings, history and practices, Cambridge University Press, 1998

Hornsby, Jennifer (1997): *Truth: The identity theory*, Proceedings of the Aristotelian society, 97, 1997

Hohwy, Jakob (1997): *Quietism and cognitive command*, The Philosophical Quarterly, 47:189, 1997

Hume, David (1740): A Treatise of human nature, ed. Selby – Bigge, 2. ed., Oxford University Press, 1992

Hume, David (1751): An Enquiry concerning the principles of morals, ed. Schneewind, Hackett Publishing Company, 1983

Hurka, Thomas (2004): *Normative Ethics: Back to the future*, i The Future for philosophy, ed. B. Leiter, Oxford University Press, 2004

Jackson, Frank (1998): *From metaphysics to ethics, A defence of conceptual analysis*, Clarendon Press, Oxford, 1998

Jacobson, Noland, Pliny (1969): *The possibility of Oriental influence in Humes philosophy*, Philosophy East and West, 19:1, 1969

Janik, Allan & Toulmin, Stephen (1973): *Wittgenstein's Vienna*, A Touchstone book, Simon & Schuster, 1973

Johnston, Mark (1992): *How to speak of the colors*, Philosophical Studies 68, 1992

Kirkham, Richard L. (1992): *Theories of truth*, The MIT Press, 1992

Koller, John & Koller, Patricia (1991): *Sourcebook in Asian philosophy*, Prentice Hall, 1991

Komito, David Ross (1987): *Nagarjuna's 'Seventy stanzas'; A Buddhist psychology of emptiness*, Snow Lion Publications Ithaca New York, 1987.

Kripke, Saul A. (1982): *Wittgenstein; on rules and private language*, Basil Blackwell: Oxford, 2001.

Lakoff, George (1987): *Women, Fire, and Dangerous Things*, University of Chicago Press, 1987

Lakoff, George & Johnson, Mark (1999): *Philosophy in the flesh; the embodied mind and its challenge to western thought*, Basic books, Perseus books group, 1999

Langam, Harold (2000): *Why colours do look like dispositions*, Philosophical quarterly, 50:198, 2000

Leiter, Brian (2004): *The Future for philosophy*, (introduction), Oxford University Press, 2004

Locke, John (1690): *An Essay Concerning Human Understanding*, Prometheus Books, 1995

Liu, JeeLoo (2006): *An introduction to Chinese Philosophy, from ancient philosophy to Chinese Buddhism*, Blackwell Publishing 2006

Mackie, John L. (1977): *Ethics, Inventing right and wrong*, Penguin Books, 1990

Marc-Wogau, Konrad (1967): *Filosofin genom tiderna; 1600 - talet & 1700 - talet*, Thales, 1996

McGinn, Colin (1996): *Another look at color*, Journal of philosophy, 93:11, 1996

Monk, Ray (1990): *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*, Jonathan Cape Ltd., 1990

Moore, G. E. (1939): *Proof of an external world*, i Moore: Philosophical papers, Allen & Unwin, 1959

Nagel, Thomas (1986): *The view from nowhere*, Oxford University Press, 1986

Nagel, Thomas (1997): *The last word*, Oxford University Press, 1997

Naipaul, V. S. (1961): *Ett hus åt Mr Biswas*, originaltitel: *A house for Mr Biswas*, En bok för alla, 1996

Nozick, Robert (1981): *Philosophical Explanations*, The Belknap press of Harvard University Press, 1981

Ohlsmark, Åke (1968): *Buddha talade och sade; Kärnparter ur Hinayana- och Mahayanabuddhismens heliga skrifter*, Forum, 1968

Persson, Stefan (2002): *Culture and tradition in philosophy*, opublicerad

Persson, Stefan (2003): *Colours with a Humean face*, Sats, Nordic journal of Philosophy, 4:1, 2003

Pettit, Philip (1991): *Realism and Response Dependence*, Mind 100, 1991

Pettit, Philip (1998): *Noumenalism and response dependence*, The Monist 81:1, special ed.: *Secondary qualities generalized*, editor: Smith, Barry, 1998

Platon (1955): *Euthyphro, Apology, Crito*, Transl. F.J. Church, Library of Liberal Arts, 1955

Rinpoche, Sogyal (1992): *Den Tibetanska Livs- och Dödsboken*, översättning: A. Simonsson, Kommentus Förlag, 1995

Rorty, Richard (1994): *A world without substances or essences*, i *Philosophy and social hope*, Penguin, 1999. Först publicerad på tyska i *Rorty: Hoffnung statt Erkenntnis*, Passagen verlag, 1994

