

Är filosofin särspråkberoende?

Är filosofiska problem, uppfattningar och argument bundna till särskilda språk – så att filosofi på svenska i viss utsträckning är något annat än filosofi på franska eller engelska och kanske i mycket större utsträckning något annat än filosofi på kinesiska? Svaret på den frågan börjar väl som svaret på de flesta filosofiska frågor: det beror på vad man menar. Syftet med den här artikeln är att urskilja några saker man kan mena med åsikten att filosofiska tankar är bundna till särskilda språk och att diskutera ifall åsikten är riktig när den preciseras på dessa sätt.

Det finns ju många andra sätt på vilka filosofi kan tänkas vara beroende av "språket". För att markera den typ av koppling jag är intresserad av skall jag använda uttrycket "särspråkberoende". Det jag skall diskutera är alltså om filosofin är särspråkberoende.

Ett sätt på vilket filosofins särspråkberoende – vad det än i övrigt beror på – skulle visa sig vore i översättningsproblem. Om det ofta vore så att något filosofiskt väsentligt gick förlorat vid översättning av filosofiska texter från ett språk till ett annat så vore det en indikation på att filosofiskt innehåll och särspråk är intimt förbundna med varandra. Motsvarande argument anförs ju ofta för att visa att *poesi* är särspråkberoende: något poetiskt väsentligt går förlorat vid översättning. En central uppgift om man vill bedöma huruvida det verkligen är på detta vis är naturligtvis att precisera vad det är som är "filosofiskt väsentligt" i en text. Olika uppfattningar om vad som är filosofiskt väsentligt kan ju tänkas ge upphov till olika uppfattningar om filosofins särspråkberoende. En hel del av det som är poetiskt väsentligt och som gör *poesi* särspråkberoende är ju, åtminstone vid första anblicken, inte filosofiskt väsentligt – sådant som rytm och klang, rim och assonans spelar förmodligen liten roll för det filosofiska innehållet eller värdet hos en text.

En stor del av den här artikeln kommer jag att ägna åt ett konkret exempel på en ur västerländsk översättningssynvinkel mycket problematisk filosofisk text. Det rör sig om en passage ur andra kapitlet av *Zhuang zi*. Min förhoppning är naturligtvis att en detaljerad analys av de översättningsproblemen en sådan text ger upphov till skall kasta ett visst ljus över frågan ifall filosofin verkligen är särspråkberoende i någon eller några av de meningar jag försöker urskilja.

1. Former av särspråkberoende

En sak som man kan mena med att filosofin är särspråkberoende är att olika språk kan vara olika väl lämpade att filosofera på. Ett jämförelseexempel: det har ofta gjorts gällande att aritmetik och algebra bedrivs bättre på språk som inkluderar en smidig notation för tal och räkneoperationer – likt vårt från araberna lånade decimalsystem – och att bristen på lämplig notation gjorde det svårare för greker och romare att komma någon vart med dessa grenar av matematiken. På motsvarande sätt har man ibland argumenterat för att till exempel tyska eller grekiska vore särskilt lämpliga språk ur filosofisk synvinkel.

I viss utsträckning – och som exemplet med aritmetiken antyder – är det naturligt att tro att det är på det viset. Sådana språk som länge och framgångsrikt har använts för att filosofera på kommer med tiden att innehålla ett system av subtila distinktioner och väldefinierade fackuttryck som kan tänkas göra den filosofiska verksamheten enklare. Att översätta från ett sådant språk till ett annat och ur filosofisk synvinkel mindre väl utarbetat språk kan te sig svårt eller omöjligt.¹ Men ett sådant försteg för ett språk framför ett annat tycks ändå vara en ganska tillfällig sak och ingenting hindrar att de till en början mindre lyckligt lottade språken kommer ikapp sina längre hunna släktingar – så som väl har skett med de stora europeiska folkspråken i förhållande till grekiskan och latinet.

Men de som hävdar tyskans och grekiskans överlägsenhet som filosofiska uttrycksmedier var förmodligen ute efter något djupare än en välutvecklad filosofisk terminologi. De menade att dessa språk till själva sin struktur och med avseende på sina grammatiska resurser

1 Den som har en mer pessimistisk inställning till filosofers hittillsvarande prestationer kan naturligtvis tänka sig att förhållandet är det omvända – ju mer ett språk brukas för filosofiska ändamål ju mer förstört blir det och ju olämpligare blir det att tänka med.

för filosofiska ändamål är överlägsna andra språk.² Jag skall inte gå närmare in på vilka drag det skulle handla om, eller hur pass rimlig denna tanke i sig själv kan vara, utan bara konstatera att så länge man uppfattar den relevanta skillnaden mellan olika språk på detta sätt, så är det fortfarande inte fråga om den art av särspråkberoende som i första hand intresserar mig här. Så länge man tänker sig olika språk som mer eller mindre väl lämpade för filosofi, så uppfattar man rimligen filosofin själv som i princip oberoende av det enskilda språket. Att filosofin vore beroende av grekiskan i denna mening vore inte ett skäl för en filosofiskt intresserad svensk att lägga mindre vikt vid Platons och Aristoteles arbeten, utan ett skäl att lära sig grekiska.

