

## Om de välbekanta, enskilda föremålen

### 1. Ontologisk status

Vad innebär det att vara till?

På mitt bord står, medan jag skriver, en egendomlig liten blå flaska. Den är formad som en stiliserad fisk, med fiskstjärten antydd nedtill och en liten kork i fiskens mun. Jag känner inte dess ursprung, ty ett barn har en gång ställt den här. Kanske finns det, eller har funnits, flera av samma sort. Självt har jag aldrig sett något annat exemplar än den här.

Även om en sådan flaska aldrig hade hamnat i min ägo hade det varit möjligt att forma sig ett begrepp, vars innehåll var ett antal predikat, färg så och så, form så och så, storlek så och så, som denna flaska stämmer överens med. Jag vet inte vad "stämmer överens med" i den förra satsen betyder: jag behandlar det som ett primitivt begrepp, dvs ett som självt inte kan analyseras. Jag tänker mig att detta begrepp bara har predikat hos en sådan flaska till innehåll, och ingenting annat. Begreppet innehåller till exempel inga predikat som har med läge i tiden och rummet att göra. Under den förutsättningen kan vi enas om att ett sådant begrepp låter sig formas utan logisk kontradiktion.

Det är med andra ord ett begrepp om en möjlig flaska, färg så och så, form så och så, storlek så och så.

Nu vet vi alla att det finns en fundamental skillnad mellan en sådan möjlig flaska (en som *kunde* stämma in på de predikat som utgör innehållet i det begrepp jag har beskrivit) och flaskan på mitt bord. Vad är det som just denna blå flaska *har*, som inte en enbart möjlig flaska *har*?

Att fråga efter denna skillnad är att fråga efter vad det innebär att vara till.

Så som jag använder orden är det däremot inte att fråga efter vad existens är. "Existens" är i mitt språkbruk i denna uppsats ett mycket allmännare ord, och betyder något mycket mindre handfast eller påtagligt än "att vara till".

Min blå flaska har (minst) två fundamentala egenskaper som är sådana att de bestämmer dess *ontologiska status*. Den ena egenskapen är sådan att den skiljer ut denna flaskas existens från en elektrons, en kvasars eller ett "svart håls", existens. En elektron är ett föremål som är

*teoriavhängigt*, dvs det är det slags föremål som det är nödvändigt att anta att det existerar, om, och endast om, vi begagnar en viss, precis, teoretisk modell som har sådana föremåls existens som en logiskt nödvändig beståndsdel av sin begreppsapparat, *och* om det instrumentarium som tillhör modellen ger vid handen att de villkor är uppfyllda som modellen sätter för att ett sådant föremål skall vara för handen.

Mellan mig och min flaska finns ingen precis formulerad modell och inget instrumentarium (som har utvecklats i ömsesidigt samband med modellen) inskjuten. Detta är en del av betydelsen i ordet "välbekant" i min övrrubrik. Vi kan precisera denna skillnad och säga att min blå flaska är ett *teoretiskt neutralt föremål*. Det vill säga att det framträder för mig utan ett mellanliggande led, som består av en teoretisk modell och dess instrumentarium.

Det vore att missförstå mig att tolka den förra paragrafen så att jag menar att min flaska, när den framträder, på det ena eller andra sättet är *omedelbart given*. Det är den inte. När jag ser den nu, "ser" jag t ex att jag skulle kunna flytta på den, den sitter inte fast i bordet, är heller inte en del av bordsskivan. Men denna egenskap är inte något som "framträder", här och nu. Den är en generalisering av tidigare upplevelser med flaskan. Vad jag ser när jag nu ser den är på ett troligen oupplösligt intimt sätt färgat av generaliseringar av tidigare upplevelser med flaskan. Det är dessutom färgat av egenheter i min hjärnas och min näthinns sätt att handskas med en inkommande ljussignal, kontrastförstärkning, dess tendens att försöka hålla en färgupplevelse konstant genom att flerkanaligt kompensera tillfälliga signalvariationer osv. Att ett föremål är teoretiskt neutralt innebär inte att det är omedelbart givet. Det finns en filosofisk tradition som börjar hos Heraklit och via Bernardo Telesio och Tommaso Campanella kulminerar hos Descartes, och som säger att det finns något som vi har omedelbar tillgång till, nämligen vårt eget medvetande. Till denna tradition har jag ingen anledning att ta ställning här. Min flaska är inte ett sådant ontologiskt gynnat föremål.

