

STAFFAN CARLSHAMRE

Att tolka Parmenides

”Ingenting är så absurt eller otroligt att det inte har hävdats av någon filosof.” *Descartes*

Filosofen gör ofta uttalanden som är ägnade att förvåna en oförberedd läsare. De tycks förneka existensen av saker som uppenbarligen finns antingen det nu är kakelugnar eller tankar eller de menar sig kunna belägga existensen av säregna objekt som ingen har tänkt på förut, såsom idéer i en ort bortom himlen, eller möjliga världar. Men ingen har väl avlägsnat sig längre från det sunda bondförståndet än Parmenides, när han hävdade att allting med nödvändighet är alltid och överallt likadant. Det finns ingen förändring över tiden, och det finns ingen skillnad mellan olika platser i rummet.

Den av filosofi oförstörda nöjer sig möjligen med att skaka på huvudet inför ett sådant uttalande, men filosofihistorikern vill gärna rycka ut till Parmenides försvar. För detta finns det flera skäl. Ett är att det ofta uppfattas som en yrkesplikt, ibland upphöjd till metodprincip, bland filosofihistoriker att de skall få sina filosofer att framstå som någotsånär vettiga, eller i bästa fall synnerligen begåvade, personer med intressanta saker att meddela mänskligheten. Ett mera speciellt skäl, som just i fallet Parmenides predisponerar till misstanken att han kan vara klokare än han verkar, är den oerhörda respekt han åtnjutit från åtminstone en av de allra största filosoferna, nämligen Platon.

Hur gör man då för att visa att Parmenides trots allt inte var så bakom? Jag skall diskutera tre olika strategier, som allihop har en vidare tillämpning i liknande fall, och som jag presenterar under rubrikerna *trivialisering*, *diagnos* och *rädda texten*¹.

1 Alla tre metoderna kan naturligtvis i viss mening sägas syfta till att rädda texten, med den sista rubriken har jag dock något mera speciellt i tankarna, med anknytning till den Platonska idén om att ”rädda skenet”.

1. Trivialisering

Schemat för en trivialiserande tolkning av en filosof är "När F säger att X så menar han bara att Y", där Y är någon mera lättsmält tankegång än vad X i förstone tycks vara. Lättsmältheten hos Y behöver inte nödvändigtvis bestå i att Y är sann, utan ofta nöjer man sig med att åsikten att Y är så pass vanlig så att det inte behöver väcka uppseende att även F har hyllat den.

Det vanligaste sättet att trivialisera Parmenides har varit att betrakta honom som en naturfilosof, en profotysiker i Miletiernas efterföljd. Parmenides "endast det varande är" uppfattas som ett yttrande av ungefär samma art som Thales "allt är vatten". Vad betyder det i så fall? Ett förslag (som jag lånar från någon, vem har jag glömt) är att Parmenides uttrycker en materialistisk grundåskådning, och att de två förgripliga åsikterna om verklighetens homogenitet i rummet respektive tiden, motsvarar två bland tidiga fysiker icke ovanliga postulater, nämligen *horror vacui* principen, och principen om materiens konstans.² För att förklara varför Parmenides inte tror att det kan finnas tomrum får man appellera till en, i och för sig förklarlig, begreppslik svårighet med att hålla isär begreppet tomrum (*vacuum*) från begreppet icke-vara. Och för att förklara hur han kom att tro på materiens konstans hänvisar man kanske till den av antika filosofer allmänt omfattade principen om "ex nihilo nihil fit".

Trivialiseringen tar sig i det här fallet helt enkelt formen av en försvagning av Parmenides teser. Där Parmenides verkar säga att *all* förändring är omöjlig och att verkligheten i *alla* avseenden är likadan på alla platser, så tolkar man honom så att *vissa* förändringar är omöjliga och verkligheten i *vissa* avseenden är likadan överallt.