När det faktiskt klagas på filosofiska texters översättbarhet så är det väl ofta någonting i den här stilen man har i tankarna. Den som hävdar att något filosofiskt väsentligt går förlorat vid översättning av Wittgenstein från tyskan eller Derrida från franskan menar i allmänhet inte att det som går förlorat bara är intressant för den som talar dessa språk – utan att den som inte talar dem går miste om något i sig självt intressant.

I vissa delar av Wittgensteins filosofi kanske man kan läsa in tanken att filosofin är särspråkberoende på ett andra och helt annorlunda sätt. Det kunde vara så att filosofins *objekt*, i någon djup mening, är de olika särspråken. De filosofiska problemen uppkommer, tänker sig Wittgenstein, genom missbruk av språket eller missförstånd rörande de språkliga uttryckens funktion. Men tänk om de olika särspråken förleder till *olika* former av missbruk och missförstånd? I så fall behöver de också vart och ett sin särskilda filosofiska genomlysning.

Denna form av särspråkberoende skulle förena filosofin med lingvistik – språkvetenskapliga arbeten handlar ju ofta om olika särspråk – och precis som när det gäller lingvistik skulle man förvänta sig att filosofin skulle innehålla teorier och hypoteser med olika grad av generalitet. Somliga resultat skulle gälla bara för ett enstaka språk; somliga skulle vara giltiga för en större grupp (till exempel för de språk som Benjamin Lee Whorf sammanfattar under beteckningen ”Standard Average European”, eller för de indoeuropeiska språken i allmänhet, eller för de språk som har ett fonetiskt skriftsystem); medan åter andra

2 Den motsatta ståndpunkten har naturligtvis också hävdats – att vissa strukturella drag i just dessa språk gör dem speciellt benägna att fresta tanken in på villospå.

kanske skulle gälla helt generellt för alla mänskliga språk.

Men det vore vilseledande att uttrycka detta så att filosofin själv med nödvändighet vore särspråkberoende. Den filosofiska beskrivning jag ger av svenska språket kan ju själv mycket väl vara formulerad på engelska eller kurdiska.³ Att den som författar beskrivningen måste vara väl förtrogen med det språk den handlar om är en annan sak – detsamma gäller ju även för lingvisten.

Men den typ av särspråkberoende jag nyss talat om – att filosofin har särskilda språk som objekt – kan ju sägas peka mot en tredje och kanske mera intressant typ av särspråkberoende. Med det Wittgensteinianska synsättet får man så att säga en uppdelning av filosofisk verksamhet i två nivåer som i filosofins historia grovt talat följer varandra i tiden. På den första nivån ägnar sig filosoferna åt att röra till saker och ting – förledda av sitt språk uppfinner de skenproblem som de försöker lösa med hjälp av skenteorier. Det återstår för filosoferna på den andra ”terapeutiska” nivån att reda upp i oredan och befria oss ur trasslet genom att skapa överblick över språkets funktion.

Med detta synsätt är filosofin av första ordningen särspråkberoende i en annan och starkare mening än filosofin av andra ordningen. Och filosofiska arbeten som tillhör den första ordningen blir rimligtvis i viss utsträckning översättbara – en filosofisk tankegång som framstår som plausibel eller till och med tvingande på ett språk kanske verkar helt godtycklig på ett annat. Men detta beror inte på att det finns visdomar tillgängliga på det ena språket som inte kan återges på det andra och det är inget skäl att från filosofisk synpunkt förhålla sig skeptisk till översättningar. Tvärtom, översättning bör i så fall bli ett viktigt hjälpmedel för den terapautiska filosofin. Översättning blir ett slags filter för filosofiskt brus – tankegångar som är omöjliga att återge i andra formuleringar än de ursprungliga kan just på den grunden misstänkas inte säga något viktigt om sitt ämne, utan i stället härleda sin övertygande kraft från andra, ur sakens synvinkel irrelevanta källor.

Man kan till och med tänka sig att uppfatta de två nivåer jag i

3 Det är ju en helt annan sak att den intresserade publiken för många filosofiska arbeten, om detta synsätt vore riktigt, skulle återfinnas bland dem som talade det behandlade språket och att det därför ofta skulle verka fånigt om den filosofiska beskrivningen själv inte var formulerad på detta språk – ungefär som man får tänka sig att detaljerade grammatiska beskrivningar av svenska språket väcker större intresse i Sverige än i Mongoliet.

Wittgensteins anda försökt urskilja som så väsensskilda att det är orimligt att kalla dem båda ”filosofi”. I så fall kanske det också är naturligt att reservera ordet filosofi för den *ex hypotesi* särspråkberoende nivå där insjuknandet sker medan den terapeutiska verksamheten borde få en annan beteckning – man kunde helt enkelt kalla den ”metafilosofi”.

