

Filosofins klarhet i ljuset av Wittgensteins dunkelhet

I *Filosofiska Undersökningar* § 79 påpekar Wittgenstein att vi ofta använder egennamn (såsom namnet "Moses") utan någon *fast* betydelse. Om man säger "Moses existerade inte", så kan detta påstående betyda en mängd olika saker, vilket Wittgenstein exemplifierar i paragrafen. Påståendet kan t.ex. betyda: Israelerna hade inte *en* ledare då de drog ut ur Egypten. Eller: Deras ledare hette inte Moses. Eller: Det har inte funnits någon människa som gjort det som Bibeln berättar om Moses. Etc. etc. Mot slutet av paragrafen ställer Wittgenstein därför följande filosofiska fråga: "Borde man säga att jag här använder ett ord vars betydelse jag inte känner, och alltså pratar nonsens?" Wittgensteins svar på denna fråga är kanske inte vad vi väntar oss av en filosof. På frågan vad vi *borde* säga, svarar Wittgenstein nämligen: "Säg vad du vill, så länge det inte hindrar dig från att se hur det förhåller sig" (min kursivering).

Hur kan en filosof, mitt i en undersökning av ett filosofiskt problem, plötsligt utbrista på detta till synes uppgivna vis? Det är den fråga jag tänkte utreda här.

Om vi försöker tänka oss Wittgensteins ord, "Säg vad du vill", insprängda någonstans i Kants kritik av det rena förnuftet, så uppkommer en snarast komisk effekt! Och tänker vi oss dessa ord, inskjutna i de detaljerade utredningar som detta århundrades analytiska filosofer genomfört – t.ex. Bertrand Russell, C. D. Broad eller Paul Grice – så är effekten närmast surrealistisk. Ett paradoxalt undantag utgör kanske den mest samvetsgranne av dessa analytiska filosofer, nämligen G. E. Moore. Här har vi en filosof som anstränger sig till det yttersta för att inte lämna någon detalj utanför sin utredning – men som just därför ständigt är på gränsen till att ge upp, och säga: "Men vad är nu detta!? Jag vet ju ändå hur det förhåller sig – detta är till

exempel min hand, och här är den andra. Ändå lyckas jag inte få fakta att hålla sig på sina vanliga, välkända platser. Det är som om varje liten utsaga jag gör, på ett eller annat sätt förskjuter en hel hop andra fakta ur sina normala positioner, och därför tvingar mig att modifiera mina utsagor i oändlighet”.

Ett annat exempel på ett filosofiskt sammanhang där orden ”Säg vad du vill” skulle göra ett absurt intryck, är de sokratiske dialogerna. Andan i de sokratiske dialogerna är visserligen besläktad med den anda som kännetecknar Moores utredningar. I båda fallen har vi att göra med filosofer som *kämpar* med att fastställa olika begrepps natur. Men till skillnad från fallet Moore, så finns i de sokratiske dialogerna starka krafter som motsätter sig orden ”Säg vad du vill”. Vad Sokrates lär ut, åtminstone i de tidiga dialogerna, är att *om* vi misslyckas att filosofiskt fixera ett begrepps natur, så visar det att vi inte vet det, som vi trodde oss veta. Det är uteslutet att dessa dialoger skulle utmytna i att Sokrates utbrister ”Säg vad ni vill, mina vänner, så länge det inte hindrar er från att se hur det förhåller sig” och därvid tar adjö.

Wittgensteins ord kan alltså förefalla, rent ut sagt, *ofilosofiska*. På sin höjd avslöjar de kanske att en tillfällig utmattning drabbat Wittgenstein som hindrat honom från att fortsätta sin utredning av användningen av egennamn. Men egentligen, ville man kanske säga, hör dessa ord inte hemma i *Filosofiska Undersökningar*.

Å andra sidan måste man säga att dessa ord är ganska typiska för Wittgensteins skrifter. På andra ställen kan han besvara filosofiska frågor genom att säga: ”Det beror på”, eller: ”På det kunde man ge olika svar”, eller kanske svarar han bara: ”Dessa ord kan leda mig till allehanda föreställningar”. Nå, så då får vi väl acceptera att dessa ord hör hemma i Wittgensteins undersökningar, och att Wittgenstein inte skulle tagit bort dem, ifall han slutgiltigt redigerat sina skrifter för publicering.

Men måste inte vårt tidigare omdöme, nämligen att orden ”Säg vad du vill” är ofilosofiska, i så fall utsträckas till att gälla *hela* Wittgensteins senare verk? Måste vi inte säga att den senare Wittgenstein representerar filosofins degenerering, och att Russell hade rätt, då han anmärkte att Wittgensteins filosoferande i bästa fall är en ringa hjälp åt ordboksförfattare och i värsta fall en meningslös underhållning vid tebordet?

För nog är det väl ett minimalt krav på en filosof, att han preciserar

sig på centrala punkter, att han helt enkelt *lägger ut texten* i de filosofiska frågeställningar som han menar sig ha något att bidra till. Vad är detta för en arrogant, självgod filosof egentligen? Kan han inte tala om vad han menar!? Kan han inte ens säga något i stil med: "En interaktion mellan åtminstone två personer är ett språkspel *om och endast om*" och sedan förklara för oss vad han menar med termen "språkspel"? Eller ska vi kanske anse att inledningen till *Filosofiska Undersökningar*, där Wittgenstein säger: "Jag skulle inte med min skrift vilja bespara andra att tänka", innebär att Wittgenstein överlåter hela det filosofiska arbetet åt sina läsare!? Men varför skrev han då överhuvudtaget någon bok?

Här har vi en svårighet att förstå naturen hos Wittgensteins undersökningar, en svårighet som tycks olöst även hos många av Wittgensteins närmaste lärjungar. För lägg märke till, att de aningen lättsamma orden "Säg vad du vill" skulle kunna göra ett väl så underligt intryck om de förekom hos någon av Wittgensteins elever.

Vad menar då Wittgenstein med dessa ord, "Säg vad du vill"? Är det kanske så att Wittgenstein menar att det finns en sorts ordlös, filosofisk *insikt* om hur det förhåller sig med exempelvis meningen hos egennamn? Menar han att filosofiska förhållanden inte kan uttryckas i propositionell form, utan måste *inse*? Menar han att vi bara kan *antyda* våra filosofiska insikter – s.a.s. på ett *indirekt*, konstfullt sätt? Är det kanske det osägbara från *Tractatus*, som här dyker upp i ny skepnad?

Låt oss sammanfatta vårt problem. Vi förväntar oss vissa filosofiska klargöranden från Wittgensteins sida, men då dessa klargöranden ofta saknas, tvingas vi säga att Wittgenstein antingen var en skenfilosof, eller en *förtäckt* filosof: En filosof som delvis döljer sina insikter, kanske för att sporra sina läsare att tänka själva och till slut inse vissa filosofiska förhållanden på egen hand.