Vi skall inte spilla mycket tid på den här tolkningen. Den är måhända välmenande i sitt försök att rädda Parmenides anseende, men den kan knappast vara riktig. Parmenides säger uttryckligen att även

2 En fråga som varit föremål för vissa exegetiska kontroverser är ifall man alls skall tänka sig Parmenides "Ena" eller "Vara" som materiellt? Burnet går i sin klassiska *Early Greek Philosophy* på den linjen, och betraktar Parmenides filosofi som ett *reductio ad absurdum* av den konsekventa materialismen. Numera är den motsatta ståndpunkten vanligare. I själva verket är det tveksamt ifall motsättningen mellan materiellt och icke-materiellt var aktuell för Parmenides. Den väsentliga skillnaden tycks för honom, liksom för Platon, ha varit den mellan det sinnliga och det förnuftiga.

andra förändringar än skapande eller försvinnande av materia är uteslutna, såväl rörelse som ”växling av lysande färger”, och det är troligt att uppfattningen om homogeniteten i rummet är lika radikal. (Den nämnda trivialiseringen är också svår att förena med den gängse tolkningen av den filosofiska poängen med Zenons paradoxer, som ett försvar av Parmenides lära om rörelsens omöjlighet.)

2. *Diagnos*

Det andra sättet att ”rationalisera” Parmenides försöker inte trivialisera innehållet i hans filosofi, utan i stället åstadkomma en förnuftig förklaring till varför han kom att omfatta sina, i och för sig absurda, åsikter. Man försöker hitta ett rimligt resonemang som kan ha övertygat Parmenides om hans tesers riktighet. Eftersom slutsatsen, *ex hypothesi*, är falsk kan resonemanget visserligen inte vara korrekt det måste finnas felaktigheter antingen bland premisserna eller i själva slutledningen. Men om bara felet är någotsånär svårgenomskådat, eller åtminstone vanligt, så kan resonemanget ifråga ändå ge en godtagbar förklaring av Parmenides filosofi, och rädda honom undan anklagelsen för vettlöshet. Ofta tänker man sig t o m att Parmenides storhet som filosof just ligger i att han alls försöker stödja sin filosofi på logiska argument, och inte tvekar inför de slutsatser han ser sig tvingad till ens när de verkar strida mot allt förnuft.

Hur kan ett sådant argument tänkas se ut? Ja, det bygger naturligtvis på Parmenides stora axiom:

(1) Endast det varande är, det icke-varande är icke.

Uttryckt på mera normal svenska betyder detta rimligtvis ingenting annat än

(2) Bara det som finns finns, det som inte finns finns inte.

Så tolkad är det svårt att neka Parmenides hans självklara utgångspunkt, men frågan blir naturligtvis hur man skall kunna dra några intressanta slutsatser från den.

Den trivialiserande tolkning vi nyss betraktade var naturligt förbunden med att vi placerade Parmenides i en viss kontext, nämligen en naturfilosofisk, och att vi i sin tur placerade den grekiska naturfilosofin i en viss större kontext, nämligen den naturvetenskapliga världsbildens utveckling. Radikalt olika tolkningar av en filosof skiljer

sig ofta åt just i kontextinpassningen. Möjligen kan man säga att den grundläggande filosofihistoriska kontextinpassningen sker just när man bestämmer sig för att betrakta den text man tolkar som "filosofisk". Med detta beslut följer en naturlig tendens att betrakta de insikter och misstag man finner i texten som "filosofiska" misstag och insikter, men därmed aktualiseras i allmänhet också en föreställning om det filosofiska som är bunden till tolkaren snarare än den tolkade. Varje tid skriver sin egen filosofihistoria, brukar man säga, och en av de viktigaste faktorerna som varierar mellan olika tiders filosofihistorier är just uppfattningen om vad filosofi är för något.