Att den klassiska filosofin skulle vara särspråkberoende i denna mening är en intressant hypotes som det förmodligen ligger någonting i. Filosofihistorien tycks faktiskt innehålla ganska många resonemang som verkar mera övertygande på originalspråket än i översättning på grund av att originalspråket har vissa särskilda egenskaper som i sig själva inte har med den filosofiska saken att göra.⁴

Det är svårt att förena tanken att filosofin är särspråkberoende i den senast antydda meningen med en särskilt hög uppfattning om filosofins värde eller med en rekommendation att hålla sig till något bestämt särspråk (till exempel det egna modersmålet) i den egna filosofiska verksamheten. Men kanske är filosofin särspråksberoende också i en fjärde, mera positiv mening. Filosofiska problem uppkommer inte ur tomma intet utan är relaterade till världsbilder – till mönster av tankar, känslor och attityder. Enligt en suggestiv och vida spridd tanke så är sådana världsbilder i sin tur nära relaterade till olika språk. Ett språk förkroppsligar eller uttrycker en världsbild. Enligt denna uppfattning och i olikhet mot den nyss antydda, av Wittgenstein inspirerade tankegången, så finns det genuina filosofiska problem men de uppkommer bara i relation till ett givet språk och en given världsbild. Varje språk skulle alltså behöva sin egen filosofi.

2. Ett exempel

Nu har vi en provkarta på olika meningar i vilka filosofin kan sägas vara särspråkberoende. Så här ser listan hittills ut:

- (1) Vissa språk är bättre lämpade för filosofi än andra.
- (2) Filosofin handlar om de olika särspråken och deras specifika sätt att leda tanken vilse.

4 En inställning av detta slag kan kanske spåras hos Jacques Derrida, även om han snarare skulle använda beteckningen ”metafysik” för det jag kallat första ordningens filosofi, och kanske vara villig att klassificera även sin egen verksamhet som ”filosofisk”.

(3) Innehållet i olika historiskt givna filosofier är betingat av de olika sarspråk de först formulerats på och av deras olika sätt att leda tanken vilse.

(4) Filosofiska problem och uppfattningar uppkommer endast i relation till olika världsbilder – mönster av tankar, känslor och attityder – som förkroppsligas i de olika sarspråken och varje språk behöver därför sin egen filosofi.

Då återstår frågan: i vilka av dessa meningar är filosofin verkligen sarspråkberoende? Hur skall man svara på det? En ödmjuk metod som kunde tänkas ge åtminstone några ledtrådar till ett svar vore att ta konkreta exempel på envisa översättningsproblem och försöka ställa diagnos på dem i ljuset av dessa olika hypoteser om filosofins sarspråkberoende. Det är denna väg som jag skall följa här. Det exempel jag skall använda är en passage ur andra kapitlet ur *Zhuang zi*.

Kanske behöver exemplet litet presentation. *Zhuang zi* är en av de viktigaste urkunderna i den klassiska kinesiska filosofin, närmare bestämt inom den filosofiska daoismen.⁵ Den bär sitt namn efter personen Zhuang zi som av tradition tänks vara dess upphovsman. Med största säkerhet är verket dock inte i sin helhet författat av en enda person utan som de flesta tidiga kinesiska filosofiska skrifter är det ett slags antologi eller kompilat ur olika källor. Man brukar dock tänka sig att en kärna i boken *Zhuang zi*, de så kallade ”inre kapitlen”, verkligen i huvudsak går tillbaka på en enda person och att detta mycket väl kan vara den historiska personen Zhuang zi. Dessa partier skulle då vara från 300-talet före vår tideräknings början. Det filosofiskt viktigaste av de inre kapitlen är utan tvekan kapitel 2 – ”Qi wu lun” – och det är ur det jag hämtar mitt exempel.⁶

Jag citerar efter Wing-tsit Chans engelska översättning.⁷ Som kommer att framgå så finns det ett mycket stort spelrum för olika översättningar men att jag har valt just Chans version som utgångspunkt har ingen

5 Jag håller mig till den i modern svensk litteratur vanliga praxis att transkribera kinesiska uttryck med hjälp av *pinyin* i min egen text. Däremot ändrar jag inte transskriberingar i citat – i engelskspråkig litteratur är det vanligast att använda någon version av Wade-Giles system, även om *pinyin* vinner terräng även där.

6 Redan översättningen av kapitelrubriken är kontroversiell. Den översättning jag kommer att utgå ifrån ger rubriken ”The Equality of Things”.

7 Chan (1963), sid 182 f.

betydelse.⁸ Här kommer passagen:

Tao is obscured by petty biases, and speech is obscured by flowery expressions. Therefore there has arisen the controversies (*shifei*) among the Confucianists and the Mohists, each school regarding-as-right (*shi*) what the other considers-as-wrong (*fei*), and regarding-as-wrong what the other considers-as-right. But to show that what each regards-as-right (*shi*) is-wrong (*fei*) or to show that what each regards-as-wrong (*fei*) is-right (*shi*), there is no better way than to use the light.