Den andra egenskap som flaskan har, och som också karakteriserar dess ontologiska status, skiljer den från sådana föremål som mängder, predikat och predikat hos predikat. Alla dessa föremål har det gemensamt att de existerar om det är möjligt att (motsägelsefritt) konstruera, dvs tänka dem.

Detta att min flaska *finns till* är inte identiskt med möjligheten att motsägelsefritt tänka den. Denna skillnad är i själva verket gåtfull. Ända sedan den antika grekiska debatten har det varit vanligt att uttrycka den som en skillnad mellan föremålet och det sätt på vilket föremålet är till.

Låt oss tänka oss en knut på ett rep. Det är kanske rimligt att säga att knuten är det sätt på vilket (en del av) repet är till. Vad som skiljer en

sådan knut från en endast tänkbar knut är att denna knut har någonstans att hålla till, dvs i detta rep. Och på samma sätt är det då kanske rimligt att vad som skiljer en endast tänkt blå flaska, sådan som min, från min flaska, som dessutom finns till, är att det finns ett material, ett substrat, för min flaska att hålla till i.

Låt oss tänka oss att knuten är en löpknut, dvs en som kan förskjutas längs repet. Jag slår den i ett bomullsrep. Jag förlänger bomullsrepet med ett silkesrep. Knuten, förskjuten in i silkesrepet, har fortfarande någonstans att hålla till. Repet skulle kunna finnas till utan knuten, men knuten inte utan repet. Ty utan repet skulle det inte finnas något, för vilket knuten var ett sätt att vara till.

Att finnas till som knut är att vara rep i en knut. Det är inte att enbart vara knut, inte heller att enbart vara rep. Skillnaden mellan att enbart *existera*, dvs vara konstruerbar, och att *finnas till* (på det sätt min blå flaska är till) är skillnaden mellan att vara en knut och att vara en knut-i-ett-rep.

Går det att uttrycka denna skillnad på något principiellt annat sätt? Ja. Ty en knut-i-ett-rep har en egenskap som inte en knut-utan-rep kan åstadkomma: En knut i ett rep kan ha flera *förekomster*. En knut-utan-rep är alltid samma sätt att vara till, den är Råbandsknopen, Det Dubbla Halvslaget osv. En knut-i-ett-rep är *en* råbandsknop, *ett* dubbelt halvslag osv.

Det är denna egenskap, som ett konstruerbart föremål bara har när det dessutom har *någonstans att vara till*; ett sätt att vara till bara har när något är till *på det sättet*, som jag tänker på när jag kallar min flaska "enskild".

Med de "välbekanta, enskilda" föremålen menar jag alltså föremål som är *teoretiskt neutrala* och *partikulära*.

## 2. Eubulides Tredje Paradox och Lagen om det Uteslutna Tredje

Om megariten Eubulides berättar Diogenes Laertius (ii 108) att han konstruerade många paradoxer. De antika doxograferna tillskriver honom hela sju, där dock några bara är varianter av varandra.

De fyra som återstår efter en sådan reduktion, och som alltså bara är kända i andra hand, räcker gott som livsverk. Den första är den som brukar kallas "Lögnaren". ("Alla kretensare ljuger", sagt av en kretensare.) Den andra är den som brukar kallas "Electra". ("Du säger att Du känner Din broder. Men den man som nu kom in, med ansiktet täckt av en svart huva, är Din broder, och Du kände inte igen honom.") Den

fjärde är en sannolikt mera obetydlig paradox, som brukar kallas "Den behornade Mannen". ("Vad Du inte har förlorat, har Du fortfarande. Men Du har inte förlorat Dina horn. Alltså är Du behornad.")

Den tredje, som ibland brukar kallas "Soritesparadoxen" (efter "sorites", som betyder "sädeshög"), återfinns också hos Zenon. Den dyker ibland upp under namnet "Den flintskallige mannen". Diogenes Laertius (vii 82) återger den så här:

Det kan inte vara så att om två är få, tre inte likaså är så, inte heller att om två eller tre är få, fyra inte är så heller; och så vidare upp till tio. Men två är få, därför är tio också så.