Men varför förväntar vi oss dessa filosofiska klargöranden? Ja, ville man säga, det är väl ändå självklart. Vi är ju filosofer! Vi har *problem* som vi vill se lösta. Om någon ger sig ut för att sitta inne med lösningen på vissa filosofiska problem, och det gör ju Wittgenstein utan tvekan, då förväntar vi oss naturligtvis att denne person *klargör* vari hans lösning skulle bestå.

Men – kan det inte hända att det är just detta som Wittgenstein gör, när han säger: "Säg vad du vill, så länge det inte hindrar dig från att

se hur det förhåller sig”. Kanske hör det till Wittgensteins metod att undersöka filosofiska problem, att faktiskt *konstatera* att ”Det beror på”, eller att ”På det kunde man ge olika svar”. Kanske är dessa ord inte alls avsedda att antyda någon förtäckt insikt om filosofiska förhållanden, utan direkta konstateranden av förhållanden som kanske inte är specifikt filosofiska, men som åtminstone har relevans för vissa filosofiska problem.

Kanske är det så att Wittgenstein ger prov på en ny form av filosofisk *noggrannhet*, en filosofisk *försiktighet* som kan vara besläktad med den försiktighet som Nietzsche åsyftar, då han angående Schopenhauers viljebegrepp säger: ”Viljan förefaller mig vara något *komplicerat*, något som är en enhet enbart som ord – och det är i just detta enda ord som den spridda fördom lurar, som besegrat filosofernas ständigt otillräckliga försiktighet. Så låt oss för en gångs skull vara mer försiktiga”, säger Nietzsche, ”låt oss vara ’ofilosofiska’”.

Det här är ord som är minst lika förundrande som Wittgensteins ord. Skulle filosofin kännetecknas av bristande försiktighet, så att filosoferna, för att lösa sina problem, först skulle behöva bli – *ofilosofiska*? Skulle Sokrates vara *slarvig*, när han påpekar brister i sina vänners begreppsdefinitioner? Och om vi tar Humes analys av kausalitetsbegreppet, så kanske vi inte vill säga att han givit oss den korrekta analysen – men vill vi därför säga att Hume var *ouppmärksam* på något sällsamt vis, då han undersökte kausalitetsbegreppet? Är det inte tvärtom så att vi inom filosofin finner de mest imponerande kraftanstängningar att vara, just – *försiktiga*?

Tveklöst är det så. Den som beskyller exempelvis den analytiska filosofin för tankemässig oförsiktighet, gör sig skyldig till en uppenbar orättvisa. Det är ingen överdrift i påståendet att filosofin är en skola i försiktighet och självdisciplin. Men om vi utgår från exempelvis de sokratiske dialogerna som en modell för denna tankedisciplin, så finner vi något mycket viktigt. Vi har nämligen här att göra med en filosofisk försiktighet som inte kan verka och fungera, annat än om vissa förhållanden *redan* råder.

I dialogen *Lakes*, uppmanar Sokrates Lakes att ange vad mod är. Lakes svarar, att ”om någon är fast besluten att stå på sin post i ledet och avvärja fiendernas angrepp, så kan du vara viss på, att han är modig”. Sokrates reaktion på Lakes förslag är intressant, eftersom Sokrates inte invänder på det vanliga viset, utan antyder att Lakes

missförstått frågan. Innan den filosofiska diskussionen kan börja på allvar, finner sig Sokrates därför tvungen att lära Lakes vissa elementära rörande filosofiska frågeställningar, så han säger: "Modig är naturligtvis den person, som du talade om, som stannar kvar i ledet och kämpar mot fienden ... Men vad säger du om en person, som inte står kvar utan flyr, men ändå hela tiden kämpar mot fienden?" Lakes erinrar sig att just detta är rytteriets stridssätt, och att Sokrates därmed givit *ytterligare* ett exempel på mod. Sokrates fortsätter då med följande ord: "Det var detta som jag nyss menade, när jag yttrade, att jag inte frågade rätt och därför var skuld till att du svarade orätt. Jag hade nämligen velat fråga dig inte bara om vilka som är modiga bland tungt beväpnade soldater, utan även bland ryttare och i varje vapenslag. Och inte bara om dem som är modiga i krig, utan även om dem som visar mod till sjöss, eller i sjukdom och nöd, eller i politiska värv. Ja, inte bara om dem som är modiga mot sorger och faror, utan även om dem, som kämpar tappert mot lustar och begär, vare sig de håller stånd eller vänder sig om till strid under flykten. Det finns väl ändå, Lakes, modigt folk även bland sådana?" "Ja, i högsta grad, Sokrates", svarar Lakes en aning skamset.

Lakes får en chans att börja om från början, men först vill Sokrates ge Lakes en praktisk demonstration av hur en filosofisk utredning går till, så han säger det följande: "Antag att någon t.ex. frågade mig vad snabbhet är. Snabbhet kan ju framträda både när man springer, när man spelar cittra, när man yttrar sig eller skall lära sig något, och vid många tillfällen, ja, nära nog i allting, som är värt att tala om, i varje handling, där händer, fötter, mun, röst eller tanke är med. ... Om någon nu frågade mig: Sokrates, vad menar du med denna snabbhet, som du talar om vid alla dessa tillfällen – så skulle jag säga honom, att jag så benämner den kraft, som på kort tid uträttar mycket, det må vara fråga om tal eller löpning eller vad som helst. ... Försök nu även du, Lakes, att på samma sätt definiera modet: säg, vad är det för en kraft, som själv alltid är en och densamma men som uppträder både i sorg och glädje och vid alla de tillfällen, som vi har nämnt, och åt vilken vi gett namnet mod". – Det är nu, och först nu, som den filosofiska diskussionen kan ta sin början.

Lägg alltså märke till att vi här har att göra med en *övergång*, att Sokrates leder Lakes att ta ett steg – ett steg som är nödvändigt för att den filosofiska diskussionen överhuvudtaget ska kunna ta sin början.

Först efter att Sokrates på detta vis förberett Lakes sätt att tänka, är det möjligt för Sokrates att utöva sin filosofiska verksamhet, och med största försiktighet väga de *begreppsdefinitioner* som Lakes föreslår.

Lägg också märke till att vi har att göra med en övergång från exempel till mycket allmänna beskrivningar. Sokrates invändning mot Lakes, är att Lakes inte gjort det som Sokrates avsåg med sin fråga: Lakes gav ett *exempel* på mod, *inte* en beskrivning av vari modet *i största allmänhet* består. För att förändra Lakes sätt att tänka, ger Sokrates därför ett annat exempel på mod – men inte vilket exempel som helst, utan ett exempel som innehåller ett drag som kan uppfattas stå i direkt motsättning till Lakes exempel. I Lakes exempel stannar nämligen den modige på sin post, medan den modige i Sokrates exempel flyr. På detta sätt försöker Sokrates övertyga Lakes om att han med sitt exempel inte ens givit ett *preliminärt* svar på frågan. Tvärtom har Lakes bara illustrerat den *problemställning* som Sokrates avsåg med sin fråga, nämligen problemet om vari mod består. Lakes har bara givit ett exempel på det som Sokrates ville få ett filosofiskt klargörande av, och Lakes svar är egentligen bara en aspekt av Sokrates fråga.