There is nothing that is not the "that" (*bi*) and there is nothing that is not the "this" (*shi*). Things do not know that they are the "that" of other things; they only know what they themselves know. Therefore I say that the "that" is produced by the "this" and the "this" is also caused by the "that." This is the theory of mutual production (of "that" and "this"). Nevertheless, when there is life there is death, and when there is death there is life. When there is possibility, there is impossibility, and where there is impossibility there is possibility. Because of the right (*shi*), there is the wrong (*fei*), and because of the wrong (*fei*) there is the right (*shi*). Therefore the sage does not proceed along these lines but illuminates the matter with Nature. This is the reason.

The "this" (*shi*) is also the "that" (*bi*). The "that" is also the "this". The "that" (*bi*) has one standard-of-right-and-wrong (*shi-fei*), and the "this" (*ci*) also has a standard-of-right-and-wrong. Is there really a distinction between "that" (*bi*) and "this" (*shi*)? Or is there really no distinction between "that" and "this"? When "that" (*bi*) and "this" (*shi*) has no opposites, there is the very axis of Tao. Only when the axis occupies the center of a circle can things in their infinite complexities be responded to. The right (*shi*) is an infinity. The wrong (*fei*) is also an infinity. Therefore I say that there is nothing better than to use the light.

8 Jag har bekämpat lusten att modifiera översättningen, utan bara strukit några förklarande inskott som Chan gör inom parentes i sin text – jag har också återställt några omotiverade omkastningar han gör i ordningsföljden mellan olika sats. Alla parenteser med ord ur det kinesiska originalet är mina och när dessa kinesiska ord översatts med längre uttryck på engelska har jag bundit samman orden i dessa med bindestreck.

Jag skall inte försöka referera det filosofiska innehållet i denna laddade passage i detalj. Nästan allting i den är intressant och kontroversiellt, både filosofiskt och från tolknings- och översättningssynpunkt. Inte ens av översättningsproblemen kommer jag att behandla mer än en liten bråkdel. Men som bakgrund för det följande behöver vi åtminstone en grov uppfattning om vad det handlar om. Jag skall ge ett kort referat, helt och hållet formulerat i termer som faller sig naturliga för en nutida analytisk filosof. Men för läsarens bekvämlighet skall jag citera passagen även på svenska. Så här översätter Alf Henriksson och Wang Tsu Yu:

Tao är fördunklat av våra ofullkomliga fattningsgåvor, och orden fördunklas av frasmakeri. Därav kommer käbblet mellan K'ung-Tzus och Mo-Tzus anhängare, där den ena skolan bejakar vad den andra förnekar, och förnekar vad den andra bejakar. Att den ena bejakar vad den andra förnekar och förnekar vad den andra bejakar vållar endast förvirring.

Intet finns varom man inte kan säga: det här; intet finns varom man inte kan säga: det där. Vad som från andras synpunkt är det där är det här ur min egen synpunkt. Jag påstår att det här kan härledas ur det där; det där kan likaledes härledas ur det här. Detta är lagen om sammanhanget mellan det här och det där.

Livet förutsätter döden, döden livet. Det möjliga förutsätter det omöjliga och tvärtom. Ja och nej förutsätter varandra. Då så är förkastar den verkligt vise alla sådana åtskillnader och håller sig till Himlen. Ty om något är fotat på det här, så är det här likväl också det där, och det där är också det här. Från synpunkten det här finns det rätt och orätt, men från synpunkten det där finns det också rätt och orätt. Finns det då i själva verket någon skillnad på det här och det där? Eller finns det icke någon skillnad på det här och det där? Att det här och det där inte längre motsäger varandra, detta är Taos axel. Och då denna axel löper genom den punkt där alla oändligheter strålar samman, så sammanfaller det jakande och det nekande på jämställd fot i det eviga Ena. Därför står det skrivet: ”Intet är såsom att hålla sig till ljuset.”⁹

9 *Kinesiska tänkare*, tolkade av Alf Henriksson och Hwang Tsu-yü, Forum 1969. Denna översättning siktar mer på litterär verkan än på filosofisk precision

Det handlar om oenighet, framförallt om oenighet i normativa frågor, om vad som är ”rätt” och ”fel”. Ett exempel på en sådan oenighet är den mellan Konfucianer och Mohister (två skolor inom den klassiska kinesiska filosofin). Enligt Zhuang zi tycks det vara något galet med sådana kontroverser – att strida om rätt och fel är som att stå på var sitt ställe och gräla om vad som är ”här” eller ”där”. Om man bara kan höja sig litet över sin egen ståndpunkt så inser man att vad som är ”här” eller ”där” är fullkomligt likgiltigt ur verklighetens synvinkel och på samma sätt förhåller det sig, tycks Zhuang zi mena, med moraliska positioner. De är allesammans lika mycket eller lika litet giltiga. Han tycks också mena att det finns ett sätt att uppfatta verkligheten som transcenderar dessa positioner – att ”använda ljuset” (*yi ming*). Med dess hjälp kan man se både den begränsade ståndpunktsrelaterade giltigheten hos de olika positionerna och att de är likvärdiga ur den överordnade verklighetens synvinkel – alltså när man ser det hela från *Dao* (man frestas att tala om ”the view from nowhere”).

