

## **Descartes Cogito och den skeptiska utmaningen**

STREPSIADES.

O Sokrates!

O lille Sokrates!

SOKRATES.

Vad vill du, vardagskräk?

Aristofanes, *Molnen*<sup>1</sup>

Vad har filosofi med livet att göra? Enligt en allmän uppfattning är filosofi en tämligen tillgjord, världsfrånvänd syssla. Denna uppfattning saknar dessvärre inte fog. Det går till exempel inte att förneka att de problem filosofin behandlar, och således också de eventuella lösningar den tillhandahåller, sällan är av påtaglig, vardaglig karaktär. En annan bidragande faktor står att finna i den enkla och ofta förbisedda omständigheten att filosofi tenderar att vara en ensidigt intellektualiserande syssla, som genom sin blotta karaktär håller en sorts abstrakt distans till verkligheten – även när vi filosoferar över sådant som står oss nära. Denna artikel lyfter fram detta predikament som ett problem värt att uppmärksamma, och pekar ut en gren av den antika skepticismen som en strategi för att hantera det. Framställningen ansluter till den franske rationalisten René Descartes (1596-1650) kunskapsprojekt, eftersom detta projekts naturliga brännpunkt *Cogito ergo sum* (Jag tänker alltså är/finns jag) relaterar naturligt till både en intellektualiserande och en skeptisk kunskapskultur.

### **Sokrates och den analytiska termiken**

Reflektion är, som mental rörelse betraktad, enkelriktat distanstagande och avengagerande. Se bara på den hävdvunna metaforiken: Vi talar gärna om ”abstrakta höjder”, om att ”lyfta blicken” och åtnjuta ”överblick”. Vi ”sätter oss över” diverse kontexter i vår strävan efter objektiva konstanter. Vi ”tar ett steg bakåt”. Vi ”håller huvudet kallt”. Vi säger aldrig att vi ska ta ett steg framåt för att begrunda någonting. Inte heller kommer vi ”ner på jorden” för att tänka, utan för att handla – eller för att strax stiga till väders på nytt, med reviderade utgångspunkter. En stunds introspektion gör också klart att uppmärksamhetens återförande från abstrakt reflektion till de specifika, aktuella och möjligen ovidkommande kontexter som härbärgerar reflektionen är en utomanalytisk handling, som görs när och för att vårt mentala fokus riktas om, inte genom att den reflekterande rörelsen som sådan vänder tillbaka. Ur dennas perspek-

---

<sup>1</sup> Aristofanes m.fl., 1927, s. 26.

tiv har återvändandet till vardagens omedelbarhet istället glömskans undflyende form, och blir påtagligt endast som fullbordat faktum.

Detta tal om reflektionens ständiga rörelse bort från det mera konkreta kan tyckas påskina att filosofin, som konsekvens, är dömd att sakna verklighetsförankring. Det är lätt att glömma bort att dynamiken kring reflektion, i en något bredare bemärkelse, involverar ett lika ständigt återvändande till verkligheten. Denna dynamik kan studeras i miniatyrformat hos varje enskild abstraktionsakt: När abstraherandet väl upphör, försvinner med nödvändighet också den verklighetsdistans det etablerade, och man befinner sig hux flux åter i utgångsläget – även om abstraktionen som sådan bara verkar i en riktning. Samma märkligt ensidiga dubbelhet utmärker abstrakt reflektion i stort. Det för filosofisk verksamhet så typiska oscillerandet mellan ett vardagligt, intuitivt plan (där analysens material i regel hämtas) och ett abstrakt, reflekterande sådant (där analysen utförs) består alltså inte av reversibla transaktioner mellan jämbördiga, motstående principer. I annat fall hade vi ju kunnat ”abstrahera nedåt” likaväl som uppåt. Istället graviterar vår uppmärksamhet naturligt, liksom av sin egen tyngd, tillbaka i riktning mot vardagens omedelbarhet, närhelst undersökningen kommer av sig eller skiftar sitt grepp.

Detta utgångs- och viloläge av självklar, oreflekterad tillvaro förhåller sig till den reflekterande rörelsen ungefär som en öppen hand förhåller sig till sin gripfunktion: Liksom en frisk hand för det mesta befinner sig i sitt öppna utgångsläge, är också vår huvudsakliga attityd visavi verkligheten inte intellektuellt kritisk, utan oreflekterat accepterande. Till vidare likhet vore den reflekterande rörelsen, just som gripfunktionen, i praktiken obrukbar om den inte i varje enskild instans utgick från och återvände till den öppna, accepterande hållningen. Den intellektuelle tenderar enligt denna bild att spendera längre tid i världsfrånvänd, kritisk reflektion i förhållande till det öppna utgångsläget, och riskerar därmed att närma sig en snålare existentiell attityd, totalt sett, än vad som annars hade varit fallet. I denna bemärkelse liknar det att filosofera det att göra sig dum, just som filosofins belackare alltid har hävdad.

Det måste i alla händelser medges att filosofins uppdrivna intellektualiserande för med sig vad som med viss moderation kunde kallas för en kårspecifik, existentiell oartighet, eftersom den inte gör undantag i sak ens för de självklarheter som utgör eller ansluter till den mellanmännsliga gemenskapsbasen. Den filosofiska gärningen äger på så sätt socialpsykologiska dimensioner som gör filosofen till en potentiellt salongsvidrig, provocerande gestalt. Aristofanes exploaterar skickligt dessa dimensioner i komedin *Molnen*, inte minst när han i det citerade partiet ovan introducerar Sokrates upphissad i en korg, där denne påstår sig

”vandra i luften” och undersöka solen. Personernas relativa höjd och arten av Sokrates påstådda undersökning ger en bild av filosofiskt arbete som föregivet abstrakt och upphöjt. Dessutom skvallrar Sokrates benämning på Strepsiades om både asocialitet och ett självalt avståndstagande från vardagens trivialiteter (”vardagskräk”, grek. *ὤ φήμερε* = ”o efemäre”).<sup>2</sup>

Av allt att döma anser sig Sokrates i Aristofanes tappning vara förmer än sina landsmän. I detta sammanhang är dock den fråga som scenen lämnar outtalad långt intressantare att ställa: Är inte Aristofanes Sokrates i sin filosofiska arrogans egentligen för fin också för sig själv? Eller i mer allmänna termer: Låt gå för att den typiska intellektualiserande filosofen inte är någon *team player* i social eller kommunitär mening, men vilket förhållande har denne till sig själv? Spelar hon eller han ens i sitt eget lag? Det svar som för denna framställning vidare är förstås det väntade, att den typiska filosofiska attityden är intellektualiserande, och att den typiske filosofens förhållande till sig själv följaktligen torde vara intellektuellt. Vad detta emellertid innebär är en fråga som balanserar på en knivsudd, och vars spännvidd sträcker sig hela vägen från den Sokrates, som hos Platon är känd för devisen ”Känn dig själv”, till Aristofanes Sokrates, som tillskrivs devisens raka motsats, nämligen övermod och självbedrägeri.

Det är tydligt att här finns existentiella dimensioner att utforska. Den ovan citerade hälsningsscenen skulle förlora allt komiskt salt om den filosofiska analysen och det vardagliga mänskliga livet stod i ett naturgivet, symbiotiskt förhållande till varandra. Det mänskliga livet tycks tvärtom vara konstituerat av just sådana egenskaper som filosofins abstraktioner försöker sätta sig över: Det är aktuellt, specifikt, konkret, engagerat, situerat, obeständigt och betingat. Att någon eftersökt, objektiv sanning skulle kunna residera hitom dessa kulörta slöjor – på vår sida! – är i så måtto en programmatiskt orimlig tanke för filosofin. Mötet mellan filosofisk objektivitet och påtaglig, mänsklig relevans tycks rentav utgöra en metaforisk svordom mot filosofins arbetssätt: Kan man intressera sig för en människa genom att abstrahera henne ur sina kontexter? Kan man närma sig livet genom att ta mental distans? Kan en Sokrates vara ett vardagskräk?

Scenen från *Molnen* ger den antika livsfilosofin en för sentida ögon igenkännlig cerebral anstrykning. Richard Bett, som specialiserar sig på antikens filosofi, skriver:

---

<sup>2</sup> Det är i sammanhanget symptomatiskt att Sokrates, vars filosofi var tydligt inriktad på det mänskliga livet, i *Molnen* (liksom av sina belackare i *Sokrates försvarstal*) utmålas som en naturfilosof. Man kan fråga sig om en sådan glidning verkligen skulle ha fungerat dramatiskt om inte Sokrates, trots sin fokusering på livsfrågorna, ändå framstod som världsfrånvärd för sina samtida.