Rorty, Richard (1995): *Is truth a goal of enquiry? Davidson vs. Wright*, The Philosophical Quarterly 45:180, 1995

Saramago, José (1995): *Blindheten, Wahlström och Widstrand*, 1997

Smith, Michael (1998): *Response-dependence without reduction*, European Review of philosophy, Response-dependence, vol.3, ed. Casati & Tappolet, 1998

Sobel, David (1999): *Do the desire of rational agents converge?*, Analysis 59:3, 1999

Thurman, Robert A. F. (1980): *Philosophical nonegocentrism in Wittgenstein and Candrakīrti; in their treatment of the private language problem*, Philosophy East and West, 30:3, 1980

Thurman, Robert A. F. (1982): Life and teachings of Tsong Khapa, ed. Thurman, Library of Tibetan Works and Archives 2001

Thurman, Robert A. F. (1984): The central philosophy of Tibet; A study and translation of Jey Tsong Khapa's 'Essence of True Eloquence', Princeton University Press, 1984

Tsong Khapa, Rje (2006): Ocean of reasoning, a great commentary on Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika, översatt till engelska av Samten & Garfield, Oxford University Press, 2006

Varela, Thompson & Rosch (1991): The Embodied mind, MIT Press, 1993

Wittgenstein, Ludwig (1922): Tractatus logico-philosophicus, övers. till svenska: A. Wedberg, Thales, 1997

Wittgenstein, Ludwig (1951): Anmärkningar om färger, översatt från Bemerkungen über die Farben/Remarks on Colour, Thales, 1996

Wittgenstein, Ludwig (1953): Philosophical Investigations: German-English translation, Blackwell, 2000

Wittgenstein, Ludwig (1958): Blå boken och Bruna boken, översatt från The Blue and Brown books, Thales, 1999

Wittgenstein, Ludwig (1967): Zettel, Thales, 1995

Wittgenstein, Ludwig (1969): On Certainty: German-English translation, Basil Blackwell, 1969

Wright, Crispin (1989): *Wittgenstein's rule-following considerations and the central project of theoretical linguistics*, i Reflections on Chomsky, ed. George, Blackwell, 1989

Wright, Crispin (1992): Truth and objectivity, Harvard University Press, 1992

Wright, Crispin (1996): *Précis of Truth and objectivity*, Philosophy and phenomenological Research, 56:4, 1996

Wright, Crispin (1998): *Comrades against Quietism: Reply to Blackburn on 'Truth and Objectivity'*, Mind 107, 1998

Wright, Crispin (2002): *Wittgensteinian Certainties* i Wittgenstein and Scepticism, red. McManus, Routledge, 2002

Zahavi, Dan (2002): *Selvet i filosofisk belysning* i Vinkler på selvet, red. Bertelsen, Hermansen, Tønnesvang, KLIM Århus, 2002



Stefan Person har studerat filosofi vid Lunds, Aarhus och Københavns Universitet. Han är till stor del självlärd inom buddhistisk filosofi. Sedan 2005 driver författaren konsultbyrån och tankesmedjan Rhetikfabriken.

KVIETISM – *En bok om Wittgenstein, buddhism, färger, allt och inget* är ett försök på att få läsaren att acceptera obeständigheten och samtidigt njuta av livet. Det är en utveckling av en kvietistisk position som för tillbaka filosofin från metafysiken till människan, den största av alla skapande krafter.

Kvietismen omnämns ofta i filosofisk litteratur, men det finns få utvecklade argument för positionen. Definitioner som ges är ofta korta konstateranden att kvietister avvisar metafysiska frågor som omöjliga. Kvietismen likställs ofta med nihilism och avsaknaden av en tydlig definition leder ofta till en sammanblandning av filosofisk och teologisk kvietism.

Ett viktigt syfte med **KVIETISM** – *En bok om Wittgenstein, buddhism, färger, allt och inget* är att formulera en programförklaring för en kvietistisk position inom filosofin. Inspirationskällorna är främst Ludwig Wittgenstein och den buddhistiska skolan Prasangika Madhyamaka, representerad av Tsong Khapa och mKhas grub rje.

Boken är också ett bud på hur man kan vända handen som håller fast i våra färger, så att man kan släppa det metafysiska greppet om dessa och ändå ha dem kvar. Ett berömt citat av Ludwig Wittgenstein fungerar som guide på vägen mot målet.

“It is not a something, but not a nothing either.”