Sokrates reagerar alltså inför Lakes, så som vi nyss reagerat inför Wittgenstein: Vi saknar det specifikt filosofiska klargörandet av specifikt filosofiska förhållanden. Vad vi erbjuds av Lakes, och av Wittgenstein, tycks bara vara exempel på vad som *ännu inte* blivit klargjort på ett filosofisk sätt. Vi väntar att Wittgenstein någonstans ska avslöja sin övergång till filosofin; d.v.s. det steg som Sokrates leder Lakes att ta. Och vi tror, att Wittgensteins ord ”Säg vad du vill” kanske döljer en filosofisk insikt om exempelvis meningen hos egennamn; en insikt som Wittgenstein överlåter åt sina läsare. – Om han nu inte är en skenfilosof, vill säga, som Russell ibland misstänkte!

Men kom nu ihåg Nietzsches ord, att han såg viljan som något komplicerat, något som är en enhet *enbart som ord*. Sokrates, däremot, förutsätter i sin undervisning av Lakes, att modet är en enhet, *inte bara som ord*. Lakes misstag, enligt Sokrates, är att han inte hanterar modet som en sådan enhet. Det filosofiska arbetet hos Sokrates, består i att föreslå beskrivningar av sådana här enheter – att föreslå begreppsdefinitioner – och att sedan undersöka huruvida dessa definitioner fångar en enhet bakom en *skenbar* komplexitet. I denna senare undersökning får det exempel som Lakes givit, en alldeles speciell roll. Exemplet fungerar som en *fast hållpunkt* i en hel komplexitet av fasta

hållpunkter, nämligen exempel om vilka vi säger "detta är mod" eller "detta är inte mod", mot vilka begreppsdefinitionen måste stämmas av. I modernt filosofiskt språkbruk skulle vi kanske säga att Sokrates försöker rekonstruera våra *intuitioner* om mod, och vi skulle kanske omskriva Lakes exempel genom att säga att "det förefaller intuitivt rimligt att säga om en person som är fast besluten att stå på sin post och kämpa mot fienden, att han är modig".

Vad menar då Nietzsche med att säga att viljan förefaller honom vara något komplicerat, och att filosoferna är alltför oförsiktiga? Menar han att exempelvis Sokrates begreppsbestämningar borde vara mer komplicerade? Är måhända Wittgensteins begrepp "familjelikhet" en metod att ge sådana här *komplicerade* begreppsbestämningar av *komplicerade* begrepp? Begreppsbestämningar som är så *enormt* komplicerade att man till slut måste ge upp, och utbrista "Säg vad du vill, så länge det inte hindrar dig från att se hur det förhåller sig"?

Om det vore så, skulle vi vara tvungna att säga att Wittgenstein tagit det där steget som Lakes till slut tar, och börjat använda exempel på det sätt som Sokrates lär ut. Exempel skulle inte användas för sin egen skull, utan skulle fungera som avstämningspunkter för allmänna begreppsbestämningar. Den enda skillnaden mellan Wittgensteins utredningar och Sokrates, skulle vara att Wittgensteins begreppsbestämningar är betydligt mer komplicerade än de som förekommer i de sokratiska dialogerna.

Har vi alltså funnit svaret på vår fråga? Wittgenstein är inte något brott med den filosofiska traditionen, annat än i den meningen att han insett att våra begrepp är komplicerade, och därför kräver komplicerade bestämningar i termer av ett nytt analysbegrepp, nämligen "familjelikhet". Orden "Säg vad du vill" skulle användas när undersökningen å ena sidan varit tillräckligt framgångsrik för att *antyda* lösningen, å andra sidan blivit alltför komplicerad för att kunna drivas vidare.

Detta svar är, såvitt jag förstår, Anders Wedbergs tolkning av den senare Wittgenstein. Detta tycks också vara talaktsteoretikern John R. Searles uppfattning, när han säger att Wittgensteins insikt att våra begrepp är vaga och lämpligen beskrivs i termer av familjelikheter, inte är ett förkastande av den traditionella filosofiska analysen i nödvändiga och tillräckliga villkor.

Denna tolkning av Wittgenstein vore riktig, om Wittgenstein verk-

ligen *först* genomförde begreppsbestämningar som han *sedan* stämde av mot exempel, eller mot sina intuitioner om vad exempelvis ett spel eller en sats är. Ett problem som denna tolkning möter, är att Wittgenstein aldrig arbetar på detta sätt. Wittgenstein ger oss ingen komplicerad definition av vad ett spel är, som han sedan stämmer av mot en mängd exempel på spel. Wittgenstein ger oss, kort och gott, en mängd exempel på spel (olika kortspel, bollspel, brädspel, m.m.), och han beskriver dessa exempel genom att säga att de bildar en familj, där likheter "griper in i och korsar varandra". Begreppet "familjelikhet" används alltså inte för att uttrycka ett vagt och komplicerat begrepps-innehåll som *sedan* stäms av mot exemplen. Begreppet "familjelikhet" används istället för att beskriva *exemplen själva*.

Wittgenstein tar alltså aldrig det steg från exempel till begreppsdefinition som Sokrates leder Lakes att ta, och man kunde säga att Wittgensteins undersökningar istället kämpar *mot* just detta steg. När jag tidigare antydde att Wittgenstein ger prov på en ny form av filosofisk försiktighet, så var det just detta jag tänkte på: När Sokrates får Lakes att ta det steg där exempel får rollen av avstämningspunkter mot vilka begreppsbestämningar försiktigt kontrolleras – då *förblir* Wittgenstein stående bland exemplen. Wittgenstein är inte en försiktig Sokrates, med blick för begreppens vaghet och komplexitet. Hans försiktighet är av ett helt annat slag, och utövas som en kamp mot det steg som Sokrates lockade så många ynglingar att ta.

I detta sammanhang är det intressant att notera att Wittgenstein, i sina konversationer med Bouwsma, uttrycker irritation över de sokratiske dialogerna. Särskilt irriterande finner han Sokrates samtalspartners vara. De är alla veklingar, säger Wittgenstein, som aldrig ger Sokrates något *motstånd*.