[...] the usual orientation of Greek philosophy is to try to achieve a desirable attitude to life by means of successful theoretical enquiry, in which one comes to understand certain of the ways in which things present themselves to us as true to their real natures, and certain others as false [...]<sup>3</sup>

Bilden som framträder av livsfilosofin är provocerande oproblematiserad i sin underton: Först tar vi med filosofins hjälp reda på relevanta fakta, sedan inrättar vi helt sonika vår livsföring efter dessa fakta, och därmed är saken klar! Enligt ett traditionellt synsätt är denna i dubbel bemärkelse rådande funktion allt vi kan och bör begära av filosofin i livsfilosofiska sammanhang. För min egen del har jag svårt att skaka av mig känslan att här saknas viktiga dimensioner. Att tänka är ju inte detsamma som att leva, eller rättare, att kunna tänka är inte att kunna leva. Vad hjälper det en människa om hon genom sin livsfilosofi kan utverka svar på alla slags frågor, om dessa inte är integrerade i hennes livsmönster och karaktär? Hon kunde lika gärna rita i vatten. I bästa fall blir resultatet en kluven existens, en filosofisk posör som vet allt utan att kunna någonting. Verkliga levnadskonstnärer däremot har ytterst sällan en överdrivet intellektualiserande framtoning, utan uppvisar snarare en slags balanserad autenticitet. Varför? Därför att en livshållning bygger man inte uppifrån och ned, i varje fall inte om man inte redan från början disponerar en personlig och moralisk integritet av den platonske Sokrates mått. En livshållning är tvärtom någonting som växer fram organiskt, ur det som redan är mest autentiskt hos en människa. Kan då den filosofiska analysen vara till någon hjälp? Låt oss se efter.

## **Pyrrhonismen och dess historia**

Den antika, skeptiskt orienterade eudaimonin *pyrrhonismen* bryter mot den enhetsbild som tecknas av Bett ovan, eftersom den är djupt misstänksam mot intellektualisering och istället ser ett existentiellt värde i att inte förstå.<sup>4</sup> Vid första påseendet kan detta förstås låta aningen extremt, i varje fall betraktat som en lösning på problemet med filosofins världsfrånvändhet och potentiellt självalienerande effekter – kunde man då inte lika gärna kalla amputation av huvudet för en ”lösning” på närsynthet? Det enda man emellertid behöver för att göra sig en ingång till pyrrhonismen, förutom litet god vilja och en nypa uppriktig nyfikenhet, är att påminna sig om den naturliga roll förvirringstillstånd ofta har i lärandeprocesser. Har den någonsin lärt sig något, som aldrig har varit förvirrad?

Vi föreställer oss ofta att den som är förvirrad förstår för litet, men man kunde lika gärna vända på steken och hävda att förvirrad blir man först då man förstår för mycket.

---

<sup>3</sup> Bett, 2000, s. 178.

<sup>4</sup> Ordet *eudaimoni* stammar från den klassiska grekiskans ord för lycka, *εὐδαιμονία*, ordagrant: (att ha en) god [=εὖ] (skydds-) ande [=δαίμων]. Se för övrigt not 2.

Så länge entydighet råder är det svårt att bli förvirrad, eftersom förvirring involverar en upplevd kontrast mellan två eller flera antagna verkligheter, försanthållna påståenden eller – i mikroformat – enskilda, tolkade symboler med samma anspråksrymd.<sup>5</sup> Förstod man inte de nytillkomna elementen, som då visar sig kontrastera med den tidigare entydigheten, skulle ju ingen kontrast uppstå. Förvirring markerar alltså ett steg framåt i en lärandeprocess minst lika gärna som ett steg bakåt. Av besläktade skäl äger förvirring också en synnerligen värdefull dynamisk och i Kuhniansk mening revolutionär kvalitet, som ingen paradigmiskt avhängig klarhet kan skryta med. Det är omöjligt att i grunden förändra ett förhärskande synsätt, utan att i grunden ifrågasätta detsamma – och när vi gör det tvingas vi i regel utstå en viss åtföljande förvirring, eftersom vi för en stund tappar orienteringen på det aktuella området. Det är med utgångspunkt i sådana överväganden som en sympatisk läsning av pyrrhonismen enklast åstadkoms. Dess förkärlek för förvirringstillstånd och oförståelse är med andra ord instrumentellt, närmare bestämt kunskapsstrategiskt, motiverad.

Som den filosofiska skepticisms huvudsakliga källfilosofi har pyrrhonismen ett seglivat rykte om sig att företräda den ökända kunskapsteoretiska extrempositionen att ingenting kan vetas säkert, och att kunskap därför är omöjligt. Det torde nu ha framgått, att i den mån pyrrhonismen kan beskrivas som nihilistisk, är denna nihilism inte riktad mot verkligheten, utan mot åsikter om verkligheten. Dess skeptiska metod arbetar efter principen om-lärning genom av-lärning: Målet är fortfarande kunskap, men den vanliga, dualistiskt influerade, representationsbaserade kunskapsstrategin behandlas här som en del av problemet snarare än en del av lösningen. I likhet med flertalet religiösa vishetsstraditioner över hela världen pekar pyrrhonismen istället ut vårt tänkandes, det vill i hög grad säga våra symboliska representationers, dualistiska grundform som det primära kunskapshindret, men till skillnad från i princip all övrig västerländsk filosofi med monistiska sympatier främjar den snarare än enbart förespråkar dualismens avskaffande. Det är till denna ände nihilismen släpps lös, och det är i denna mening pyrrhonismen kan beskrivas som avintellektualiserande och transformativ, snarare än destruktiv och nihilistisk.

I hälsosam kontrast till vanlig, dualistiskt orienterad intellektualiserande filosofi, som opererar efter grundprincipen att man genom manipulationer av symboler och begrepp kan tänka sig fram till filosofins slutstation, och som således sällan resulterar i någonting mer omvälvande än ökad boklig klokhet, syftar pyrrhonismens skeptiska förnekelse uttryckligen

---

<sup>5</sup> Antagna verkligheter, försanthållna påståenden och tolkade symboler är här använda såsom i sammanhanget inbördes utbytbara i någon lös, minimal mening. Det är vad de har gemensamt som är intressant för tillfället, inte vad som skiljer dem åt.

till personlig förändring i form av 1) ett balanserat känsloliv i förhållande till livets oundvikligheter, och 2) sinnesfrid (*ἀταξία*) ifråga om allt som är föremål för delade meningar.<sup>6</sup> Just i sitt sätt att kombinera instrumentell okunskap å ena sidan, och livsfilosofiska målsättningar som sinnesfrid och känslomässig balans å den andra, bryter pyrrhonismen särskilt tydligt mot den ovan redovisade standardbilden av grekisk livsfilosofi under antiken, konstaterar samme Bett:

What is most distinctive of Pyrrho, however, is the way in which the indeterminacy thesis and *ataraxia* are combined; neither Plato and the Eleatics nor Anaxarchus furnish a parallel here, and nor [...] does anyone else. [...] by renouncing any [...] attempt to discriminate among the appearances as indicators of the real natures of things, and by claiming to achieve *ataraxia* by way of this very renunciation, Pyrrho is charting what is, within Greek philosophy, a very unusual course [...]<sup>7</sup>

Pyrrhonismens negativa kunskapssyn, i den mån man kan tala om en sådan, är således varken intressant eller unik i sig. Det är dess medvetna, strategiska användande av de skeptiska argumenten – uppställandet av ständiga negativa motbilder och dito argument – som gör den unik. Strategin kan kallas avintellektualiserande eftersom de resulterande *aporierna* (ung. ”ogenomträngliga svårigheterna”) har som mål att göra utövaren perplex och förvirrad. Pyrrhonismens approach är på så sätt snarare konfronterande än resonerande. Man behöver därför inte skapa sig någon teoretisk överblick över den för att den skall fungera. Det viktiga är istället att faktiskt utsätta sig för den, ungefär som om det gällde en vaccination.

Pyrrhonismen anses ha grundats av Pyrrhon från Elis, som enligt den antika populärhistorikern Diogenes Laertius anslöt sig till hovet kring Alexander den store under dennes erövringståg till Indusdalen i nuvarande nordvästra Indien. Väl där uppges Pyrrhon ha samtalat med traktens ’gymnosofister’ – nakna visa män – och sedan antagit läran om ”[tingens] ogripbarhet och nödvändigheten av att hålla tillbaka omdömet.” Väl hemma på norra Peloponnesos gjorde Pyrrhons livsföring, fortfarande enligt Diogenes Laertius, ett sådant intryck på omgivningen att hans hemstad utnämnde honom till präst och till hans ära befriade alla filosofer från skatteplikt. En succession av mer eller mindre framstående pyrrhonister under åtminstone de nästföljande 500 åren skulle sedan peka ut Pyrrhon från Elis som filosofisk förebild.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Här utgår jag från Sextus Empiricus, 1933, men stöder mig även lätt på den svenska översättningen i Palm & Wifstrand, 1953.

<sup>7</sup> Bett, 2000, s. 178.

<sup>8</sup> Diogenes Laertius, 1925, s. 475-527 (bok IX).