Denna paradox är av stort intresse, när vi försöker förstå vad ett teoretiskt neutralt och partikulärt föremål är. Ty den förefaller vara ett gott argument, i betydelsen "ett som är svårt att vederlägga" för att sådana föremål inte kan existera. Den har på senare år upplevt ett slags renässans i den filosofiska debatten. (Se *Synthese*, nr 41, 1979). En för våra syften lämplig formulering av paradoxen är följande:

- 1) Om  $a$  är en ändlig och uppräknelig sädeshög är det vi åstadkommer genom att ta bort ett sädeskorn ur  $a$  fortfarande en sädeshög. (Antagande.)
- 2) Om vi ur en ändlig och uppräknelig sädeshög fortsätter att ta bort ett korn åt gången når vi ett tillstånd där det inte finns något korn kvar att ta bort. (Antagande.)
- 3) En sädeshög utan sädeskorn är ingen sädeshög. (Antagande.)
- 4) Om  $a$  är en ändlig och uppräknelig sädeshög, förblir den, och förblir den inte, en sädeshög. (1, 2 och 3.)
- 5) Alltså är  $a$  ingen sädeshög. (Reductio ad absurdum.)

Eubulides tredje paradox har vissa ytliga egenskaper, som kan leda bort uppmärksamheten från vad som är dess egentliga kraft. Läsaren lägger naturligtvis märke till att den sädeshög vi har i 1) efter det att ett korn har tagits bort inte alldeles är *samma* sädeshög som  $a$ . Den är  $a$  minus ett sädeskorn. Men 1) säger inte heller att de båda högarna är identiska, den säger bara att vi fortfarande har en sädeshög.

Exempel med tunnhåriga män och sädeshögar har en spektakulär egenskap, som lätt kommer läsaren att tro att vi har att göra med en speciell sorts begrepp, de som är mycket vaga, eller aggregatliknande. Det är lätt att visa att största delen av de begrepp om välbekanta,

enskilda föremål som vi rör oss med i så fall tillhör samma kategori. Ersätt "sädeshög" med "blå flaska" och "sädskorn" med "atom".

Det finns ingenting vagt hos en sädeshög. En enskild sädeshög har exakt det antal sädskorn den har, exakt den form den har. Den har alla sina egenskaper i deras lägsta determinater. Det följer av vad som efter Leibniz brukar kallas *Principium Identitatis Indiscernibilium*, dvs principen att det som inte i något avseende låter sig åtskiljas är identiskt. Man kan också uttrycka den så att detta att vara *samma* föremål består i att inte i något tänkbart avseende kunna åtskiljas utan motsägelse.

Det vaga måste finnas i *begreppet* sädeshög, om det över huvud taget finns någonstans. Man har ibland velat karakterisera sådan vaghet med ett speciellt ord, "fizziness". De välbekanta, enskilda tingens begrepp är "fizzy concepts".

Teoretiskt avhängiga begrepp, t ex *tiofenmolekyl* är inte behäftade med fizziness. Man kan inte ta bort en kolatom från en tiofenmolekyl och hävda att den fortfarande är en tiofenmolekyl, medan endast en cynisk pedant skulle hävda att en enbent människa inte är en människa. Det är i just denna egenskap som teoriberoendet består. Föremål som tiofenmolekyler är härledda ur teorier som är så beskaffade att en tiofenmolekyl antingen uppträder med en tiofenmolekyls atomer och bindningar, eller också inte alls. Den är, inom teorin, fullständigt bestämd.

Ett begrepp som sädeshög är inte fullständigt bestämt. Går det då att bestämma något som sädeshög?

Ett starkt argument för paradoxen förefaller vara det som brukar kallas Lagen om det Uteslutna Tredje: En utsaga är antingen sann eller också är dess negation sann. På ett lika osofistikerat som fundamentalt plan är vi alla övertygade om att det finns några föremål, som är sådana, att den som har påstått att de är sädeshögar, har gjort en sann utsaga.

Om det *inte* är fallet att ett visst någonting, *inte* är en sädeshög, är det följaktligen en sädeshög.

Om vi i vår ontologi släpper in en kategori av föremål som *varken* är sädeshögar *eller* inte sädeshögar har vi sagt att det finns en kategori vanliga, vardagliga, sakförhållanden som inte låter sig tolkas i en tvåvärdig satskalkyl. Det är ett mycket uppseendeväckande påstående.

Det är svårt att finna goda invändningar mot 1). Om vi godtar att det över huvud taget finns något som är värt att kalla sädeshögar, flaskor eller ekbord, är det svårt att bestrida att de har den egenskap som beskrivs i 1), en egenskap som egentligen inte innebär något annat än att de är teoretiskt neutrala föremål.