Wittgensteins begrepp "familjelikhet" är alltså, enligt min mening, inte ett försök att förfina den traditionella filosofiska analysen, utan ett försök att undersöka och besinna sig på den filosofiska fråga som *tycks* motivera analysen. Det vill säga: Ett försök att ge den filosofiska frågan *ett visst slags motstånd*. Angående Augustinus fråga "Vad är tiden?", säger Wittgenstein till exempel: "Det som man vet när ingen frågar men inte längre vet när det ska förklaras, är något som vi måste *besinna* oss på". Sokrates utgångspunkt däremot – den traditionella filosofins utgångspunkt – är att denna typ av frågor *måste* kunna besvaras. För vad är väl filosofin, om inte försöket att besvara denna

typ av frågeställningar? Och denna filosofins stolta uppgift tycks Wittgenstein lämna åt sidan, för att istället diskutera – enskilda fall och användningen av ord!

Så här säger Wittgenstein i anmärkningarna om filosofisk grammatik: "Sokrates tillrättavisar eleven som, när han blir tillfrågad om vad kunskap är, räknar upp fall av kunskap. Sokrates betraktar inte det som ens ett preliminärt steg i besvarandet av frågan. Men vårt svar består i att ge en sådan uppräknning tillsammans med några analogier. (I viss mening gör vi det alltid lättare och lättare för oss i filosofin.)"

Det är knappast någon tillfällighet, att Russell reagerade så negativt på den senare Wittgensteins undersökningar. Man kunde faktiskt säga, att Russells reaktion var mer riktig, än den som vi finner bland många av Wittgensteins egna elever. Russell kände nämligen, att här har en *enorm* förändring ägt rum, men han kunde inte uppfatta denna förändring som en för filosofin *följdriktig* förändring, utan enbart som en förslappning i Wittgensteins tänkande.

Det fanns alltså något som inte var helt orimligt i vår tidigare misstanke, att Wittgensteins ord "Säg vad du vill", istället för att visa att Wittgenstein är en förtäckt filosof som på ett konstfullt sätt antyder filosofiska insikter om språkets natur, avslöjar att Wittgenstein i själva verket är ofilosofisk! Om han nämligen är filosof, så är han det inte i den *traditionella* bemärkelsen. Här har ett *brott* med traditionen skett, ett brott som förutses i Nietzsches skrifter, exempelvis när han talar om vikten av att undersöka "det individuella fallet", men som inte utvecklas förrän i Wittgensteins senare undersökningar.

Vi sammanfattar: Vi förväntade oss vissa filosofiska klargöranden från Wittgensteins sida, men förväntade oss i själva verket att han skulle ge oss *traditionellt* filosofiska klargöranden. Nu är de klargöranden som förekommer i Wittgensteins skrifter en kamp mot de traditionella sätten att "klargöra" filosofiska frågor och problem. Wittgenstein är försiktig och klar, där filosofin traditionellt varit oförsiktig och oklar. Wittgenstein visar att filosofins försiktighet *bygger på* en grundläggande brist på försiktighet. Filosofins nonsens är ett nonsens som framsägs med största precision, kunde vi säga.

Men var finner vi då denna filosofins hittills okända oförsikt, som skulle utgöra en förutsättning för filosofins redan välkända försiktighet? Var finner vi denna oklarhet, som skulle dölja sig någonstans i de filosofiska försöken att klagöra filosofiska förhållanden? Hur kan

filosofins strävan mot klarhet innehålla en grundläggande oklarhet?

Den oklarhet jag talar om är inte speciellt dold, utan är *identisk* med den klarhet som filosofin traditionellt eftersträvat. Det är alltså, paradoxalt nog, denna *oklarhet* vi vill finna i Wittgensteins senare skrifter, när vi önskar att Wittgenstein skulle precisera sig på centrala filosofiska punkter. Så låt oss då undersöka följande fråga: Vad är det vi önskar av Wittgenstein? Vad skulle Wittgenstein behöva skriva, för att vi ska känna oss *hemma* i hans undersökningar? Vad ska till, för att vi ska nicka instämmande och säga: "Nu vet jag vad det rör sig om"?

Vi kan knappast klaga på att Wittgenstein skulle använda främmande ord, eller diskutera främmande situationer. Wittgenstein använder nästan uteslutande helt vanliga välkända ord, och han diskuterar enbart situationer som det är väsentligt att vi kan känna igen från vår dagliga erfarenhet, såsom situationen att stå och beundra den blå himlen. Så underligt! Är det inte så att vi skulle känna oss mer hemmastadda om Wittgenstein pratade om kausala kedjor, eller diskuterade hjärnor i bunkar?

När vi läser Wittgensteins undersökningar, så känner vi kanske igen vissa alldagliga situationer, som situationen att vanka av och an i väntan på att det ska ringa på dörren, eller situationen att utveckla en matematisk serie, eller situationen att slå upp något i en tabell. Men vi blir *otåliga* av att vid läsandet jämt och ständigt omges av dessa alldagliga situationer. Vi känner oss låsta, liksom *instängda* i dessa situationer: Det är som om vår filosofiska blick inte tilläts se det som den är van att skåda! Den ser inga klasser av föremål, inga oändliga serier, inga singulara termer som refererar till objekt i en yttre verklighet, inga satser som uttrycker propositionella innehåll, den ser inte relationen mellan språk, verklighet och tanke – och den ser naturligtvis inte heller den kraft som på kort tid uträttar mycket. Vad skulle befria oss, när Wittgensteins undersökningar försatt oss i detta tillstånd av filosofisk otillfredsställelse?

Vårt problem skulle vara löst, om det visade sig att de begrepp som Wittgenstein använder för att beskriva alldagliga företeelser – företrädesvis begreppen "språkspel" och "familjelikhet" – inte beskriver dessa alldagliga företeelser *i deras alldaglighet*, utan ger en specifikt filosofisk beskrivning av dem. I så fall skulle dessa beskrivningsinstrument kunna innehålla en väg ut i den filosofiska värld som vi så gärna skulle vilja finna hos Wittgenstein.

Så här säger exempelvis Anders Wedberg i sitt förord till den första svenska upplagan av *Filosofiska Undersökningar*: "Wittgenstein definierar inga termer ... och förmodligen skulle han avvisa varje försök att ge dem en hårt fixerad innebörd. Om man inte tar efterföljande definitioner för allvarligt, kan de dock tjäna att förtydliga Wittgensteins mening. Låt oss tänka oss en mängd M av någon sorts föremål (av vad slag som helst), och låt oss anta att $L = (A, B, C \dots)$ är en klass av egenskaper ("likheter"), som kan tillhöra eller inte tillhöra föremålen i M . Låt oss säga att två föremål är förbundna genom L i M , försåvitt bägge föremålen tillhör M och man kan passera från det ena till det andra via en serie av mellanliggande föremål ur M på ett sådant sätt att vid varje passage från ett föremål till ett annat någon egenskap ur L samtidigt tillkommer bägge föremålen. Kanske kunde man då säga att en sådan klass L är en klass av familjelikheter för M (i Wittgensteins mening) försåvitt två föremål ur M vilka som helst är förbundna genom L . Kanske kunde man också säga att en mängd av föremål M utgör en familj (i Wittgensteins mening) försåvitt följande bägge villkor är uppfyllda: (i) det finns en klass av familjelikheter för M , (ii) det finns inte någon egenskap som tillhör exakt alla föremål i M ".