Detta är ju en sorts filosofisk uppfattning, som man på en nivå kunde kalla relativistisk och som har något bekant och daoistiskt över sig. Men själva resonemanget framstår ju trots alla ”därför” och trots att det ytligt sett verkar röra sig om en argumenterande passage som tämligen godtyckligt. Allt bygger ju på att man accepterar den grundläggande analogin mellan etiska uppfattningar – om vad som är rätt och fel – och indexikala uttryck, sådana som ”det här” och ”det där”. Och varför skulle man göra det?

För att förstå hur framställningen fungerar måste man gå till originalspråket. Hela texten rör sig, kan man säga, kring ett bestämt ord, som fungerar som dess nav. Detta nav är ordet *shi* 是. Den kinesiska originalet till den citerade passagen innehåller 188 teckenförekomster och av dessa står *shi* för 21 stycken – drygt 11 procent av det totala antalet. Jag har markerat många av dem inom parentes i citatet och hoppas att det skall gå att identifiera de viktigaste av de övriga med hjälp av återkommande formuleringar i översättningen. Vad är *shi* för ett ord? Uppenbarligen ett ord med många användningar – här är några av de viktigaste:

och på varje punkt där det finns någon betydelsefull avvikelse mot Chans engelska version ligger Chan närmare grundtexten. I min diskussion kommer jag att anknyta enbart till Chan.

(a) *Shi* används som *anaforskt pronomen*, ”this”, och syftar i denna användning på det nyss sagda. I denna användning står *shi* i motsats till *bi* 彼 ”that” som syftar på något som ligger längre tillbaka i texten.¹⁰

(b) *Shi* används som *demonstrativt pronomen*, ”this”. Även här står *shi* i motsats till *bi* ”that”. Som alternativ till *shi*, i den här användningen, finns pronominet *ci* 此 som också det står i motsats till *bi*.

(c) *Shi* används för att *bejaka*. Det finns ingen riktig motsvarighet till ja och nej i kinesiskan, men ur den anaforska användningen av *shi* för att syfta på det nyss sagda har det utvecklats ett bruk av ordet för att instämma i vad som sagts. I denna användning står *shi* inte i motsats till *bi*, utan till *fei* 非 – som i sin grundanvändning är en sorts negation.¹¹

(d) *Shi* används som *verb* med betydelsen bejaka eller hävda något. Också här används *fei* 非 för att beteckna motsatsen, att förneka något. Härlett ur denna användning är, kan man tänka sig, det sammansatta uttrycket *shifei* som Chan översätter med ”controversies”.

(e) *Shi* används för att beteckna att någonting är korrekt, riktigt eller sant. Också här är motsatsen *fei*. Mycket ofta, men inte alltid, är denna riktighet av moralisk eller i alla fall av normativ art – det handlar oftare om rätt och orätt än om sant och falskt.

(f) I den sistnämnda användningen är ordet också utsatt för en typ av modifikation som är vanlig i klassisk kinesiska, det kan användas som *kausativt* eller *intentionalt* verb – med betydelser i stil med att ”korrigera” (göra riktig) eller ”betrakta som rätt”.¹²

Hur skall man uppfatta detta från filosofisk synpunkt? En möjlighet

10 Ett exempel ut texten ”Therefore” i ”Therefore the sage does not proceed along these lines ...” motsvaras i originalet av ”*shi yi*”, dvs ”på grund av *detta*”, det som just har sagts.

11 Ur denna användning tänker man sig att bruket av *shi* som kopula, i modern kinesiska, har utvecklats – men detta bruk finns ännu inte i klassisk kinesiska, som det här uteslutande är fråga om.

12 Ett exempel ur texten: Frasen ”to show that what each regards-as-right (*shi*) is-wrong (*fei*) or to show that what each regards-as-wrong (*fei*) is-right (*shi*)”, blir om man translittererar *shi* och *fei*, i stället för att översätta dem, helt enkelt ”to *fei* their *shi* and *shi* their *fei*”.

är att helt enkelt konstatera att *shi* är höggradigt mångtydigt och att denna mångtydighet gör det möjligt för Zhuang zi att "slippa" argumentera för en kontroversiell filosofisk uppfattning, genom att han i stället kan rida på ord och på så sätt få sin teori att framstå nästan som en trivialitet, som en sorts analytisk sanning. Mohister och Konfucianer strider om vad som är *shi* (rätt). Men eftersom det som är *shi* (det här) för den som står på ett ställe uppenbarligen inte behöver vara det för den som står på ett annat ställe, så är hela kontroversen idiotisk, vilket lätt inses av den som inte är så bunden till sitt eget begränsade perspektiv.