Mot 2) kan jag över huvud taget inte finna någon invändning annat än sådana som gäller rena formuleringsfrågor.

3) är däremot utomordentligt intressant och gåtfull. Den förefaller mig sann i en interpretation och osann i en annan. Påståendet i 3) förefaller nära besläktat med att säga ”En knut utan rep är ingen knut”. Vad betyder det? I avdelning 1 svarade vi: En knut utan rep är en knut som inte har någonstans att hålla till. Ett dubbelt halvslag som inte är slaget i något rep upphör ju inte att vara ett dubbelt halvslag. Det upphör att vara ett partikulärt halvslag. Eller med andra ord, det finns inget halvslag som är *just det* halvslaget. Är det rimligt att säga att en sädeshög utan sädeskorn är en sädeshög, som inte har någonstans att hålla till? Eller med andra ord, det finns ingen partikulär sädeshög som är identisk med just den sädeshögen. Den betydelse, i vilken 3) förefaller mig sann, är följande:

- 3: *Första Interpretationen*) Om en sädeshög utan sädeskorn kan man inte utan motsägelse säga att det finns en partikulär sädeshög, och att den kornlösa högen är identisk med just den högen.

Detta är inte konstigare än att säga att alla centaurer är socialdemokrater, men att det inte finns någon partikulär socialdemokrat som råkar vara centaur. Men det finns också en betydelse i vilken 3) förefaller mig falsk, nämligen följande:

- 3: *Andra interpretationen*) Om en sädeshög utan sädeskorn kan man inte utan motsägelse säga att den är en är en sädeshög.

Ett sådant påstående förefaller mig lika falskt som att säga att man inte utan motsägelse kan göra sig ett begrepp om en kentaur, eller att man inte utan motsägelse kan tänka sig en knut, som ingen har slagit i något rep.

Om någon säger: ”Din bil är större än jag trodde”, är det rätta svaret inte: ”Ingen bil är större än den storlek den har”.

Om det finns ett föremål så och så, som inte innehåller ett enda sädeskorn, kan det omöjligt vara en sädeshög. Men att säga så är något helt annat än att säga att det är självmotsägande att tänka sig en sädeshög som inte existerar.

Den första interpretationen av 3) i Soritesparadoxen gömmer på ett antagande om att något finns till. Den andra interpretationen rymmer inte något sådant antagande. Och något sådant antagande finns inte heller i paradoxens övriga premisser, så som jag har formulerat dem. Min uppfattning är att paradoxen enbart kan bli en paradox med ett sådant antagande.

Detta är skillnaden mellan att säga att något är möjligt och att det

faktiskt är fallet, eller, semantiskt formulerat, skillnaden mellan en identifierande beskrivning och ett egennamn.

Att fråga hur vi ”kommer över” från en identifierande beskrivning till ett egennamn är återigen ett sätt att fråga vad det är att vara till. Ty det är samma fråga som frågan vad det innebär att vara identisk med ett partikulärt föremål och just det föremålet.

### 3. Kants hundra daler

I ett bekant och ofta citerat ställe i ”Kritik av det rena förnuftet” säger Immanuel Kant: ”Hundra verkliga daler innehåller inte det minsta mer än hundra möjliga” (Kant 1781, B 628). Några rader längre fram i texten sammanfattar han argumentet för denna ståndpunkt, som han behöver för att vederlägga en (sen) variant av det ontologiska gudsbeviset, så här:

När jag alltså tänker ett ting, genom vilka och hur många predikat jag vill (om också i den genomgående bestämningen) så kommer därigenom, att jag också tillfogar att detta ting *är*, inte det minsta till tinget. Ty annars skulle inte bara detta, utan mer existera än jag hade tänkt i begreppet, och jag skulle inte kunna säga att just föremålet för mitt begrepp existerade (Kant 1781, B 628).

För en modern läsare, van vid checkar och valutor, är det lätt att tolka ”hundra daler” som ett allmänbegrepp, dvs någonting som förblir hundra daler vare sig de uppträder i den ena eller andra formen. Kants användning av ordet ”ting” i det andra citatet, visar, förefaller det mig, att han tänker sig någonting i stil med hundra dalermynnt i en ficka och att begreppet om dessa mynt är ett, där man tänker sig dem just som ting, hundra mynt, det ena efter det andra. Det är med andra ord fråga om ett begrepp om något partikulärt.