Efter en medeltid i nära nog fullständig glömska, återvände pyrrhonismen som så mycket annat grekiskspråkligt material till Europas intellektuella arena under renässansen, i det här fallet huvudsakligen genom publiceringen av 200-talsläkaren Sextus Empiricus filosofiska skrifter i latinsk översättning på 1560-talet. En historisk period vars kulturella självförståelse även i övrigt undergick stora omvälvningar – till exempel boktryckarkonstens alltjämt expanderande IT-revolution, mötet med antikens högtstående fastän förkristna kultur, upptäckten och koloniseringen av den Nya världen, reformationen, den första världsomseglingen, den första tryckta världskartan, ett flertal religionskrig, naturvetenskapens födelse och den Aristoteliska kosmologins tillbakagång – besparades därmed inte heller en utmaning också på filosofins område. Efter en snabb internationell spridning genom Montaignes populära essäer, och en kort storhetstid i Frankrike under något halvsekel därefter hos såväl det intellektuella avantgardet som motreformationens konservativa krafter, började den kontroversiella pyrrhonismen falla i skugga, kraftigt attackerad av självutnämnda förnuftsheroer av skiftande valör.<sup>9</sup>

En av dem som provocerades av pyrrhonismens kritiska argument, och mer än de flesta kom att bidra till dess utbreda vanrykte, var den franske matematikern, filosofen och fysikern René Descartes, som brukar kallas för ”den moderna filosofins fader”. Hans stora föresats inom filosofin var att för egen maskin framställa ett komplett kunskapssystem för den nya tiden med dess framväxande forskningsgrenar, värdigt att ersätta medeltidens alltmer frånsprungna Aristoteliska skolastik. Framför allt ville han med hjälp av detta system kunna fastställa bortom allt tvivel, att kunskap om verkligheten faktiskt kan förvärfvas av ett mänskligt subjekt så länge hon följer en viss rationellt utstakad led mellan subjektivt godtycke och objektivt vetande. I sin berömda skrift *Meditationer över den första filosofin* från 1641 demonstrerar Descartes hur en sådan filosofisk kunskapsresa ser ut i praktiken, genom att låta filosofin börja om från noll och sedan sakta arbeta sig framåt efter, som han ser det, naturligt rationella principer.<sup>10</sup> Särskilt utmärkande för denna skrift är att Descartes, med närmast teatral storsinhet, börjar med att ge fri lejd åt fienden, det vill säga den tvivlande hållning i kunskapsfrågor han uppfattar som representativ för sin tids skeptiker.<sup>11</sup> Ur dessa bleka utsiktens

---

<sup>9</sup> Se Popkin, 2003, för en utmärkt genomgång av pyrrhonismens idéhistoria under denna tid.

<sup>10</sup> Detta klassiska verk föreligger i ett otal utgåvor. Jag använder här den trespråkiga e-textutgåvan Manley & Taylor, 1996.

<sup>11</sup> När det gäller Descartes avsikter att mera exakt bekämpa pyrrhonismen, snarare än att bara ge kunskapen en rationell grund i största allmänhet, stöder jag mig på Popkin (2003), som bland annat noterar att Descartes själv skrivit att han var den förste av alla att besegra det skeptiska tvivlet (s. 143), och också slår fast: ”Descartes himself expressed great concern with the scepticism of the time; he indicated a good deal of acquaintance with the Pyrrhonian writings, ancient and modern; he apparently developed his philosophy as a result of being confronted with the full significance of la crise pyrrhonienne in 1628-29, and he proclaimed that his system was the only intellectual fortress capable of withstanding the assault of the sceptics.” (s. 144).

egen livsluft härleder han sedan den berömda devis som gått till historien som *Cogito ergo sum* – ”Jag tänker, alltså är jag”. I sitt sökande efter grunder för en filosofi ”mer viss än den banala” hade han funnit en visshet dold i och given av själva tvivlet.<sup>12</sup> Från denna arkimediska punkt utvecklar sedan Descartes resten av sitt filosofiska system, som kom att bli startskottet för den filosofiska skolbildning som eftervärlden kallar *rationalismen* efter dess sätt att ge människans förnuft huvudrollen vid förvärvandet av kunskap.

Just i Descartes *Cogito*, med dess förment antiskeptiska funktion, sker ett möte mellan två fundamentalt olika kunskapskulturer eller strategier, med varsitt sätt att betrakta det filosofiska kunskapsproblemet och dess relevans för det mänskliga livet i stort: den vanliga intellektualiserande kunskapsstrategin, som bejakar representationen som den mänskliga kunskapens grundform, och det skeptiska, avintellektualiserande strategin, som misstror representationens inneboende dualism och därför bekämpar den av alla krafter. Rättare sagt, ett möte mellan dessa två borde eller åtminstone kunde ha skett, men eftersom Descartes naturligt nog var mera intresserad av att tillbakavisa de skeptiska argumenten än att lära sig någonting av dem, tycks det ha gått honom fullständigt förbi hur snarlika pyrrhonismens kunskapsambitioner faktiskt var hans egna, och att dess argument i själva verket hade kunnat hjälpa honom vidare om han bara hade vågat tvivla litet, litet till.<sup>13</sup> Istället bedömde han av allt att döma de skeptiska argumenten på abstrakt distans – i jakt på deras ’rationella innehåll’, får man förmoda – med förutsägbart resultat. Den bakvända, skeptiska kunskapsstrategin är nu i bästa fall en svårsvald medicin. Vem vill inte njuta av ordning, klarhet och överblick hellre än att utså oönskade, naturvidriga desorienteringstillstånd? Tyvärr är det dock så att förvirring, som redan antytts, är närmast oundviklig vid den typ av nyorienteringar som pyrrhonismen är avsedd att framkalla. Den som därför skyddar sig från oönskad, skeptisk förvirring genom att ständigt intellektualisera pyrrhonismens argument utifrån någon slags neutral, objektiv position, håller då fast i just sådana tankestrukturer som argumenten är avsedda att konfrontera. Hela vitsen med att umgås med skeptiskt material går då om intet. Det enda resultatet blir frustration.

Det tål att upprepas: Även om de på ytan knappast kunde se mera olika ut, hanterar alltså i själva verket både den intellektualiserande och den skeptiska kunskapskulturen i

---

<sup>12</sup> “[...] les fondements d’aucune philosophie plus certaine que la vulgaire.” Descartes, 1993, del 3. Se även Markie, 1992, s. 140ff, samt Popkin, 2003, s. 143ff.

<sup>13</sup> Sextus Empiricus beskriver själv pyrrhonismen som en i grunden kunskapssökande verksamhet, åtminstone i den bemärkelsen att ett hopp om sann kunskap är involverat som den drivande faktorn: ”For the Sceptic, having set out to philosophize with the object of passing judgement on the sense-impressions and ascertaining which of them are true and which false, so as to attain quietude thereby, found himself involved in contradictions...” (Sextus Empiricus, 1933, s. 19).



grund och botten samma allmänmänskliga vilja till objektiv kunskap. Det är därför egentligen inte målet som skiljer dem åt, utan snarare sättet att uppfatta målet, och därmed, följaktligen, också det optimala sättet att ta sig dit. Man har helt enkelt olika syn på hur det svar en filosof söker ytterst är beskaffat; huruvida sanning är någonting intellektuellt eller existentiellt, det vill säga, platt uttryckt, någonting som skall begripas med hjärnan eller levas ut av hjärtat. I den aningen mer praktiska frågan om intellektets filosofiska bärkraft ger denna oenighet ett tydligt utfall: Där Descartes, bekvämt uttryckt, tror sig kunna gå på eget vatten till vetandets fasta mark, vill pyrrhonismen å sin sida snarare påvisa det omöjliga i att drunkna.

I den följande analysen av Descartes *Cogito* skall jag försöka utveckla detta märkliga spel av likheter och skillnader närmare. Analysen är av utrymmesskäl begränsad till vad man kunde kalla för en idéhistorisk biopsi – en ytterst specifik provtagning som görs mot bakgrund av en viss, bestämd förförståelse. Det huvudsakliga syftet är alltså inte att presentera en balanserad bild eller kritik av Descartes tänkande, även om jag visserligen anser att det som kommer att sägas kan vara av viss vikt för sådana projekt, utan att med *Cogito* som bakgrund lyfta fram pyrrhonismens särart som avintellektualiserande, transformativ filosofi. Jag vill visa, att i pyrrhonismen står ett konkret exempel att finna på hur filosofisk analys faktiskt kan bryta sig ut ur det ständiga intellektualiserandets potentiellt översakliga fängelse, och på så sätt vara till mer än ovansagda, rådande nytta på livshållningsområdet. Innan detta kan demonstreras måste dock först de teoretiska ramarna för den kommande diskussionen i all hast tecknas.

## **Kunskapsteorins instabilitet**

Det verkliga är ett gränshenomen. Inför vår reflektion tycks kunskapsteorins klassiska subjekt/objekt-dikotomi outröttligen insistera på sin relevans för varje kunskapsakt.<sup>14</sup> Tagna var för sig är dess båda poler otillräckliga för en förståelse av såväl sig själva som det verkliga, ungefär som ett batteris plus- och minuspoler varken kan förklara sig själva eller vad en strömkrets är om de studeras isolerade från varandra. En annan illustration återfinns i naturen: En kustlinje markerar ju gränsen mellan land och hav. Det har påpekats att lukten av död tång, som kustboende är så bekanta med, intuitivt associeras med fastlandet av sjöfolk, men med havet av tillresta landboende. För de kustboende själva är kontextualiteten i dessa associationer ofta uppenbar; det är ju kusten som luktar död tång, det vill säga mötet mellan land och

---

<sup>14</sup> Subjekt/objekt-dikotomin: Den teoretiska uppdelningen av kunskapsakten i beståndsdelarna att någon vet, och någonting vets.

hav! Genom sina dubbla utgångspunkter, i egenskap av både sjöfarande och landboende, kan kustborna härbärgera och navigera polaritetens fulla vidd.