Om Wedberg har rätt, skulle Wittgenstein, var gång han karaktäriserar något som ett familjebegrepp, *tillåta* oss att vid läsningen uppfatta dessa i filosofin så välkända mängder av föremål och klasser av egenskaper. Vi kanske måste tänka oss en sådan mängd som en suddig mängd, men i grova drag kan vi nu börja känna oss hemmastadda i Wittgensteins undersökningar. Wittgensteins beskrivning av vårt begrepp om spel som ett familjebegrepp, skulle alltså vara beskrivningen av en *mängd* som hålls samman av en *klass* av familjelikheter. Vi har därmed höjt oss från dessa alldagliga exempel på spel, och erhållit ett matematisk-logiskt klargörande av spelbegreppets specifikt filosofiska natur. Där vi förr tycktes hänvisade till att blott se människor som helt sonika spelar schack, tennis, eller kastar en boll mot en vägg – där kan vi nu se en mängd M av föremål som hålls samman av en klass L av likheter.

Lägg märke till att vi återigen har att göra med en *övergång*, lik den som förekommer i dialogen *Lakes*. Vårt problem vid läsningen av Wittgenstein, var att vi tycktes instängda i en ofilosofisk värld av exempel på helt alldagliga situationer. Lösningen menade vi oss finna i ett steg som tar oss *från* dessa oklara alldagligheter, *till* det som vi

lärt oss känna igen som filosofins specifika sätt att klargöra filosofiska förhållanden.

Men vad är nu detta för ett slags steg vi tar? Vad är egentligen filosofins specifika sätt att klargöra filosofiska frågor? Låt oss först titta på hur Wittgenstein klargör vad han menar med familjelikhet, så kanske vi sedan tydligare kan se vad Wedberg gör, när han föreslår sitt klargörande av Wittgensteins begrepp.

I § 65 kommenterar Wittgenstein själv den svårighet att förstå hans undersökningar, som vi försöker utreda här. Han säger nämligen: "Här stöter vi på den stora fråga, som ligger bakom alla dessa betraktelser. – Ty man kunde nu invända mot mig: 'Du gör det för lätt för dig! Du talar om alla möjliga språkspel men har ingenstans sagt, vad som är karaktäristiskt för ett språkspel och därmed för språket. Vad som är gemensamt för alla dessa företeelser och gör dem till språk eller till delar av språk. Du förbigår alltså just den del av undersökningen, som på sin tid vållade dig mest huvudvärk, nämligen den som gäller satsens och språkets *allmänna form*.' Ja, det är sant", säger Wittgenstein, "i stället för att ange något som är gemensamt för allt som vi kallar språk, säger jag att dessa företeelser inte alls har något gemensamt som gör att vi om dem alla använder samma ord – utan de är *besläktade* med varandra på många olika sätt. Och på grund av denna släktskap eller dessa släktskapsförhållanden kallar vi dem alla för 'språk'. Jag ska försöka förklara det", avslutar Wittgenstein paragrafen.

Hörde ni? Wittgenstein lovar att förklara vad han menar! Han är kanske inte fullt så filosofiskt ohjälpsam som vi har trott. Låt höra hur han går till väga för att klargöra sin "position" i nästa paragraf.

Wittgenstein börjar med att fråga *om* det finns något som är gemensamt för brädspel, kortspel, bollspel, tävlingslekar o.s.v. Till skillnad från Sokrates, accepterar Wittgenstein inte inställningen att det *måste* finnas något gemensamt, utan han säger "*se efter* om de alla har något gemensamt". "Tänk inte, utan se efter!". Wittgenstein går sedan igenom ett antal spel, vilka han beskriver på helt alldagliga sätt. Han konstaterar att det finns många spel där någon vinner och någon förlorar, men att detta drag inte finns när exempelvis ett barn kastar en boll mot en vägg. Han påpekar att skicklighet i schack skiljer sig från skicklighet i tennis, och han påminner oss om att ringlekar ofta har ett underhållningselement, liksom så många andra lekar, men att många andra element inte förekommer där. "Vi ser ett komplicerat nät av

likheter som griper in i och korsar varandra. Likheter i stort och i smått”, konstaterar Wittgenstein avslutningsvis. Först i den därpå följande paragrafen karakteriserar Wittgenstein dessa likheter genom att kalla dem ”familjelikheter” – och han förklarar: ”ty det är så som de olika likheter, vilka består mellan medlemmarna av en familj, griper in i och korsar varandra: växt, anletsdrag, ögonfärg, sätt att gå, temperament, etc. etc. – Och jag kommer att säga: ’spelen’ bildar en familj”.

Här har vi alltså Wittgensteins klargörande av vad han menar med ”familjelikhet”. Observera nu *hur* han klargör vad han menar. Han låter *exemplen* på olika spel förklara innebörden av begreppet ”familjelikhet”, samtidigt som han karakteriserar spelen genom att säga att de bildar en familj. Han går alltså i cirkel med de alldagliga exempel han givit, och hans begrepp ”familjelikhet” låter oss därför inte ana något, *som inte redan är uppenbart i dessa alldagliga exempel!* Vi är alltså kvar i denna alldagliga värld av schackspelande och bollkastande människor, som vi inte kände oss ”filosofiskt hemmastadda” i.

Typiskt för Wedbergs klargörande av begreppet ”familjelikhet”, till skillnad från Wittgensteins eget klargörande, är att Wedberg försöker förklara begreppet ”familjelikhet” *oberoende* av dessa exempel.

Hur gör då Wedberg när han karakteriserar begreppet ”familjelikhet” oberoende av dessa exempel? Wedberg uttrycker med hjälp av mängdteoretiska begrepp, vissa *formella* drag i Wittgensteins begrepp. Detta gör det möjligt att *rita* Wedbergs begrepp:

Föremål i M Egenskaper i L

- 1 _____ D, G, H
- 2 _____ A, H, J
- 3 _____ H, J, K
- 4 _____ I, K, U, Z
- ...

Fig. Familj i Wedbergs mening

Föremålen i mängden M bildar en familj i Wedbergs formella mening, eftersom det är möjligt att passera från ett föremål till ett annat via en eller flera vid passagen gemensamma egenskaper i klassen L , och eftersom det inte finns någon egenskap som tillhör exakt alla föremål i M .