Med den ”genomgående bestämningen” (”durchgängige Bestimmung”) menar Kant följande: Det är en konsekvens av Lagen om det Uteslutna Tredje att alla ting i förhållande till varje möjligt predikat bara har två möjligheter: antingen har tinget egenskapen eller också har det den inte. Summan av alla dessa möjligheter liknar alltså det som Wittgenstein kallar ”det logiska rummet” (Wittgenstein 1922, 1.13) och summan av alla de av dessa möjligheter som är realiserade kallar Kant ”inbegreppet av all realitet” (Kant 1781, B 605). Denna mängd, som Kant också beskriver som ”materia” (Kant 1781, B 603) och ”stoff” (Kant 1781, B 604) till bestämningen av alla ting. Det motsvarar vad Wittgenstein kallar ”världen” (Wittgenstein 1922, 1.13).

Medan alla ting *är* bestämda på detta sätt, är begreppen enbart *bestämbara*. Ett genomgående bestämt begrepp är inte något vi kan tänka, men det existerar som transcendental möjlighet. Det är värt att lägga

märke till att medan Kant i vårt andra citat från 1781 betraktar genomgående bestämning av tinget i begreppet som något som inte ens det kan hindra hans argument från att gälla, är den i den förkritiska skriften "Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes", från 1763, ett nödvändigt villkor:

Det kan alltså inte ske, att, när de existerar, de innehåller ett predikat mer, ty hos ett tings möjlighet efter dess genomgående bestämning kan alls inget predikat fela. (Kant 1763,A 6.)

Det vore intressant att veta hur denna övergång har gått till, ty det kan förefalla som om Kants tanke, också 1781, i själva verket rymde två olika idéer, där den ena ligger närmare 1763 års förmutering. Den senare kan kanske uttryckas så här:

- 1) Ett ting som existerar är genomgående bestämt.
- 2) En genomgående bestämning uttömmar alla tingets möjligheter.
- 3) Om existens är ett predikat återstår en möjlighet hos tinget att bestämma.
- 4) Inget ting kan vara genomgående bestämt. (1, 2, 3.)

Detta är, som framgår, ett infinit-regressargument. Detta argument handlar om *tingen*, ty bortsett från den transcendent verkligheten möter vi aldrig ett genomgående bestämt *begrepp*. I den andra idén är *begreppen* huvudaktörer. Den kan uttryckas så här:

- 1) Om existens är ett predikat innehåller ett verkligt ting *något mer* än jag hade tänkt i begreppet om tinget.
- 2) Om ett verkligt ting innehåller *något mer* än jag hade tänkt mig i begreppet om det tinget, vet jag inte om begreppet är ett begrepp om *just det tinget*.

Den andra idén förefaller oklarare än den första. Ty om jag till exempel har tänkt mig ett äpple som rött, och äpplet i verkligheten är ljusrött, är det ju inget skäl att säga att begrepp och ting har oförenliga egenskaper. Det visar ju bara vad Kant själv har sagt, att begrepp normalt inte genomgående bestämmer tinget. Alla föremål vi känner rymmer i själva verket mer än vad vi är i stånd att bestämma i deras begrepp. De existerar i sina lägsta determinater.

Intressantare är den första tolkningen, eller varianten. Som utgångspunkt kan vi föreställa oss idén att skillnaden mellan låt oss säga en blå flaska och en grön flaska på ett fundamentalt sätt är olik skillnaden



mellan en verklig flaska och en flaska som jag blott har tänkt mig i ett begrepp.

Och denna fundamentala olikhet består i att den andra skillnaden (alltså mellan verklig och blott tänkt) inte går att tänka. Den är, skulle kanske en modern filosof säga, *osägbär*.

Jag tänker mig min blå flaska som en individ med bestämningar: det  $x$ , som är så och så beskaffat. Det är inte tillräckligt, säger någon, för att bestämma min blå flaska som just min blå flaska, ty min blå flaska existerar (i Kants mening, dvs finns till, i min mening) och alltså kan det utan själv motsägelse vara så att den flaska jag tänker som det  $x$ , som är så och så beskaffat är en annan blå flaska än just denna. Jag kompletterar: det  $x$ , som är så och så beskaffat existerar. Min antagonist är ändå inte nöjd, ty han invänder att det är möjligt att tänka sig en centaur så och så, som existerar, och att det är logiskt förenligt med att centauren i verkligheten inte existerar. Jag kan aldrig komplettera mitt begrepps innehåll med frasen "och  $x$  existerar" på ett sådant sätt att jag har garantier för att den flaska jag har format mig ett begrepp om är identisk med just denna flaska. Att säga att en sådan komplettering inte är möjlig är att säga att existens (i Kants mening) inte kan vara en egenskap eller vad Kant ibland kallar ett attribut. Denna skillnad är en annan skillnad än skillnaden mellan rött och blått.