På samma sätt, vill jag hävda, är det med kunskapsteorins grundsatser. Filosofers egna utgångspunkter i frågan visar sig genom vilken sida av kunskapsprocessen deras kunskapsteori fokuserar på. En subjektorienterad kunskapssyn, som betonar det kreativa, organiserande momentet i all tolkning eller förståelse, kommer alltid just därför att inrymma en viss objektblindhet. En objektorienterad kunskapssyn, å andra sidan, kommer alltid att i någon mån mörklägga subjektets bidrag till kunskaps- och förståelseakter, till förmån för en mer slagtålig, objektivistisk ontologi.<sup>15</sup> Intressant nog gäller för båda utgångspunkterna, att det perspektiv den motstående positionen beskriver i regel anses vara banalt sant, och därför filosofiskt ointressant, i den mån det erkänns som en realitet.<sup>16</sup> Dessa båda kunskapsteoretiska riktningar (subjekt- respektive objektorienterade) genomsyrar hur som helst hela det filosofiska fältet, och det är svårt eller omöjligt att finna ett enda problemområde där de inte finns representerade i någon form. Situationen blir inte bättre av att deras upplevda oförenlighet manar oss att kampera i endast ett av dessa två läger. Det sunda förnuftet säger oss ju, att man omöjligt kan sitta på två stolar samtidigt. Samma förnuft säger oss å andra sidan också, att det tycks ligga något vettigt i båda perspektiven, och att sanningen, ytterst sett, rimligen inte kan ligga till grund för ett tillbakavisande av sig själv. Det enda gångbara är förstås att anta rollen av en filosofisk kustboende, att vägra att begränsa sin intellektuella utblick till ettdera perspektivet.

Kring detta finns mycket att säga. Till att börja med haltar metaforiken ovan en aning. För subjekt/objekt-dikotomin finns nämligen ingen förenande viloplats för tanken, alltså något slags ”batteri” eller ”kust”, som antyder möjligheten att omfatta båda extremerna. Dess omfattning är alltför vid. Om vi inte vill riskera att suggerera fram en begreppslig stabilitet som helt enkelt inte finns, återstår oss bara själva oppositionens interna spänning att tala om. I stabilitetens ställe måste vi handskas med dubbla utgångspunkter, som båda två, på var sitt håll, fungerar som organiserande helheter och således definierar om hela oppositionen då de tillämpas konsekvent: Antingen betraktas subjektet primärt i sin egenskap av objekt, i vilket fall en så kallad naiv realism blir resultatet, eller så betraktas objektet som någonting i grunden subjektivt, vilket landar i en idealism i stil med Berkeleys (”att vara är att erfaras”).

---

<sup>15</sup> *Ontologi*, ordagrant: ”lära om det varande”, det vill säga en uppfattning om vad som (egentligen) är verkligt.

<sup>16</sup> Så här kan det till exempel låta från objektivistiskt håll om det subjektivistiska läget: ”Naturligtvis föreligger kunskap alltid för ett subjekt! Varför uppehålla sig vid det? Det behöver inte påpekas. Det är hur denna kunskap ser ut rent innehållsligt som är filosofiskt intressant.” Subjektivisterna å sin sida imponeras sällan av objektivisternas ledmotiv: ”Självkänt är verkligheten kausalt oberoende av vår uppfattning. Det begriper ju ett barn! Det intressanta är att utforska vilka eventuella övriga beroendeställningar som utmärker samma relation.”

Det enda vi åstadkommer är som synes en upprepning av strukturen hos epistemologins båda huvudläger, som redogjordes för strax här ovan. Med andra ord: Stolarna förblir två, och rumpan en.

Närmare synad i sömmarna pendlar alltså dikotomin subjekt/objekt mellan två strängt taget oförenliga läsningar, som var för sig är stabila och koherenta på sitt eget håll. Enligt den ena blir allting till objekt, och enligt den andra blir allting till subjektivitet. Det torde ha framgått, att jag anser båda aspekterna vara omistliga för en fullödig förståelse av verkligheten. Som jag ser det, återstår oss därför ingen framkomlig väg i denna fråga förutom att bejaka dikotomin radikala instabilitet istället för att försöka eliminera den. Det verkliga blir då just ett gränfenomen, ett slags friktionsyta mellan inkompatibla storheter, istället för – som vi gärna vill ha det – en enhetlig totalitet.

Intressant nog uppvisar jaget som ontologisk enhet, det vill säga det kunskapssteoretiska subjektet, exakt samma instabila dubbelnatur som jag menar utmärker subjekt/objekt-dikotomin i stort. Subjektet äger en kameleontisk förmåga att alltefter kontext och behag växla mellan objektlös, ”ren” subjektivitet och vanlig, odramatisk objektnatur, för det har del i båda två: Det är subjektivitet eftersom dess roll är att erfara, men görs också till objekt för sig självt eftersom det måste finnas för sig självt jämte allting annat som finns. Dubbelheten blir tydlig när vi föreställer oss de nödvändiga omständigheterna för vår intellektuella självupptäckt i den tidiga barndomen. Det erfarande jaget gör då sig självt till objekt för sig självt, och identifierar sig sedan med detta nyss skapade mentala objekt. I representationen ”jag” återfinns alltså subjektiviteten på båda sidor om det föreställande ledet; dels som dess ”författare”, och dels i projektionsledet, som dess avsedda referensobjekt. Resultatet blir, som vi skall se, en symbol vars verklighet alltid tycks vara given redan på förhand.

Jagets båda aspekter motsvarar alltså de båda storheterna vi redan talat om: de båda ”stolarna” subjektivitet och objekt. Jagets objektiva aspekt är således släkt med allt det oproblematiskt föreliggande, det vill säga vardagens värld av färdigtolkade, objektivt existerande ting med självständig, begriplig status. Subjektivitet är här ingenting annat än ett förhållandevis ointressant attribut som vissa av dessa objekt kan ha. Verklighetens grundform är här statisk, och dess rotmetafor är substantivet. Jagets subjektiva aspekt är på samma sätt släkt med föreliggandets kunskapsparadigm, det vill säga en sluten värld av tolkningsprocesser, blotta föreställningar och intryck. Tonvikten är nu på det subjektiva fältet snarare än på (samma fälts bild av) dess bärare. Jaget är nu inte längre ett objekt bland andra objekt, utan ett slags fönster eller villkor för alltings framträdande. Verklighetens grundform är här dynamisk, och dess rotmetafor är verbet. I subjektets interna instabilitet förenas dessa båda stolar till en

enda, kunde man säga, med det förbehållet att denna enda stol – ”jag” – inte stöder på alla fyra ben samtidigt, utan istället väger över från den ena stabila, trepunktiga ytterligheten till den andra alltefter arten och graden av den aktuella belastningen.

På grund av denna instabila (icke-) utgångspunkt uppstår en svåröverskådlig röra i det kunskapsteoretiska tänkandet. Som regel ser vi nämligen alltid spår av båda dessa båda storheter samverka på ett tämligen osorterat och kaotiskt sätt i ett och samma idésystem. Lokala, aspektrelativa självklarheter ger upphov till märkliga, filosofiskt ofruktsamma hybrider i sina möten med andra, främmande självklarheter, vilka i sin tur är självklara i sin egen ursprungliga kontext. I föreningen mellan subjektivitetsperspektivets absoluta, allomfattande subjektivitet och objektperspektivets sättande av objekten som första princip uppstår exempelvis solipsismens olösliga gåta.<sup>17</sup> Fanns inte det förstnämnda skulle subjektiviteten inte förstås som oövervinnerlig, och fanns inte det sistnämnda skulle ingen finnas att ha problemet. I solipsismen reduceras alla förment verkliga objekt till subjektivitet – alla utom subjektet självt, för det objektet ”är ju redan” subjektivitet. Sålunda förbigånget av den allförtärande reduceringen till subjektivitet kan sedan subjektet, med sin förbisedda objektstatus intakt, anta rollen som bärare av samma subjektivitet. Här syns med andra ord hur vi, just som stolmetaforikens antingen/eller-binaritet är tänkt att illustrera, lätt förlorar jagets skepnadsskiften ur sikte. Lämnad utan tillsyn skapar jagets dubbla identitet som både subjektivitet och objekt en mängd sådana här filosofiska underligheter, genom att den ena aspekten av jaget alltid, i det tysta, följer med den andra ”på köpet” som en skugglik reservstatus. När vi emellertid en gång har fått syn på denna ljusskygga ekonomi kan vi börja skilja aspekterna åt, och så få en bättre överblick över skeendet.