Är nu Wedbergs mängdteoretiska konstruktion ett rimligt klargörande av Wittgensteins begrepp "familjelikhet"? Inte enligt min mening. Wedbergs konstruktion är bara *ytterligare en bild* som vi skulle kunna använda *jämte* bilden av en garntråd där fibrerna går om lott, och *jämte* bilden av en familj där likheterna mellan familjemedlemmarna "griper in i och korsar varandra". Varför uppfattar inte Wedberg sin konstruktion som blott och bart ytterligare en bild, jämte garntråden och jämte familjen, utan som ett filosofiskt klarläggande? Svaret, tror jag, är att bilden är uttryckt i en etablerad filosofisk vokabulär, som hos Wedberg har funktionen av ett *ideal* för klarhet. Men ideal betyder då bara: Den bild som man låter ta den oklara företeelsens plats – den bild som man *aldrig använder som bild*, eftersom bilden *ersätter* den företeelse som den skulle vara en bild av. Där Wittgenstein ser människor som spelar schack och kastar boll, där Wittgenstein ser likheter som avlöser varandra bland dessa olika spel – *nästan* som fibrerna i en garnstump – där ser Wedberg *bokstavligen* sin garnstump: Mängden M av föremål som hålls samman av klassen L av egenskaper.

Låt oss sammanfatta det väsentliga draget i Wedbergs klargörande. För Wedberg är det väsentligt, att hans klargörande av begreppet "familjelikhet" inte vilar på de exempel på spel, som detta begrepp sedan ska användas på. Klargörandet av ett filosofiskt begrepp får inte vila på det som detta begrepp ska klargöra. Vi måste alltså *införa* klarhet genom att tillämpa mer välkänd, mer klar begreppsbildning på de problematiska exemplen. Klarheten måste *importeras utifrån*, och i Wedbergs fall från mängdläran.

Vi vänder nu åter blicken mot Wittgensteins klargörande av begreppet "familjelikhet". Det kan tyckas att Wittgenstein begår ett allvarligt misstag, i det att han låter de exempel som skulle beskrivas på ett filosofiskt sätt med hjälp av ordet "familjelikhet", *bestämma innebörden* av vad han menar med "familjelikhet". Det tycks då som om vi inte kommit någon vart i filosoferandet, att vi står kvar och stampar i vår filosofiska förvirring, beledsagade av ett nytt ord som måste innehålla minst lika mycket förvirring, eftersom ordet inte förklarats i termer som är oberoende av den förvirring som vi redan befinner oss i.

Hur kan vi klargöra något, genom att utgå från de exempel som vi ville se klargjorda? Men låt oss titta lite närmare på hur Wittgenstein

faktiskt gör i 66–67. Han säger inte att begreppet spel är ett exempel på ett problematiskt begrepp som filosofin måste klargöra genom att införa ett nytt analysbegrepp "familjelikhet". Nej, han *beskriver* olika spel, han *undersöker* exempel på ett sådant sätt, att vi *faktiskt* får syn på ett "nät av likheter som griper in i och korsar varandra". Han undersöker exempel på ett sådant sätt, att ordet "familjelikhet" ter sig som en *träffande beskrivning och sammanfattning av undersökningens resultat!*

Begreppet "familjelikhet" är alltså inte ett analysinstrument som *inför* klarhet i exemplen på spel, utan ett ord som på ett träffande sätt uttrycker en klarhet som vi *redan nått* genom en undersökning av exemplen. Den ordning som finns bland exemplen själva, får på detta sätt komma till tals, och någon yttre, mängdteoretisk ordning införs aldrig – den skulle på sin höjd kunna uppfattas som en (relativt dålig) bild av den ordning som undersökningen resulterat i.

Svaret på vår fråga hur det är möjligt att nå klarhet genom att tala om "familjelikheter" när detta ord självt förklaras av det som vi vill ha klargjort, är alltså att vi *först utför en undersökning* av det som vi vill ha klargjort, och sedan använder ordet "familjelikhet" blott som en träffande beskrivning av *resultatet* av våra bemödanden. *Ordet "familjelikhet" utför inte något filosofiskt arbete åt oss: Vi utför arbetet, och finner ordet vara en träffande beskrivning av vårt resultat.* Och detta ord kommer att visa sig användbart i vårt övriga filosofierande, *enbart* om det visar sig vara en träffande beskrivning av andra *faktiskt betraktade och undersökta* exempel.

Vi har alltså funnit två sätt att använda ordet "familjelikhet" för filosofiska syften:

1. *Wedbergs (och den traditionella filosofins) användning:* Familjelikhet som införd klarhet, som term i ett specifikt filosofiskt analyspråk, ett språk som "importerar" klarhet.
2. *Wittgensteins användning:* Familjelikhet som träffande beskrivning av en *redan* genomförd filosofisk undersökning av exempel; familjelikhet som term som inte innehåller något som inte redan, genom undersökningen, blivit uppenbart i dessa exempel.

Ett extremt exempel på filosofins traditionella sätt att klargöra något genom att införa klarhet utifrån, ger oss den ryske semantiker som

skulle förklara innebörden hos uttrycket ”Mannen var *nära* att falla”. Han ritade helt enkelt en lång vågrät pil, ungefär som en tallinje. Sedan gjorde han en markering utefter pilen och skrev därunder: ”Mannen faller”. Slutligen gjorde han en markering före och alldeles nära den första markeringen, och sa: ”Att mannen var *nära* att falla, betyder *detta!*”, varvid han pekade på sin sist gjorda markering, som låg så nära den första markeringen.

Nu är denna ryske semantikers analyspråk – d.v.s. pilen med dess rumsliga eller möjligen matematiska form – inte ett etablerat filosofiskt analyspråk, utan något som improviserades vid tillfället ifråga. Vi känner oss väl knappast frestade att säga att något blivit klarare av denna analys. Jag menar ändå att detta exempel tydligt visar hur den traditionella filosofins klagöranden arbetar genom att *införa en konstruktion i stället för det som anses oklart*. Under 1900-talet har satslogisk, predikatlogisk, mängdteoretisk, modallogisk, hermeneutisk, pragmatistisk och postmodernistisk begreppsbildning spelat just den roll som den ryske semantikerns pil spelar. Filosofins olika språk innehåller språkliga konstruktioner som tar den plats som det oklara begreppet hade.

Men vad innebär detta, att filosofisk begreppsbildning fungerar som *ersättare* för de begrepp som står i behov av klagörande? Hur går det till, när filosoferna *ersätter* det som skulle klagöras, med införd begreppsbildning? Jag har nyss antytt, att detta hänger samman med att viss begreppsbildning i filosofin fungerar som ett *klarhetsideal*. Sören Stenlund har beskrivit detta genom att säga att ett filosofiskt språk är ett språk som man har *absolut tillit* till. Diskutera filosofiska problem med en filosofisk logiker, och du finner snart att du har *övergått* till att diskutera problemen i matematiska termer. Diskutera filosofiska problem med en hermeneutiker, och du finner snart att du har *övergått* till att diskutera problemen i hermeneutiska termer. Vart vi än vänder oss i filosofin, så tvingas vi göra en *övergång*; från den oklarhet vi befinner oss i, till det etablerade sätt att klagöra och diskutera filosofiska problem, som råder i det läger vi råkat hamna i. Vi tvingas övergå till att använda den filosofiska vokabulär som man inom detta läger har ”absolut tillit till”, i motsats till de exempel som ”ska klagöras”.