Nu är det ju uppenbart att *vi vet* vad det vill säga att vara till. Det är som att vara en knut på ett rep. Vad som skiljer en knut på ett rep från en knut utan rep är att på rep kan knuten ha flera *förekomster*, utan rep inte. Förmågan att vara *just denna knut*, skiljer knuten från knuten som begrepp, som enbart *ett sätt att vara knuten på*.

Är då ändå inte detta, att vara till, en egenskap hos den partikulära knuten, nämligen just dess *partikularitet*? Knutens begrepp kan inte vara partikulärt, knuten-på-repet kan vara det. Vi menar naturligtvis med begrepp inte något som någon måste ha i huvudet, utan något som är tänkbart, ett sätt, på vilket något kunde vara till, och som alltså existerar i den tunna meningen av "existens" även om ingen någonsin tänkt det.

Är, under dessa förutsättningar, inte att vara till just partikularitet, dvs att vara identisk med just en bestämd knut,  $a$ , som sitter på ett rep, och därför kan skiljas från andra förekomster av samma knut på samma eller andra rep?

Om vi accepterar den idén, för diskussionens skull, och samtidigt accepterar Kants argument riskerar vi uppenbart att hamna i följande teori:

- 1) Att vara till är en egenskap, nämligen partikularitet.
- 2) Ett föremåls partikularitet kan aldrig göras explicit i dess begrepp. (I en identifierande beskrivning.)

- 3) När vi tänker oss något partikulärt, t ex en partikulär knut-på-ett-rep, i ett begrepp, kan vi aldrig vara *säkra* på att det är *just den* knuten vi tänker oss i begreppet.

Denna konsekvens är för Kant tillräckligt orimlig för att han med dess hjälp skall avvisa idén att det skulle kunna vara en egenskap att vara till. Vad händer om vi accepterar att 3) verkligen följer och beslutar oss för att stå ut med den? Vår intuitiva upplevelse är att konsekvenserna är kunskapsteoretiskt förödande. Men kan det möjligen bero på att vi har en inte alldeles nödvändig föreställning om vad kunskap är, som har den inbyggda premissen att kunskap kräver att vi alltid *vet*, att de föremål vi tänker oss som *just detta föremål* i våra begrepp, är just detta föremål? Spökar traditionen med det omedelbart givna?

Det finns ett starkt skäl, välbekant i den modallogiska diskussionen, nämligen att om  $A = B$ , så följer, via motsägelselagen, den oundvikliga slutsatsen att det är nödvändigt att  $A = B$ . Men detta skäl för Kant ger problem med identifierande beskrivningar. Om man bestämmer ett föremål med en identifierande beskrivning förefaller det rimligt att sådana beskrivningar kan vara falska på ett kontingent (dvs icke nödvändigt) sätt. Men om en utsaga är kontingent falsk bör dess negation vara kontingent sann, ty möjligheten att nå kunskap som inte är analytisk förefaller bygga på denna förutsättning.

Saul Kripke (1971) har sått oro i denna diskussion genom att hävda att vad som gäller för identifierande beskrivningar också måste gälla för *egennamn*.

Bredvid den lilla blå flaskan på mitt bord står en brevprens av glas från förra århundradet. Hade flaskan kunnat vara brevpresen, och brevpresen flaskan? Jag menar inte frågan i den triviala mening, i vilken vi först uppfattar den, nämligen: Hade flaskan kunnat vara belägen där brevpresen står? Jag menar faktiskt: Hade flaskan kunna vara det föremål som är brevpresen, och omvänt?