Den mest centrala upptäckten när det gäller denna överblick, är att den traditionella subjekt/objekt-dikotomin, strikt tillämpad, får sin signifikanta brottyta inte mellan oss själva och kunskapsteorins traditionella ”yttervärld”, utan tvärs igenom oss själva. Med detta ”tvärs igenom oss själva” avser jag inte skillnaden mellan medvetandet och kroppen, där ju den senare vid en hårdragen analys faktiskt kan sägas tillhöra yttervärlden även om den starkt förknippas med subjektet. Inte heller talar jag om kroppen som subjekt, eller som fenomenologisk mötesplats mellan subjekt och objekt. Jag talar om skillnaden mellan subjektiviteten och dess objektifiering av sig själv – alltså precis just de båda komponenterna i jagets dubbelnatur. Hur denna objektifiering sedan ser ut – det vill säga vilket innehåll den har; om den exempelvis omfattar kroppslighet eller inte – är fullständigt ovidkommande. Det viktiga

---

<sup>17</sup> *Solipsism*: Åsikten att det enda som finns (eller svagare: det enda jag kan ha kunskap om) är mig själv och mina egna mentala tillstånd och/eller upplevelser.

är insikten att kunskapsteorins egentliga objekt inte längre utgörs av det som är externt för subjektet sådant det har objektiverats, det vill säga, bekvämt uttryckt, världen minus oss själva, utan av vad som är externt för den objektiverande subjektiviteten, det vill säga världen inklusive oss själva.

## Tvivel och vetande

There are two birds, two sweet friends,  
who dwell on the self-same tree.  
The one eats the fruits thereof,  
and the other looks on in silence.

*Svetasvatara Upanishad*<sup>18</sup>

I början av sina *Meditationer* föresätter sig Descartes att tvivla på allt som det är möjligt att tvivla på. Han hoppas att på det sättet kunna se bättre om det finns någonting som är visst och säkert, och således kan fungera som grund för hans filosofiska system. Han tvingas snart erkänna att någon verklig visshet faktiskt inte är given för de föreställningar han omhuldat sedan barnsben: att han sinnena i regel inte bedrar honom, att han inte drömmer när han tror att han är vaken, att yttervärlden existerar och så vidare. När han sedan försöker omsätta denna nyfunna osäkerhet i praktiken, för sådan är ju hans valda metod, finner han det svårt att verkligen hålla tillbaka de djupt rotade tankevanor det handlar om. Liksom av gammal vana återskapar de ständigt samma bekanta grundföreställningar om verkligheten; föreställningar som dessutom, i öppen trots mot sin nyfunna, egentliga grundlöshet, fortfarande tycks honom sannolika. För att råda bot på detta problem, och säkerligen också för att riktigt överträffa skeptikerna på deras egen hemmaplan, introducerar Descartes då den så kallade Demonhypotesen. Denna gör gällande att människans föreställningsvärld regisseras av en maximalt illasinnad allsmäktig varelse, som ingenting hellre vill än att lura i människan så många falska övertygelser som möjligt på varje upptänkligt sätt. Med andra ord: Allt som överhuvudtaget kan vara falskt, *är* också falskt enligt denna hypotes. Descartes filosofiska utmaning når så sin kulmen: Finns det någonting alls som trots allt kan vetas säkert, även om vi antar Demonhypotesen som sann? Efter den första meditationen tycks Descartes ha nått vägs ände:

I suppose, accordingly, that all the things which I see are false (fictitious); I believe that none of those objects which my fallacious memory represents ever existed; I suppose that I possess no senses; I believe that body, figure, extension, motion, and place are merely fictions of my mind. What is there, then, that can be esteemed true?<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Jag citerar från *The Upanishads*, 1965, s. 91.

<sup>19</sup> Manley & Taylor, 1996, stycke 2:2. Jag citerar för läsbarhetens skull på engelska (övers. John Veitch 1901).

Låt oss dröja här ett ögonblick, och undersöka vilken fråga det är som ställs. Under dessa intellektuella övningar beskriver Descartes tänkande om verkligheten en subjektiverande rörelse. I ett slags filosofiskt dödsförakt rycker han upp med rötterna allt som han tidigare ansett äga objektiv verklighet, för att sedan omplantera det i subjektivitetens flyktiga mylla. Mot bakgrund av subjekt/objekt-dikotomin, traditionellt uppfattad, kan man således tala om en ”vänsterriktad” rörelse, från en objektiv sfär till en subjektiv:<sup>20</sup>

<b>S</b>	←	<b>O</b>
intryck		ting
verka		vara
karta		territorium
symbol		verklighet
fiktio		faktum

Att som ontologisk komponent gå från höger till vänster i ovanstående schema är att ’subjektiveras’. De egenskaper som räknas upp på högersidan byts då, som ovanstående schema antyder, ut mot sina motsvarigheter på vänstersidan. När vi till exempel, i ett visst argumentatoriskt läge, medger sådant som att ”verkligheten är förstas min verklighet”, så uttrycker vi en subjektivering. Vi säger ju egentligen, på det strukturella planet, att det vi kallar för territoriet (verkligheten) i själva verket är och måste vara en projektion av territoriets begreppsliga motsats: kartan (det vill säga en verklighetsuppfattning). Vi har då gjort det kunskapsteoretiska valet att stå på vår subjektiva fot, och världen av omedelbart verkliga objekt, det vill säga den verklighet som hårt räknat inte är min försvinner följaktligen utom räckhåll för tanken. I dess ställe får vi en värld som tvärtom faktiskt låter återföra sig till min subjektivitet; en värld av intryck, vars faktiska verklighet kan diskuteras och betvivlas. Som Descartes så grundligt demonstrerar i den första meditationen, kan man välja att stå kvar på den subjektiva foten myck-

<sup>20</sup> Detta dualistiska schema bör naturligtvis inte förstås som en illustration över poängen att dikotomin subjekt/objekt alltid och överallt är helt utbytbar mot vilket som helst av de understående begreppsparen. Snarare är den ett försök att visa hur denna dikotomi kan ta olika skepnad i olika kontexter, och således i praktiken variera en aning i betydelse. Exempelvis uttrycker ju distinktionen karta/territorium en föreställd likhet mellan de båda polerna, medan distinktionen fiktion/faktum uttrycker en föreställd skillnad. För sin betydelse vilar dock båda på föreställningen om en grundläggande skillnad mellan subjektivt och objektivt.

et länge. Perspektivet som sådant rymmer inga tvingande filosofiska skäl att sluta.<sup>21</sup> Vilken förmodat objektiv verklighet är nämligen inte samtidigt, ur ett annat (subjektiverat) perspektiv, också uppfattat verklig? Det tycks som om allting som överhuvudtaget kan knytas till en subjektiv uppfattning står vidöppet för Demonhypotesens globala negation.

Descartes svar på den ställda frågan är som bekant ”jagets verklighet”. I bjärt kontrast mot alla andra mentala objekt är jagets verklighet, enligt Descartes, given av det blotta faktum att någonting överhuvudtaget föreligger för medvetandet, alldeles oavsett vad detta någonting är.<sup>22</sup> Jagets existens kan enligt honom demonstreras med utgångspunkt i ett subjektiverande av i princip vad som helst: Så länge subjektiverandet sker i medvetandet förstås detta medvetande helt enkelt som jaget – det ”tänkande ting” som alla mentala objekt, verkliga eller inbillade, föreligger för.<sup>23</sup> Överflyttat till den terminologi vi tidigare har använt, vilar Descartes resonemang på att jaget i dess subjektivitetsaspekt är givet i varje medvetandeakt genom den subjektiva rymden som sådan. Så långt är jag beredd att ge honom rätt. I passagen från *cogito* (jag tänker) till *sum* (jag är/finns) låter han emellertid jaget omärkligt byta till sin objektiva aspekt, och således bli till någonting som kan ”finnas”, det vill säga föreligga i denna hårbärgerande rymd istället för att fortsätta vara någonting som saker och ting kan finnas eller föreligga för.

Det är på denna senare punkt det hela spårar ur en aning. Krasst uttryckt: Det sammanhang som inrymmer en viss frågeställning kan inte självt utan avsevärda logiska krumbukter figurera i samma frågeställning. Det är till syvende och sist en ren ordningsfråga. När det gäller frågan huruvida någonting finns eller inte bör vi alltså påminna oss om vilken kontext det är som inrymmer frågan. Svaret är förstås: en ontologisk kontext (vilket i sammanhanget helt enkelt betyder: en kontext som ställer existensfrågor). Det förefaller uppenbart, att den ontologiska kontexten inte kan inhysa frågan om sin egen existens. Det vore som om ett öga kunde finnas i sitt eget synfält. I så fall skulle frågan väckas om det sedda ögat

---

<sup>21</sup> Låt oss i sammanhanget dock minnas, att det ju var ett medvetet beslut, snarare än några rena filosofiska skäl, som föranledde det subjektiverande perspektivet från första början. Att filosofiska skäl saknas för att inta ett annat perspektiv visar bara på hur konsekvent man är mot det valda perspektivet när det väl är valt.