Sören Stenlund har påpekat att man under de senaste decennierna blivit alltmer medveten om denna existens av *flera motstridiga* filosofiska språk som inget tycks ha någon självklar auktoritet över de

andra, och att detta har lett till en kris inom filosofin. Filosofin har förvandlats till en internationell marknad där olika filosofiska språk kämpar om ensamrätten på att ersätta vår förvirring med just deras klarhet. Inom vissa moderna filosofiska riktningar, nämligen postmodernismen och den nyare pragmatismen, har man till och med börjat erbjuda filosofier om detta filosofins nuvarande tillstånd, och på den vägen har man kapat åt sig betydande marknadsandelar. Det finns inget autentiskt filosofiskt språk, menar man, som kan ge oss ett slutgiltigt klarläggande av tingens natur. Filosofin som den stora Berättelsen – den som skrivs med stort B – har rasat samman, och ur ruinerna stiger små filosofiska fragment; mängder av filosofiska berättelser som inte längre gör anspråk på att få stavas med stort B, eftersom de alla är diktade i medvetenhet om att ingen Superberättelse kan användas som slutgiltig måttstock på berättelsernas sanningshalt. Äldre tiders metafysiker upplevs som oskyldiga människor med ett överdrivet behov av trygghet, och en ny upplevelse av *fara* har utvecklats: Känslan av att *dikta i en avgrund*. Det finns inom dessa moderna skolbildningar filosofer som är så alldeles oerhört farliga, att de vågar erkänna att också denna bild av filosofins tillstånd, bara är *ytterligare* en berättelse som svävar mitt i en tyst rymd, som varken ger sitt bifall eller kommer med några invändningar. Man vill säga: Vilken *subtil* fara dessa filosofer vågar utsätta sig för, när de på detta sofistikerade sätt tryggas marknadsandelar.

Mitt i denna det sena 1900-talets sofistikerade relativism, ekar Wittgensteins ord "Säg vad du vill, så länge det inte hindrar dig från att se hur det förhåller sig" besynnerligt oskyldiga. Vad är detta för en from fördom som Wittgenstein kommer dragande med, att man skulle kunna *se* hur det förhåller sig!? Skulle vi alltså kunna sopa bort tusentals år av filosofiska strävanden för att slutligen, kring mitten av 1900-talet, *se hur det förhåller sig*? Vilken otrolig naivitet! Och dessutom en naivitet vars orimlighet bevisas av att en normal läsare av Wittgensteins skrifter inte alls ser hur det förhåller sig, utan uppfattar en enorm brist på filosofisk skärpa och klarhet. Wittgenstein tycks stå relativt ensam med sin "insikt om hur det förhåller sig".

Detta intryck att Wittgensteins ord skulle uttrycka en naiv inställning till filosofin, och denna känsla av otillfredsställelse vid läsningen av Wittgensteins skrifter, har vi redan sett beror på en fördom om hur det filosofiska språket måste fungera. Vi tar för givet, att ett filosofiskt

språk måste innehålla en klarhet som uttrycks oberoende av de problem som ska klargöras, och att klarhet sedan uppnås genom att vi använder detta språk som ett slags analysredskap. Fördomen är att vi inte kan bringa klarhet i filosofiska frågor genom att använda ord som "språkspel", "familjelikhet" eller "drag i ett språkspel", *om vi inte först givit dessa ord en innebörd som är klarare än det som ska klargöras*. Men så fungerar, som vi sett, normalt inte det språk som Wittgenstein använder sig av i *Filosofiska Undersökningar*.

Någonstans säger Wittgenstein att "vi måste börja med misstaget och överföra det till sanning. D.v.s. vi måste avslöja källan till misstaget, annars har vi ingen nytta av att få höra sanningen. Den kan inte tränga in, om något annat tar dess plats. För att övertyga någon om vad som är sant, är det inte tillräckligt att konstatera sanningen, utan man måste finna *vägen* från misstag till sanning". Detta är, enligt min mening, ett avfärdande av filosofins traditionella språk, och en antydning om hur Wittgensteins eget språk fungerar i hans undersökningar. De centrala termerna i Wittgensteins språk, exempelvis "språkspel" och "familjelikhet", är termer som paradoxalt nog hämtar sin klarhet från det som ska klargöras; nämligen genom att fungera som det träffande uttrycket för resultatet av en genomförd undersökning. I den mån som centrala termer ibland ges en innebörd som är fastare avgränsad än den företeelse som ska klargöras, d.v.s. i den mån som ett traditionellt filosofiskt språk tycks utkristallisera, använder Wittgenstein dessa termer som s.k. *jämförelseobjekt*: Konstruktioner som genom likhet och olikhet med det som ska klargöras, kan användas i en undersökning, som det återstår att utföra.

Där vår ryske semantiker såg ett klargörande i själva pilkonstruktionen, där ser Wittgenstein alltså enbart ett jämförelseobjekt. Ska vi nå klarhet om hur ordet "nära" fungerar i satsen "Mannen var nära att falla", då har denne ryske semantiker ännu inte ens åstadkommit ett dåligt klargörande i Wittgensteins mening. Den filosofiska undersökningen *väntar ännu på att bli utförd*; en undersökning där användningar av exempelvis satserna "Mannen var nära att falla", "Den röda markeringen är nära den gröna" och "Talet 3 är nära talet 4" jämföres och kontrasteras mot varandra.

Semantikerns pil uttrycker alltså inte den klarhet som Wittgenstein eftersträvar, utan är blott en konstruktion som genom likhet och olikhet med användningen av satsen "Mannen var nära att falla", kan utnyttjas

i en undersökning av denna användning – en undersökning som det alltså återstår att utföra. Om pilkonstruktionen sedan är ett lyckat jämförelseobjekt eller inte, ja det får visa sig i denna undersökning. Det samma kan sägas om Anders Wedbergs mängdteoretiska konstruktion.

Börjar ni nu få syn på skillnaden mellan Wittgensteins språk och filosofins traditionella språk? I filosofins traditionella språk fungerar mängdteoretiska konstruktioner, predikatlogiska parafraaser och etablerad filosofisk vokabulär som *direkta bokstavliga uttryck* för den klarhet som eftersträvas. Det som ska klargöras får sin *slutgiltiga bestämning* i termer av dessa konstruktioner. Hos Wittgenstein, däremot, fungerar dessa konstruktioner på sin höjd som jämförelseobjekt, d.v.s. som något som ligger *vid sidan* av det som det ännu återstår att undersöka. Filosofins språk missar alltså målet genom att blanda ihop sig självt med målet. Filosofins språk är ett språk med den absurda egenskapen att bli det som det försöker tala om. För det är ju inte som jämförelseobjekt som filosoferna föreslagit sina analyser, utan de menar sig ha *träffat rätt* med sina konstruktioner, åtminstone hypotetiskt.