Om det av  $A = B$  följer att det är nödvändigt att  $A = B$ , förefaller detta orimligt, ty det innebär en självmotsägelse. Samtidigt har vi en intuitiv upplevelse av att det hade varit möjligt. Den ser ut på ungefär följande sätt: Vi avkläder flaskan dess färg, dess form osv och påkläder den i stället den ena efter den andra av brevpresens egenskaper, tills vi har flyttat samtliga egenskaper hos respektive föremål till motsvarande föremåls läge. Detta något omständiga sätt att låta två föremål byta läge går i själva verket inte att skilja från att bara låta dem byta läge, enligt Principium Identitatis Indiscernibilium.

Eller går det? Båda föremålen har också en historia, en bakgrund av externa relationer. Flaskan har skänkts mig av ett barn, brevpresen är

ett arv från min farmor. Måste vi också avkläda föremålen dessa egenskaper för att avklädningen skall bli identisk med ett byte av läge?

Men vad är det som är så märkvärdigt med läge? Också ett läge är en extern egenskap som vilket föremål som helst i princip kan inta. Vår intuitiva upplevelse av att flaskan ändå skulle kunna vara brevpresen har att göra, tror jag, med vår alldeles riktiga intuitiva upplevelse att vilket föremål som helst kan inta vilket läge som helst (ett åt gången) utan självmotsägelse. Och det har återigen att göra med den leibnizska principen. Om två föremål är oskiljaktiga i allt, inklusive läge, är de ett och samma föremål. Men vad betyder "allt". Ingår en sådan egenskap som att vara skänkt av ett bestämt barn i "allt"? Att flaskan är här och nu, att den har någonstans att hålla till, förefaller, sedan det väl är hänt, vara logiskt beroende av det faktum att min son har skänkt mig den. Hade den varit en annan flaska om jag hade köpt den i en butik i Peking?

Jag ser bara två vägar att handskas med detta problemkomplex.

Den ena är följande: att tolka "indiscernibilis" i Leibniz princip som en egenskap, "oskiljbar", som till extension har en öppen klass.

Vi tänker oss ett universum, som för enkelhets skull består av en linje. Denna linje är befolkad av två och endast två slags föremål, 0 och 1. Vi kan också tänka oss identifierande beskrivningar som bestämmer ett komplext föremål med sådana komponenter, t ex "1101". Vi möter en sådan konfiguration i vårt lineära universum. Att vara till, har vi sagt, är att ha förekomster. Hur vet vi, konfronterade med en konfiguration att den är samma, eller inte samma som den vi nyss mötte? Enbart genom lägen. Vi måste alltså undersöka den större kontext, den konstellation där 1101 förekommer. Om den är samma konstellation bör, kan det förefalla, föremålet vara samma föremål. Men endast under förutsättningen att de i alla inre avseenden lika konstellationerna inte ingår i var sin ännu större konstellation som är olika.

Ett sätt att handskas med Leibniz princip är att säga, att *så länge vi inte har funnit* att de två föremålen ingår i olika konstellationer, är de ett och samma. Men detta betraktelsesätt (som Leibniz förmodligen skulle ha ogillat starkt) innebär att vi accepterar den konsekvens som Kant såg som en oönskad konsekvens av antagandet att detta att vara till är en egenskap. Vi kan aldrig vara *säkra* på att det vi tänker oss i en beskrivande bestämning är identiskt med just detta föremål.

Låt oss anta att vårt lineära universum är transfinit (men uppräkneligt). Det gäller då (i enlighet med Dedekinds definition av "transfinit") att det kan innehålla äkta delmängder av samma mäktighet som universum i dess helhet. Men det innebär att hur stor delmängd av universum vår konstellation än omfattar blir den aldrig tillräckligt stor för att försäkra oss om att vår positionsbestämning av 1101 är entydig. I ett

transfinit lineärt universum blir det principiellt *oavgörbart* om två förekomster av 1101 är differenta eller identiska. Men detta är precis den konsekvens som hos Kant är den oönskade konsekvensen, men härledd från ett annat antagande, nämligen att mängden bestämmingsmöjligheter för identifierande beskrivningar är transfinit.

Att vara till blir att vara vad som helst som överensstämmer med en identifierande beskrivning, och vi kan alltså i en viss mening frambringa föremål genom att frambringa sådana beskrivningar. Begreppet "partikulärt föremål" bortfaller i en sådan världsbild. De kan inte finnas till, ty om  $A = B$  så är det nödvändigt att  $A = B$ .