<sup>22</sup> Det är detta, att någonting föreligger för medvetandet, som Descartes menar med ’tänka’ i ”Jag tänker, alltså är jag”. I den uppföljande skriften *The Principles of Philosophy* förklarar han: “By the word ‘thought’, I mean everything which happens in us while we are conscious, in so far as there is consciousness of it in us. So in this context, thinking includes sensing as well as understanding, willing, and imagining. If I say, ‘I see therefore I am,’ or ‘I walk therefore I am,’ and mean by that the seeing or walking which is performed by the body, the conclusion is not absolutely certain. After all, when I am asleep I can often think I am seeing or walking, but without opening my eyes or moving, — and perhaps even without my having any body at all. On the other hand, the conclusion is obviously certain if I mean the sensing itself, or the consciousness that I am seeing or walking, since the conclusion then refers to the mind. And it is only the mind which senses, or thinks about its seeing or walking.” (Descartes, 1998-99, stycke 1:9).

<sup>23</sup> ”Tänkande ting”: fr. *chose qui pense*, lat. *res cogitans* (Manley & Taylor, 1996, stycke 2:6).

(den existerande kontexten) verkligen kunde vara identiskt med det seende ögat (den existensdiskuterande kontexten), och om det sedda ögat i så fall hade ett eget synfält. Då hade vi ju trots allt att göra med två ögon och två synfält. Nej, i den mån frågan om frågekontextens egna eventuella existens alls kan ställas på ett koherent sätt – vilket jag ställer mig tvivlande till eftersom existens är så oproblematiskt enahanda i vår föreställningsvärld: saker och ting finns, eller också finns de inte – är denna fråga klart nog av en annan kategori än de den själv arbetar med.

Ifråga om jaget gäller samma sak: Den subjektiva aspekten som sådan kan själv inte finnas eller inte, utan bara med varierande framgång avgöra vad som finns eller inte. En subjektiveringsoperation av den typ som illustreras av subjektiveringsschemat ovan har samma intentionala integritet som vilket vanligt handverktyg som helst. Just som man inte kan slå på en hammare med samma hammare, eller nypa en hovtång med samma tång, så är inte heller Descartes dressyrövning i inlånat tvivel någonting som sker inom ramen för sig själv (så att den i kraft av denna identitet sedan kan fly sina egna ramar). Varken operationen som sådan eller den subjektiva rymden som innesluter den har någon självklar hemvist i schemat ovan, och kan inte heller ges någon sådan utan att medföra avsevärda sammanblandningar.

Förvirrande nog kan dock jagets representation, det vill säga den subjektiva aspektens objektivisering av sig själv, ändå figurera i just en sådan existensdiskussion, eftersom den är formellt kvalificerad till detta i kraft av sin status som mental representation ("jag") bland andra mentala representationer ("bok", "stol", "skräpkultur", "formtopp", "idyll", "tålmod" et cetera). När så sker, ser vi det egendomliga hända: Subjektiveringen får plötsligt den motsatta effekten mot den vanliga. Genom sin epistemiska internalitet, det vill säga den ovan observerade omständigheten att det i sin subjektiva egenskap är givet i varje sammanhang som överhuvudtaget involverar subjektivitet, tycks jaget paradoxalt nog växa i verklighet ju mer det subjektiveras. Intuitivt uppfattar vi ju jaget som ett inre objekt snarare än ett yttre, och föreställer oss därför gärna att representationen "jag" har sin referent i riktningen inåt, det vill säga till vänster om de subjektiverade objekten i schemat ovan, och inte till höger bland de övriga förmodat verkliga objekten. Det blir tydligt att jaget, vad vårt tänkande anbelangar, i denna mening inte kan inte finnas. Så länge vi emellertid håller oss till den aktuella frågan, sådan den är bestämd av schemat ovan och dess inblandade grundintuitioner om subjektivitet och objekt, så återfinns referenten till representationen "jag" – Descartes "tänkande ting" – i själva verket just ingenstans i vår föreställningsvärld. Dess existens är istället ett abstrakt derivat av all annan existens, verklig eller inbillad, ungefär som ett slags ontologisk mervärdesskatt.



Ur *cogito* följer alltså bara *cogito. Sum* – det förtingligade cogitot, jagets objektivitetsaspekt – tillhör en annan logisk ordning än det som finns eller inte. Inte till formen, men väl till innehållet, eftersom det representerar vad som inte *kan* finnas i världen, nämligen just den allomfattande, icke förtingligade subjektiviteten *cogito*. Om det vi kallar för ”jag” på något oproblematiskt sätt kunde finnas i världen, skulle det också vara möjligt att subjektivera det tillsammans med verklighetens övriga objekt. Det faktum att man inte kan det, bevisar att det varken finns eller inte finns i någon vanlig mening. Annorlunda uttryckt: Det faktum att vi finns i världen är ett i logisk mening utomvärldsligt faktum, för det handlar till en avgörande del inte om något av världens objekt, utan om världens själva aktualitet.<sup>24</sup>

### Projektiv identitet

Jag har försökt visa hur Descartes berömda devis *Cogito ergo sum* vilar på en sammanblandning av jagets båda aspekter, närmare bestämt på att subjektiviteten inte separeras från utan snarare likställs med jagets objektiva aspekt, det vill säga dess symboliska, förtingligande representation av sig självt. Det återstår att klarlägga litet närmare hur dessa båda aspekter faktiskt förhåller sig till varandra. I min framställning har detta förhållande möjligen framstått som någonting teoretiskt raffinerat. I själva verket är det frågan om den kanske vanligaste tankeoperationen i världen, nämligen att förstå en symbol som det den symboliserar, eller i en vidare mening, att läsa sin egen verklighetsuppfattning som verkligheten – vilket förstås är det samma som att ha en verklighetsuppfattning. När vi föreställer oss jaget som ett ”inre” objekt, och det gör vi ju spontant gärna (fastän alla andra objekt föreligger för och inte före vår subjektivitet), tar vi likt Descartes fasta på subjektivitetens epistemiska internalitet, alltså det faktum att den är given som den subjektiva rymden i varje medvetandeakt oavsett innehåll. Som jag nyss försökte visa, följer därav emellertid inte att objektiveringen av samma subjektivitet på samma sätt är intern för (och således given av) den subjektivitet som skapat den. Annorlunda uttryckt: Att den begreppsliga identiteten ”jag” på någon nivå föreställer, representerar och förtingligar den subjektivitet som är vår tillvaros fenomenella grundvillkor gör den inte till ett med denna referent. Den är naturligtvis fortfarande en symbol, en representation – det vill ytterst säga: en subjektiv projektion med en objektiv (i betydelsen icke intern) anspråksrymd. Det som komplicerar saken är att den naturligtvis, som alla representationer av verkligheten, kan förstås som verkligheten – eller åtminstone som det intellektuellt gripbara med, hos och i det som det representerar. Faktum är, att de egentligen bara kan förstås som verkligheten

---

<sup>24</sup> Detta syns kanske tydligast i hur Descartes själv argumenterar för existensen av sitt ”tänkande ting” i det stycke som citeras i not 22 (min kursivering): “[...] the conclusion is obviously certain if I mean the sensing itself, or the consciousness that I am seeing or walking, *since the conclusion then refers to the mind.*”

– när vi förstår dem som representationer, så gör vi med nödvändighet detta genom andra representationer, som i sin tur har dem som sin föreställda verklighet. Strukturellt uttryckt: Det går inte ens att skilja på en symbol och dess betydelse, såvida man inte använder olika symboler för symbolen och betydelsen, symboler som själva inte får skiljas från sin betydelse utan tvärtom måste ”läsas” som det de föreställer för att alls kunna ha den avsedda funktionen – och i så fall har man ju bara plogat mysteriet framför sig.

Jag kallar denna intima relation mellan symbol och verklighet för ”projektiv identitet”; projektiv därför att relationen löper längs representationens projektionslinje, det vill säga mellan det refererande och det refererade, och identitet eftersom denna semantiska relation, vad intellektet anbelangar, är monologisk till karaktären. Genom sina dubbla funktioner som begrepp *och* projicerad identitet talar språket så att säga med sig självt. *Cogito* och *sum* är alltså, för att återvända till Descartes, projektivt identiska: Jaget i sin objektiva aspekt både identifierar och refererar till subjektiviteten. Den polske logikern Alfred Tarskis arbete inom semantiken har beröringspunkter med dessa mekanismer. Hans kända ”(T)-schema” för materiell adekvans (egenskapen att ha just den avsedda extensionen) hos sanningsdefinitioner visar väl vilka svårigheter som uppstår när man försöker montera isär förhållandet mellan språk och verklighet:

(T) X är <SUP=träff> om, och endast om,  $p$ .<sup>25</sup>

där X är ett namn på meningen  $p$ , SUP är sanningsdefinitionen under prövning och <SUP=träff> är uttrycket för att sanningsdefinitionen under prövning tillskriver en egenskapen sanning (*sin* sanning, inte våra intuitioners). Om vi stoppar in Tarskis ökända exempelmening ”Snö är vitt” i schemat, kan vi efter erforderliga ändringar erhålla en mer konkret och läsbar instans av satsschemat (T). Alltså: För att sanningsdefinitionen under prövning skall vara materiellt adekvat skall

(T) meningen ”Snö är vitt” stämplas som sann av definitionen ifråga bara om snö är vitt.