Effektiv retorik utan tvekan. Med denna tolkning återstår bara frågan ifall Zhuang zi är en sofist som avsiktligt försöker vilseleda sin läsare, eller om han själv är fånge i sitt språk och inte kan genomskåda de spratt som det spelar honom.

Kanske är den sistnämnda frågan värd en kommentar innan vi går vidare till andra sätt att uppfatta hela situationen. Är Zhuang zi omedveten om mångtydigheten, eller den mångdimensionella användningen av *shi*? Förmodligen inte. Lika litet som på andra språk är man på klassisk kinesiska bunden till att uttrycka varje sak man menar på ett enda sätt. Att Zhuang zi är medveten om skillnaden mellan användningen av *shi* som demonstrativt pronomen, i kontrast med *bi*, och de användningar av ordet som har att göra med bejakande och riktighet och i vilka det kontrasterar mot *fei*, visar sig i att han när det passar honom kan markera skillnaden ifråga genom att använda pronomenet *ci* som ersättning för *shi*:

The "that" (*bi*) has one standard-of-right-and-wrong (*shi-fei*), and the "this" (*ci*) also has a standard-of-right-and-wrong (*shi-fei*).

Det är inte heller så att det enda sättet för honom att säga att någonting är riktigt eller sant, eller att man håller med om det, är att använda *shi*. Strax före den citerade passagen förekommer några meningar som Chan översätter så här:

How can Tao be so obscured that there should be a distinction of true (*zhen* 真) and false (*wei* 偽)? How can speech be so obscured that there should be a distinction of right (*shi*) and wrong (*fei*)? Where can you go and find Tao not to exist (*bu cún* 不存)? Where can you go and find speech impossible (*bu ke* 不可)? (182).

Här finns fyra olika termer som allesammans har att göra med sanning och korrekthet. *Zhen* 真 har betydelser i stil med "sann", "oförfalskad", "genuin", medan dess motsats *wei* 偽 betyder "falsk", "förfalskad", "simulerad". I *bu cun* är *bu* 不 en negation medan *cun* 存 betyder att "finnas", "överleva", "finnas kvar". Det uttryck som Chan översätter med "impossible" är *bu ke*, där *bu* återigen är en negation medan *ke* 可 har betydelser i stil med att "kunna". Översättningen "impossible" är förmodligen mindre lyckad i detta sammanhang.¹³ Det finns ett vanligt bruk av *ke* och *bu ke* som är helt parallellt med användningen av *shi* och *fei* för att bejaka respektive förneka någonting som sagts – en vanlig engelsk översättning av *ke* i sådana sammanhang är "admissible" – och i samband med detta finns det också en motsvarande abstrakt användning för att säga att någonting är riktigt eller sant.

Man kan fundera över det skillnader och nyanser som återspeglas i valet mellan dessa närsynonymer,¹⁴ men det är ändå ganska klart att det i Zhuang zis språk finns terminologiska resurser för att hålla isär åtminstone några av de olika användningarna av *shi*.

Låt oss kalla det sätt på vilket vi hittills försökt begripa problemet med att översätta vår passage för "mångtydighetstolkningen". Enligt denna uppkommer problemen helt enkelt genom att Zhuang zi väver sin text med hjälp av ett uttryck vars mångtydighet inte har någon motsvarighet på engelska eller svenska. Hur är denna tolkning relaterad till våra olika former av sarspråkberoende? Det verkar som om vi med mångtydighetstolkningen är på väg mot en beskrivning av hur Zhuang zi är sarspråkberoende i enlighet med alternativ 3. Vissa säregna drag hos klassisk kinesiska påverkar det filosofiska innehållet i vår passage, men på ett rent negativt sätt. De leder Zhuang zi och/eller hans läsare till att utan goda skäl acceptera filosofiska uppfattningar som i själva verket är höggradigt problematiska. Och vår passage är inte vilken som

¹³ Den förekommer också på ett ställe inne i vår huvudpassage.

¹⁴ Det verkar inte troligt att något av dessa val fokuserar skillnaden mellan normativ korrekthet och det mera allmänna sanningsbegreppet. Däremot antyder parallellismen i uttryckssättet att Zhuang zi håller isär en nivå som har att göra med verkligheten själv – som är *zhen* (oförfalskad) och *cun* (finns där) – från en nivå som har att göra med vad vi säger om verkligheten – som är *shi* eller *ke* (tillåtet). Ett ytterligare ord med pronominalt ursprung som hör till den sistnämnda serien är *ran* 偽 (att vara så) med motsatsen *bu ran* (att inte vara så).

helst, utan ett nyckelställe i den filosofiska daoismen – tänk om denna oerhört inflytelserika tankeriktning i hög grad bygger sina filosofiska anspråk på språkliga glidningar och tveksamheter av denna art? Då skulle vi här ha ett paradexempel på särspråkets förmåga att leda tanken vilse.