”I våra tankar är idealet orubbligt”, säger Wittgenstein i vad jag betraktar som en karaktäristik av filosofins traditionella språk. ”Du kan inte komma ur det”, fortsätter Wittgenstein, ”du måste alltid vända tillbaka. Det finns inget utanför; utanför saknas livsluften. – Varför det? Idén sitter så att säga som glasögon på vår näsa, och vad vi betraktar, ser vi genom dem. Vi kommer inte alls på tanken att ta av dem”. Och vad är konsekvensen av detta? Konsekvensen är, som vi redan noterat, att man ”predicerar om *saken* vad som ligger i vårt *framställningssätt*” (min kursivering). Bilden har tagit det avbildades plats.

Wittgensteins språk i *Filosofiska Undersökningar* är däremot ofta slående likt det språk vi använder vid exempelvis en rundvandring i en stad. Man pekar på välkända företeelser som man passerar, och säger kanske: ”Titta på den här välskötta parken”. Man jämför olika iakttagelser med ytterst enkla medel: ”Se hur bebyggelsen ändras här, när vi närmar oss innerstan: Ni kommer ihåg att vi tidigare såg mest hyreshus. Här finns knappt någon bostadsbebyggelse alls, nästan utslutande affärs- bank- och kontorsbyggnader”. Etc. etc. På ett liknande sätt tar Wittgenstein oss på en rundvandring i vår egen alldagliga erfarenhet. Så som vi vid stadsvandringen betraktade staden, betraktar vi i Wittgensteins undersökningar olika *exempel* som det är väsentligt att vi alla kan känna igen.

I anmärkningarna om matematikens grundvalar, säger Wittgenstein: "Vi talar och handlar. Det är redan förutsatt i allt som jag säger". Med andra ord: Wittgensteins språk arbetar med dessa alldagliga exempel som en naturlig utgångspunkt, som något som helt enkelt är *givet*, något som man kan peka på, undersöka, titta lite närmare på, erinra sig detaljer i – som en kamp mot vår tendens att missförstå dem när vi filosoferar.

I *Filosofiska Undersökningar* säger Wittgenstein att han använder det alldagliga språket för att beskriva språket. Detta hindrar inte att Wittgenstein ibland uppfinner nya termer och uttryckssätt, men det är väsentligt att dessa termer och uttryckssätt inte ges någon oberoende definition, utan att deras mening ska vara klar genom de exempel som givits, och de undersökningar som genomförts.

En stor fara när man försöker bedriva filosofi i Wittgensteins efterföljd, är att ens fantasi att finna goda exempel och ens förmåga att i detalj undersöka och kontrastera exempel förslappas, och att man istället börjar *förlita* sig på dessa uppfunna termer och uttryckssätt. Faran är alltså att man blir en sorts språkspelsteoretiker, eller praxisfilosof, som förvandlar Wittgensteins språk till ett traditionellt filosofiskt språk, ett språk som självt skulle göra åtminstone halva jobbet, genom att redan i sig innehålla formen för den klarhet som man eftersträvar. Lägg märke till att när en sådan språklig övergång sker, så förändras också vår *blick* för det som vi skulle undersöka. Det är som om språkspelen, praktikerna och familjelikheterna smög in i vårt synfält för att där bilda en sorts självständiga entiteter, vilka vi nu ser tydligare än de där människorna som helt sonika talar och handlar. Vad vi på detta sätt ser, är språkliga fossiler, ord som börjat leva ett eget liv, ord som har övertagit den plats som exemplen tidigare hade – de exempel som vi, innan vi på detta sätt förslappades, försökte tala *om*. Vad vi ser, är effekterna av att ha snärjts in i ett språk som börjat gå på tomgång.

Genom att Wittgensteins språk istället fungerar mot bakgrund av helt vanliga erfarenheter som exempel och undersökningar försöker frammana, får Wittgensteins språk en aningen lättsam ton – alltför lättsam, skulle säkert många säga. Jag menar alltså att denna ton hänger samman med att Wittgensteins språk får sin innebörd, inte genom oberoende bestämningar, och inte genom en etablerad filosofisk vokabulär, utan genom de exempel som Wittgenstein ber oss betrakta.

För att förstå Wittgensteins språk, måste vi alltså sätta detta språk i samband med hans exempel. Här lurar nu en ännu större fara, en fara som uppkommer vid *läsningen* av Wittgensteins skrifter. I en normal filosofisk text, är nämligen förhållandet mellan exempel och det filosofiska språk som används, det omvända. Exempelen kan på sin höjd *illustrera* egenskaper hos begrepp i det använda filosofiska språket, men dessa begrepp får ändå sin bestämning i termer som är oberoende av exemplen. I annat fall betraktas de klargöranden som föreslås, som cirkulära: De vilar på det som skulle klargöras. Jag tror nu att känslan av att Wittgensteins språk lämpligen hör hemma vid tebordet, hänger samman med att man försöker läsa Wittgensteins undersökningar som en traditionellt uppbyggd filosofisk text. Man känner då, som Russell ibland tycktes göra, att här har till och med det mest elementära i filosofin upplösts. I den mån man ändå vill hitta något filosofiskt relevant innehåll i Wittgensteins undersökningar, tvingas man därför att själva ge en oberoende bestämning av termer som har en central funktion i hans skrifter, och sedan betrakta exemplen som instanser av dessa bestämningar.

Det är bland annat mot en sådan läsning, som Wittgensteins ord "Säg vad du vill så länge det inte hindrar dig från att se hur det förhåller sig" kan riktas. Mot bakgrund av ovanstående anmärkningar kan vi nu parafrasera dessa ord så här: "Säg vad du vill, så länge det inte försämrar din blick för de alldagliga exempel som vi här försöker betrakta, undersöka och klargöra".

Jag har undersökt de problem som möter oss då vi försöker läsa Wittgensteins *Filosofiska Undersökningar*. Då de arbetsmetoder och det språk som Wittgenstein använder skiljer sig så grundläggande från de metoder och de språk som är förhärskande inom filosofin, finns här alla förutsättningar för att allvarliga missförstånd ska uppstå. Att undanröja dessa missförstånd är, enligt min mening, av största vikt, eftersom Wittgenstein, rätt förstådd, mycket väl kan vara en väg ut ur den relativismkris som filosofin idag befinner sig i. Jag har försökt visa att Wittgensteins språk inte är ytterligare ett språk i raden av filosofiska språk som en filosofiskt benägen människa har att *välja* bland, utan skiljer sig på avgörande punkter från vad jag kallat filosofins traditionella språk. Jag hoppas att jag därigenom också klargjort vad det innebär att säga, att Wittgenstein inte för fram några *teorier* som lösning på filosofiska frågeställningar.