Tarski är själv tydlig med att (T)-schemat inte uttrycker förhållanden mellan satser.<sup>26</sup> Som hans semantiska sanningsbegrepp ger vid handen, uttrycker (T)-schemat snarare förhållanden

---

<sup>25</sup> Tarski, 1944. Jag har delvis frångått Tarskis egna formuleringar för att kunna göra hans poänger tydligare för en oinsatt läsare.

<sup>26</sup> “The phrase ”if, and only if” (in opposition to such phrases as “are equivalent” or “is equivalent to”) expresses no relation between sentences at all since it does not combine names of sentences.” Tarski, 1944, s. 358. Denna

mellan satser och det som de refererar till.<sup>27</sup> ”In any utterance we make about an object”, förklarar Tarski, ”it is the name of the object which must be employed, and not the object itself.”<sup>28</sup> Det som används till höger i (T)-schemat måste alltså vara ”verklighetens namn” – namn på satsen har vi ju till vänster – och schemat som helhet uttrycker då ett visst förhållande mellan en sats och den verklighet den projicerar. Trots den påtagliga klarheten i detta resonemang blir vi gärna stående med ett kvardröjande intryck av att ”samma mening” används på båda sidor av ekvivalensen. I någon mening är det också så, men skillnaden är att till vänster talar vi om den, och till höger använder vi den. Vänstersidans projektiva rymd är högersidan, och högersidans dito är verkligheten. Därför är vänstersidan projektivt identisk med högersidan när vänstersidan läses, precis som högersidan är projektivt identisk med sitt projektiva innehåll när den läses. Omvänt är högersidans verklighet i abstrakt form detsamma som högersidans påstående, vilket i sin tur bara kan talas om som ett påstående (och inte en verklighet) då det betraktas utifrån den vänstra sidan – och således inte läses utan abstraheras.

Bara genom sitt utnyttjande av fenomenet projektiv identitet kan (T)-schemat uttrycka ett förhållande mellan språk och verklighet på det undflyende, och samtidigt schematiska sätt det gör. Beroende på läsarens perspektiv – om vederbörande söker en abstrakt förståelse eller helt enkelt läser – pendlar vänstersidan mellan att vara en sats om en sats om verkligheten och att vara en sats om verkligheten, medan högersidan antingen är en sats om verkligheten eller sakförhållandet självt. På samma vacklande, dubbeltydiga sätt kan så att säga samma sak (samma projektivt identiska sak) – jag – på en och samma gång vara både subjektivitet och det förtingligande tecknet för denna subjektivitet. Precis som i (T)-schemat finns ingen biljett ut till själva verkligheten utom genom en läst symbolisering; det vill säga en symbolisering som tillåts göra sitt jobb och faktiskt gälla för någonting annat, istället för att begripas abstrakt, som ”någonting som, om det läses, föreställer någonting annat”. *Sum* är benämningen på *cogito*, just som vi inte kan ge den rena subjektiviteten någon annan förtingligande identitet än vår egen.

---

tydlighet har emellertid inte hindrat logikern Susan Haack från att missförstå honom på just denna punkt. I ett resonemang om dess implikationer för icke-bivalent logik skriver Haack om (T)-schemat "...while the right-hand side will be neither true nor false", med underförståelsen att högersidan normalt är just sann eller falsk (Haack, 1995, s. 102). Högersidan tar dock inga sanningsvärden, eftersom den i (T)-schemat representerar den av vänstersidan projicerade verkligheten. Den är således ingen sats, utan ett reellt villkor för sanningen av en sats. Detta syns i omständigheten att det inte går att säga någonting om högersidan utom just på vänstersidan.

<sup>27</sup> "Semantics is a discipline which, speaking loosely, deals with certain relations between expressions of a language and the objects (or "states of affairs") "referred to" by those expressions." Tarski, 1944, s. 345.

<sup>28</sup> Tarski, 1944, s. 344.

Jagets unicitet visar sig här i omständigheten, att det på sätt och vis vänder på (T)-schemats högerriktade projekteringsriktning: Eftersom det är ett abstrakt och inte konkret begrepp, närmar vi oss dess ”verklighetsprojektion” ju mer abstrakt vi betraktar det.

## Den skeptiska kunskapskulturen

*Hur lyckligt är passionslös vara,  
Och bakom sig ha lämnat sinnets lust.  
Högsta lycka är dock att förakta  
Två självmedvetna ord: ”Jag är”!<sup>29</sup>*

Jag talade tidigare om att *Cogito ergo sum* konstituerar ett slags möte mellan olika kunskapskulturer, där den ena representeras av Descartes positiva rationalism och den andra av pyrrhonismens negativa kritik. Hittills har vi mest diskuterat den förstnämnda. När det gäller den senare har jag gjort vissa utfästelser: Att den är transformativ, att den konstituerar ett brott mot det vanliga sättet att filosofera i sin strävan efter förvirring istället för klarhet, men också att dess målsättningar egentligen är desamma som de för den kunskapskultur som Descartes företräder. Det är hög tid att redogöra för den skeptiska kunskapskulturens grunddrag.

Eftersom utrymmet inte tillåter någon större utläggning, kommer jag att arbeta med utgångspunkt i de resonemang som förts hittills. Den kanske mest skärande oförenligheten i vad som sagts om pyrrhonismen rör dess mål. Jag har hävdat både att det är till stora delar detsamma som den vanliga, intellektualiserande filosofins, men också att pyrrhonismen syftar till uppenbart livsfilosofiska mål som ”ett balanserat känsloliv i förhållande till livets oundvikligheter” och ”sinnesfrid beträffande allt som är föremål för delade meningar”. Hur går detta ihop? Svaret är enkelt: den sanning som eftersöks av filosofin kan enligt pyrrhonismen inte nås, men genom att misslyckas tillräckligt kapitalt med att nå den, kan vi dessbättre lära oss så mycket om sanning att 1) ursprungsfrågan ”Hur är verkligheten beskaffad?” inte längre kan ställas samtidigt som 2) de ovannämnda livsfilosofiska målen av samma anledning realiserar.

Pyrrhonismen vill alltså få sin utövare att misslyckas. I det introducerande verket *Outlines of Pyrrhonism* (ἸΥΠΠΩΝΕΙΩΝ ΥΠΙΟΤΥΠΙΩΣΕΩΝ) förklarar Sextus Empiricus detta med en anekdot om den antika bildkonstnären Apelles, som vid ett tillfälle blev så frustrerad av sin egen bristande förmåga att han i vredesmod kastade en tvättsvamp på målarduken, och då till sin förvåning kunde konstatera att svampen hade just den effekt på tavlan som han tidigare, utan framgång, försökt åstadkomma. En liknande vinst hos det rejäla, uppriktiga ne-

---

<sup>29</sup> *Buddha talade och sade [...]*, 1983, s. 116.

derlaget finns att hämta också inom filosofin, menar Sextus Empiricus.<sup>30</sup> Tricket är emellertid att verkligheten misslyckas, och inte bara åstadkomma en filosofisk axelryckning. Sanningen måste sökas – och inte finnas! – med djupt filosofiskt allvar; inte nödvändigtvis med huvudet på skaft, men väl med hjärtat i handen – eller möjligen i halsgropen. (Den grekiska förlagan till svenskans ”skepsis” – *σκέψις* – står signifikant nog inte i första hand för tvivlande utan för skådande, tänkande, övervägande eller undersökande.) Som Sextus Empiricus presenterar saken, är alltså den skeptiska argumentationstekniken, med sina ökända, mer eller mindre uppfinningsrika förnekanden av det mer eller mindre uppenbara, resultatet av en uttänkt strategi. Målet är att så snabbt som möjligt göra filosofen så perplex att undersökningen kör fast i ett tillstånd av ”mental suspense” (*ἔποχῆ*).<sup>31</sup> Därefter följer den eftersträlvade sinnesfriden:

Scepticism is an ability, or mental attitude, which opposes appearances to judgements in any way whatsoever, with the result that, owing to the equipollence of the objects and reasons thus opposed, we are brought firstly to a state of mental suspense and next to a state of “unperturbedness” or quietude.<sup>32</sup>

Tillståndet av *ἔποχῆ* beskrivs som ”ett mentalt tillstånd på grund av vilket vi varken förnekar eller bejakar något”.<sup>33</sup> Innebörden är en slags tankelåsning där det intellektuella tillträdet till verkligheten upphör, eftersom inga sanningar om verkligheten kan ställas upp. Den som ens en kort stund betraktar verkligheten utifrån en sådan förvirrad, men samtidigt neutral eftersom sanningslös position, kommer med nödvändighet att erfara, att verkligheten är någonting helt annat än tankar om verkligheten – eftersom tankarna upphört. Detta förvirrings- eller låsningstillstånd, som pyrrhonismen så hett eftertraktar, tjänar på så sätt till att kasta ljus över förhållandet mellan tecken och betydelse, som vi talade om i föregående avsnitt. I det sanningslösa *ἔποχῆ* kan inget tecken längre betyda. Varje representation är kluven på mitten, tvärs över den verklighetsriktade projektionslinjen. Meningssystemet har havererat.