Med detta sagt ser vi att tesen att en viss given form av filosofi är särspråkberoende på det negativa sätt som jag försökt formulera i alternativ 3 i praktiken gärna lierar sig med mer eller mindre oartikulerade uppfattningar av typ 1 och 2. Att vi så enkelt ser igenom den glatta språkliga yta under vilken *Zhuang zi* döljer de grund på vilka tanken borde ha fastnat bör ju bero på att svenskan (och engelskan) åtminstone på den här punkten är bättre verktyg för den filosofiska tanken än vad klassisk kinesiska är. Vårt eget språk kommer i praktiken att fungera som ett filosofiskt metaspråk, vars begreppsliga och terminologiska resurser uppfattas som tillräckliga för att förklara och förstå mekanismerna bakom den främmande texten.

Men hur självklar är mångtydighetstolkningen? Tja, det känns åtminstone inte alldeles klart att den får med hela sanningen. Skärskådar man listan över de olika användningarna av *shi* så är det ju uppenbart att det inte rör sig om några homonymer. Det handlar om ett enda ord vars olika användningar står i ett nära samband med varandra, både systematiskt och historiskt – det är inte svårt att se hur de övriga bruken kan växa fram ur den grundläggande pronominala användningen. Kanske skall man vända på steken och tänka sig att de olika användningarna av *shi* avspeglar verkliga begreppsliga samband, som en översättning till engelska eller svenska inte förmår återge på samma eleganta sätt. På grund av detta måste den västerländska filosofen med hjälp av en komplicerad argumentation fylla i vad som för *Zhuang zi* är klart vid första ögonkastet.

I själva verket svarar ju många av de ”sammanblandningar” som mångtydighetstolkningen påpekar ganska väl mot sista skriket inom olika grenar av den moderna filosofin. I klassisk kinesisk filosofi försummar man att skilja deskriptivt och normativt, det sanna från det rätta. Men finns det verkligen en sådan gräns att dra? Ett och samma ord används för att säga att nånting är sant, för att hävda det, och för att beteckna att det hävdas av någon. I stället för att använda ett ord som betecknar ”sanningsrelationen” – den relation som råder mellan en utsaga och ett faktum när utsagan är sann – så använder man ett

anatoriskt pronomen och generaliserar dess funktion att uttrycka instämmande. Men kanske hade en stor del av de skenproblem som sanningsbegreppet gett den västerländska filosofin kunnat undvikas om vi hade gjort likadant? Kanske kineserna har fått ett "deflationistiskt" sanningsbegrepp alldeles gratis och utan filosofisk möda? Ett och samma ord används som demonstrativt pronomen och för att beteckna en moralisk eller teoretisk åsikt – och förleder på så vis till tanken att huruvida någonting är rätt eller fel har någonting att göra med från vems ståndpunkt man ser det. Eller är "leder" ett bättre uttryck än "förleder"?

Här tycks det finnas en kanske inte alltför märkvärdig slutsats att dra. I den mån frågor om filosofins särspråkberoende har tydliga värderande inslag, som det ju har i de tre första av mina preciseringar, så kan de inte besvaras utan att man drar in substantiella filosofiska ställningstaganden i andra filosofiska frågor. Huruvida man betraktar mångdimensionaliteten hos *shi* som en källa till förvirring eller som ett uttryck för insikt beror på vilken filosofisk position man själv har.

Men hur får vi det med den fjärde hypotesen, om att filosofin är särspråkberoende i den meningen att olika filosofier är giltiga i relation till olika särspråk? I det här fallet skulle det alltså betyda att problemet med att ett resonemang som ser giltigt och bjudande ut på klassisk kinesiska inte alls verkar lika giltigt och bjudande i sin engelskspråkiga version, helt enkelt beror på att resonemanget *är* giltigt på kinesiska medan dess närmaste motsvarighet på engelska *inte* är giltigt. Kan det vara på det viset?

Hittills har jag mest talat i termer som tycks hämtade från den analytiska filosofins barndom. Jag har beskrivit relationen mellan olika språk som om det alltid, åtminstone i princip, gick att skilja en utsagas grammatiska form från dess logiska form. Som om det funnes en underliggande begreppslig verklighet som olika språk kan återspegla olika väl – genom att välja olika ord för olika begrepp, genom att välja ord vars grammatiska egenskaper lämpar dem mer eller mindre väl för sina begreppsliga uppgifter, och så vidare. Men detta sätt att uppfatta relationen mellan grammatik och logik ter sig, för att uttrycka saken försiktigt, inte lika självklart idag som det gjorde för Russell och Moore.