Den andra vägen är följande: Vi tolkar "indiscernibilis" i Leibniz princip som "logiskt omöjlig att särskilja", eller, med andra ord: Om det är *själv motsägande* att inte  $A = B$ , så är  $A = B$ . Vi vet att det finns föremål som uppfyller detta villkor, t ex primtal och trianglar. Men finns det också partikulära föremål som uppfyller det? Så var Leibniz mening. Om Monsieur Arnault i morgon reser till Paris ingår det i den fullständiga bestämningen av Monsieur Arnault, alltså i hans partikularitet. Att vara till är att vara fullständigt bestämd.

Det enda sättet att förklara världen med en sådan tolkning av "indiscernibilis" (som är den normala tolkningen) och samtidigt fasthålla vid att det finns teoretiskt neutrala, partikulära föremål, är, förefaller det mig, att hävda att identitet är en fundamental och primitiv (dvs icke vidare analyserbar) egenskap. Att vara till är att inte utan motsägelse kunna vara något annat. Och detta är just att vara partikulär.

Om det finns en sådan fundamental och primitiv egenskap hos världen har den tre intressanta konsekvenser.

En är att alla uttalanden om möjliga världar, i ett eller flera avseenden differenta från vår värld, är *själv motsägande*. Vi kan naturligtvis postulera och beskriva sådana världar, tänkta i olika begrepp. Men varje postulat om en sådan värld, som involverar antagandet att någonting *finns till* i dessa världar, medför, enligt denna uppfattning en *själv motsägelse*. Följaktligen kan det inte heller finnas något att identifiera i en sådan postulerad värld.

En konsekvens är att Kant får rätt: om identitet är en fundamental och primitiv egenskap kan detta att finnas till inte vara ett attribut, eller en egenskap, hos föremålen. Ty att de finns till består i att de inte kan vara något annat än vad de är. Men det är en egenskap hos världen, inte hos de enskilda föremålen.

En tredje konsekvens överensstämmer väl med den elatiska filosofins världsbild, med vad Zenon och han skola lärde: All förändring är skenbar och skenet uppkommer därför att vi inte överblickar världssammanhanget i dess helhet. Partikulära föremål håller till där de håller till,

därför att de inte har någon annanstans att hålla till. Varat är oföränderligt. Att vara till är att inte kunna vara något annat. En beslätad ståndpunkt intog den svenske filosofen Andries MacLeod, på mycket likartade argument.

Om jag slutligen skall berätta vad jag själv tror om dessa frågor är det ungefär följande:

Av de två utvägar som jag har antytt ser jag inget riktigt konklusivt skäl som skulle kunna övertyga mig om den ena eller den andra. Jag kan tänka mig att vi i enlighet med den första modellen avstår från att avkräva världen att den skall innehålla något som är slutgiltigt identifierbart som just det föremål det är. Jag tror också, att *om* vi önskar fasthålla vid uppfattningen att de välbekanta, enskilda föremålen finns till, måste vi tänka oss något sådant som identitet som en fundamental och primitiv relation. En intressant konsekvens, som jag inte har kunnat beröra här, är att kunskap om ett föremål då inte är alldeles detsamma som kunskap om dess identifierande beskrivning, och att mening hos en sats inte alldeles är detsamma som den sammanlagda meningen av de ingående komponenterna. (Jag har berört de frågorna i min bok *Språk och Lögn*.)

De olika ”moderna” frågorna återför oss obönhörligt till de presokratiska frågorna om Varats natur. De representerar inte ett ”primitivare” stadium i filosofins utveckling. De *är* de filosofiska frågorna.

## Litteratur

Immanuel Kant: ”Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes”, 1763. Citerad från Wilhelm Weischedel (utg) *Werke in Zwölf Bänden*, Wiesbaden 1960, Vol 2. (Min översättning av citat.)

Immanuel Kant: ”Kritik der Reinen Vernunft”, 1781. Citerad efter *Werke in Zwölf Bänden*, Vol 4. (Översättare som föregående.)

Saul Kripke: ”Identity and Necessity” i Milton Munitz (utg) *Identity and Individuation*, New York 1971, s 135–164.

Diogenes Laertius: *Framstående filosofers liv*. Citerad efter Loeb Editions nr 184, 1972. (Min övers.)

Andries MacLeod: *Sur diverses questions se présentant dans l'Étude du concept du Réalité*, Paris 1927.

*Synthese*, nr 41, 1979. (Innehåller rapporter från ett Colloquium om Soritesparadoxen.)

Ludwig Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*, London 1922.