Märk väl, att *ἔποχῆ* hos Sextus inte presenteras som det propositionella innehållet i de argument som skepticismen använder. *ἔποχῆ* är istället ett resultat av mötet mellan de skeptiska argumenten och de åsikter och antagna verkligheter som de är tänkta att motväga. Som tidigare påpekats: Pyrrhonismen är bara intresserad sina negativismer för deras förvänta-

<sup>30</sup> Sextus Empiricus, 1933, s. 19ff.

<sup>31</sup> *ἔποχῆ*, av *ἔπ-έχω* = ung. ”hålla tillbaka”.

<sup>32</sup> Sextus Empiricus, 1933, s. 7. Sextus förklarar, i anslutning till den citerade texten, att “...in any way whatsoever” i detta sammanhang betyder “appearances to appearances, or judgements to judgements, or *alternando* appearances to judgements.” Den skeptiska oppositionen är alltså inte begränsad till framträdanden/(sinnes-) intryck (appearances) och rationella omdömen (judgements) i den konstellation som framställningen kan tyckas indikera vid en första genomläsning.

<sup>33</sup> “ἔποχῆ δέ ἐστι στάσις διανοίας δι’ ἣν οὔτε ἀρρομέν τι οὔτε τίθεμεν” Sextus Empiricus, 1933, s. 8.

de resultat. Om världen vore full av nihilister hade pyrrhonismens metod krävt positiva argument för att kunna etablera *ἐποχή* hos dessa. När Descartes lånade in skeptiska argument i början av sina *Meditationer*, i den uppenbara tron att de förfäktade en filosofisk position i kunskapsfrågor som han ville bekämpa, tog han alltså miste på poängen med dessa argument. I den mån argumentens kollisioner med hans invanda föreställningar gjorde honom perplex, vilket av meditationerna att döma i och för sig inte verkar särskilt troligt, fullgjorde de dock sitt syfte.

Nå, vi vet alltså att *ἐποχή* påstås leda till ett tillstånd av sinnesfrid som har med filosofi att göra ("...beträffande allt, som är föremål för delade meningar" hette det ju tidigare). Ännu har vi inte sagt mycket om hur detta skall gå till, förutom att det har att göra med en förändrad syn på representationer. Sextus Empiricus kan själv få hjälpa oss vidare (min kursivering):

The main basic principle of the Sceptic system is that of opposing to every proposition an equal proposition; *for we believe that as a consequence of this we end by ceasing to dogmatize.*<sup>34</sup>

Det pyrrhonistiska spelet med ständigt motstående påståenden uppges leda till att man slutar dogmatisera. Med dogmatism avses här en instans av den utbredda tankevana som jag tidigare beskrivit i avsnittet om projektiv identitet, det vill säga vårt sätt att oreflekterat låta tecken gälla för sin betydelse, nämligen vårt sätt att – strukturellt uttryckt – förväxla kartan med territoriet. Pyrrhonismens sinnesfrid "...beträffande allt, som är föremål för delade meningar" är alltså avhängig en insikt om verkligheten först som sist tenderar att undandra sig en slutlig bestämning av mänskliga åsikter. Representationer bär då inte längre hela vägen fram, och kartan har inte längre sista ordet i verklighetsfrågan, trots att den, som kartor plägar göra, bär territoriets namn och således gör anspråk på att gälla för det. Intellektets tillgång till verkligheten befinns, just som till slut hos Hume, vara obefintligt i dess yttersta mening men ändå i praktiken tillräckligt. Den filosofiska tvärsäkerhet som tror sig ha mandat att utropa folk till "vardagskräk" mister nu sitt dogmatiska fotfäste, och självbedrägeriet hos Aristofanes Sokrates får även i övrigt mänskligare, mindre storvulna gester.

En naturlig fokuspunkt för dogmatismens upphörande, särskilt i mötet med solipsistiska argument av den typ Descartes använde i sin visserligen inte felaktiga men ändå missriktade tro att de var representativa för skepticismen, är förstås – just som Descartes erfor – jaget. Den inledningsvis ställda frågan "Vilket förhållande har den intellektualiserande filo-

---

<sup>34</sup> Sextus Empiricus, 1933, s. 9.

sofen till sig själv” med sin åtföljande lakonism till svar ”Ett intellektuellt” hamnar här i obarmhärtig, bländvit belysning. Läger vi samman vad som hittills sagts om jagets två aspekter subjektivitet och objekt, ser vi att det kitt av projektiv identitet som håller samman jaget till den instabila stol jag liknade det vid, förstås är ett intellektuellt kitt: Jaget konstitueras av att någonting begrips som någonting annat. När vi upptäcker och formar en idé om oss själva begår vi, till att börja med, en sorts förnuftshandling. När vi går vidare och identifierar oss med vår idé om oss själva, så att sedan vi kan säga ”Detta är jag”, går vi in i en fiktion. Då identifierar vi egentligen bara tecknet ”jag”, uppfattat som ett tecken, med den verklighetsprojektion det har då det läses, nämligen – jag. Det är lika upplysande att säga att ”smör” betyder smör (eller att det är sant att snö är vitt bara om snö är vitt). Samma förnuftshandling, om än på olika abstraktionsnivå, residerar både i definiendum och definiens, i frågan och i svaret. Som alla dogmatiska relationer mellan karta och territorium är alltså även denna monologisk. Här har kartan, och inte verkligheten, sista ordet.

Pyrrhonismens *ἐποχή* spränger emellertid sönder den dogmatiska länken mellan tecken och betydelse, och gör inget undantag för jagets interndogmatiska konstitution. Jagets objektiverande, förtingligande tecken för sig självt är ett tecken som alla andra, och borde därför inte bli onödigt verkligt genom att förväxlas med sin betydelse, även om jaget som sådant på många sätt är en extraordinär epistemisk företeelse. När Descartes försvarade existensen av jaget som objekt försvarade han bokstavligen idén om sig själv, vill jag hävda, eftersom han hade – som vi alla tenderar att ha – ett dogmatiskt förhållande till den, och således läste den som sig själv. Också hans mest intima idé om sig själv som ett ”tänkande ting” var dessvärre ingenting annat än en läst representation, det vill säga en uppfattad, projicerad verklighet. Genom att hålla kvar denna idé som verklighet gick han miste om vad pyrrhonismen erbjöd: ett odogmatiskt, avintellektualiserat förhållande till sig själv. Den som nämligen på ett sådant avspänt sätt kan betrakta sig själv – det vill säga sin identitet: sin egen bild av sig själv stadd i projektivt arbete – just som en bild, ser ingen skada i Descartes första meditations övning i globalt tvivel. Alla objekt, även subjektiviteten objektifierad, kan ju då i god demokratisk anda subjektiveras på samma sätt, vilket medför att ingen, det vill säga inget objekt, finns att försmäkta i den ”skeptiska” reduktionens mitt, ensamt verkligt bland fantasins irrbloss. Den subjektivering som Descartes tog så allvarligt på klarnar så av till ett uddlöst val av perspektiv: Det vi kan välja att subjektivera, kan vi naturligtvis också välja att objektivera. Väljer vi det senare, och så att säga reverserar den första meditationen, kommer också jaget att objektiveras – men först då. Sanningens adress kan då inte längre vara metafysisk, eftersom subjekt och objekt uppenbarligen bor på samma gata.

## Referenser

- Aristofanes m fl.: *Världslitteraturen. Det antika dramat II*, Stockholm 1927
- Bett, Richard: *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*, Oxford 2000
- Buddha talade och sade/Kärnpartier ur hinayana- och mahayanabuddhismens heliga skrifter [...] till nutidssvenska med inledning av Åke Ohlmarks*, Stockholm 1983
- Descartes, René: *Discours de la Méthode*, E-text Center, French Language Resources, Univ. of Virginia 1993, URL = <http://etext.virginia.edu/fr-on.html> (2008-08-26)
- Descartes, René: *The Principles of Philosophy/Translation George MacDonald Ross*, 1998-1999, URL = <http://www.philosophy.leeds.ac.uk/GMR/hmp/texts/modern/descartes/principles/dcprinc.html> (2008-05-15)
- Diogenes Laertius: *Lives of Eminent Philosophers/with an English translation by R. D. Hicks*, vol. II. (Loeb Classical Library) Cambridge, Mass. 1925
- Haack, Susan: *The Philosophy of Logics*, Cambridge 1995
- Liddell & Scott: *An intermediate Greek-English Lexicon*, Oxford 2000
- Manley & Taylor (eds): *Descartes' Meditations. A Trilingual HTML Edition* 1996  
URL = <http://www.wright.edu/cola/descartes/> (2008-05-11)
- Markie, Peter: "The Cogito and its importance", red. Cottingham, John: *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge 1992
- Palm & Wifstrand: *Antika Skeptiker*, Stockholm 1953
- Popkin, Richard: *The History of Skepticism from Savonarola to Bayle*, New York 2003
- Sextus Empiricus: *Outlines of Pyrrhonism/Translated by R.G. Bury*, (Loeb Classical Library) Cambridge, Mass. 1933
- Tarski, Alfred: "The Semantic Conception of Truth", *Philosophy and Phenomenological Research*, 4 1944
- The Upanishads, translated and selected by Juan Mascaró*, London 1965