Håller vi fast vid att filosofi är begreppsanalys, eller åtminstone vid att filosofin är särskilt knuten till att artikulera och kanske modifiera begrepps-system, samtidigt som vi uppfattar begrepp som oskiljbara

från språk – i den (åtminstone utanför filosofin) vanliga mening av "språk" i vilken svenska, engelska och kinesiska faktiskt är språk – så öppnar sig möjligheten att termer på olika språk som ytligt sett verkar likvärdiga, skiljer sig åt i mera svåråtkomliga men filosofiskt väsentliga avseenden.

Låt oss ta metaetiken som exempel. Den analytiska filosofin har producerat ett antal olika teorier om hur det etiska språket fungerar: olika slag av objektivism, expressivism, preskriptivism. Möjligen är några av dessa teorier defekta på inre grunder, så att de inte kan vara korrekta om något som helst språk. Men även sedan man eliminerat sådana eventuella "non-starters" så tänker man sig i allmänhet att det återstår några alternativa teorier som *kunde* vara korrekta beskrivningar av ett möjligt språkbruk, och där frågan är vilken beskrivning som *faktiskt* är korrekt om det språk vi faktiskt talar. Men då kan det naturligtvis också vara så att flera teorier är korrekta, fast om olika språk. Kanske en preskriptivism à la Hare korrekt beskriver hur ordet "right" fungerar på engelska, i dess etiska användning, medan en emotivism à la Ayer ger en bättre beskrivning av hur de närmast motsvarande uttrycken fungerar på baskiska?

Eller antag, för att ta ett kanske mera närliggande exempel, att John Mackie har rätt i sin uppfattning att etiska utsagor på engelska i semantiskt avseende fungerar precis som "vanliga" beskrivningar, men att de just därför alltid måste vara falska, eftersom ingenting i verkligheten har de egenskaper som skulle svara mot de etiska predikaten. Hur kan ett sådant språkbruk ha uppkommit? Rimligtvis genom att de etiska uttrycksmedlen har utvecklats i analogi med uttryck som använts för andra uppgifter – den syntaktiska likheten mellan 'x är god' och 'x är gul' har smittat av sig på semantiken. Men om detta skulle vara riktigt, så är det ju bara att vänta sig att språk som rekryterar sin grundläggande etiska vokabulär ur andra syntaktiska kategorier också får en etisk terminologi som skiljer sig från vår i semantiskt avseende. Eller detta kanske är ett för svagt sätt att uttrycka saken – varför skall man vänta sig att alla språk alls skall ha en etik i vår mening, om det etiska, som analytiska filosofer ofta tänker sig, avgränsas som en viss begreppslig nivå.¹⁵

15 Tänk till exempel på Alasdair MacIntyres beskrivning i *After Virtue* av vårt etiska språk som en egendomlig restprodukt av tidigare tänkesätt, som med tiden berövats de grundläggande förutsättningarna för sin giltighet.

3. Slutsatser

Nå, vad skall man sammanfattningsvis säga om allt detta? Jag har redan dragit en försiktig slutsats och den tål kanske att upprepas så här på slutet: att man inte i allmänhet kan frigöra hypoteser om filosofiska uppfattningars särspråkberoende från substantiella uppfattningar i de filosofiska frågor uppfattningarna berör. Jag skall bara dra en slutsats till – den är lika försiktig, men kanske intressantare. Hypoteser om filosofins särspråkberoende används ibland för att motivera att man använder något visst språk att filosofera på – antingen samma språk för alla (det må vara grekiska, latin, tyska, engelska, sanskrit eller kinesiska) eller så att var och en bör filosofera på sitt modersmål. Den rätta slutsatsen tycks mig vara den motsatta: det är bra med språklig pluralism inom filosofin. Den dag allt filosofiskt arbete bedrivs på ett enda språk har filosoferna avhänt sig ett viktigt verktyg för självreflektion och filosofisk insikt.

Bibliografisk not

De olika översättningarna av *Zhuang zi* är hämtade från Chan, Wing-Tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, New Jersey 1963, respektive *Kinesiska tänkare*, tolkade av Alf Henrikson och Hwang Tsu-yü, Forum 1969. Det lättillgängligaste referensverket om den klassiska kinesiskans grammatik är Pulleyblank, Edwin G, *Outline of Classical Chinese Grammar*, UBC Press, Vancouver 1995. Mera explicit filosofiska reflektioner över sambandet mellan språk och filosofi i relation till klassisk kinesiska, finns i många av A C Grahams skrifter, tex i *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, State University of New York Press, 1990, och *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hongkong och London 1978. Grahams *Disputers of the Tao*, Open Court 1989, är enligt min mening den bästa allmänna översikten över den klassiska kinesiska filosofin. Christoph Harbsmeier har i en serie arbeten studerat den klassiska kinesiskan ur filosofisk synvinkel, senast i *Language and Logic in Traditional China*, som utgör vol VII, del 1, av Joseph Needhams monumentala samlingsverk *Science and Civilization in China*, Cambridge UP 1998.

Arbete med denna artikel har bedrivits inom det av Riksbankens Jubileumsfond finansierade tvärvetenskapliga forskningsprojektet "Mening och Tolkning".