I vår tid har det varit vanligt att uppfatta filosofin som stående i en speciell relation till *språket*, och med tanken på språkfilosofin som den i något avseende grundläggande filosofiska disciplinen har följt tanken att filosofers misstag djupast sett är språkfilosofiska misstag.³ Denna tanke har också fått ge en ledtråd till rekonstruktionen av Parmenides tankefel.

Parmenides likställer uttryckligen det som *finns* med det som kan *tänkas*, och det är frestande att utsträcka ekvivalensen också till det som kan *sägas*. Denna ekvivalens är ju inte självklar: av det faktum att det inte finns några kentaurer drar vi normalt inte slutsatsen att vi inte kan tänka på kentaurer, eller tala om kentaurer. Vi kan ju, tänker vi oss, t o m säga och tänka *sanna* saker om kentaurer, som exempelvis att

(3) Det finns inga kentaurer.

eller

(4) Om det finnes kentaurer så skulle de ha människohuvuden.

Men enligt den aktuella tolkningshypotesen så menar Parmenides att detta är omöjligt: finns det inga kentaurer så finns det inte heller några kentaurer-tankar eller kentaurer-påståenden.

I förstone gör ju inte detta problemet att rädda Parmenides intellektuella anseende lättare: vi får bara ytterligare en konstighet att bortförklara. Varför trodde Parmenides inte att man kunde tala om sådant som inte finns? Han hade en felaktig *meningsteori*, lyder hypotesen.

3 Den sene Wittgenstein är den självklara referensen här, men han delar tendensen att favorisera språkfilosofiska diagnoser med många samtida filosofer. Det kan vara värt att notera att tesen om alla filosofiska missgrepps språkfilosofiska etiologi är en slags efterträdare till Russells tes att filosofers misstag så gott som alltid kan ledas tillbaka till en missuppfattning i *logiken*.

Närmare bestämt hyllade han *namnteorin för mening*, en uppfattning som i somlig modern filosofi tycks utsedd att bära all världens skuld.

Enligt namnteorin för mening kan ett ord betyda någonting endast genom att stå för, alltså vara namn på, ett föremål. Uppenbarligen har denna teori, i sin enklaste form, inte rum för ord som betecknar sådant som inte finns. Hur skall jag kunna häfta namnet på föremålet om det inte existerar? Alltså följer det av antagandet att det inte finns några kentaureer att ordet "kentaure" saknar mening, och att (3) och (4) ingalunda kan vara sanna (eller ens falska), utan i stället är *meningslösa*.

Av namnteorin för mening kan Parmenides alltså ha dragit slutsatsen att alla påståenden som tycks innehålla en referens till sådant som inte finns är meningslösa. Speciellt kan han ha trott att påståenden om förändringar och om olikheter innehåller sådana referenser, och därför i en bokstavlig mening är "otänkbara". Hur kan ha resonerat sig fram till detta? Låt oss titta på några exempel.

1. *Kvantitativ homogenitet i rummet*. Ett specialfall av Parmenides allmänna likformighetstes är att det måste finnas "lika mycket" av det som finns överalltnärmare bestämt tänker han sig att verkligheten är "fullpackad". Ett möjligt skäl för honom att tro detta är den tidigare nämnda sammanblandningen av begreppet tomrum med begreppet icke-vara. _ la Demokritos kan han ha tänkt sig att den enda möjligheten för "varat" att vara tunnare på ett ställe än på ett annat är att det på det tunnare stället finns utrymme mellan kompakta bitar materia. Men om ordet "tomrum" är meningslöst, eftersom det försöker stå för något som inte finns, så är den möjligheten stängd och världen följaktligen alldeles full.⁴

2. *Frånvaro av rörelse*. Pådyvlar man Parmenides ovanstående argument, så är man möjligen beredd att tillskriva honom också följande resonemang, som ett, visserligen ogiltigt, korrolarium till tesen om tomrummets omöjlighet. Det kan tyckas naturligt att om en sak skall kunna flytta sig från en plats till en annan så måste det finnas

4 Som äreräddning verkar den tanken kanske inte mycket att hurra för, men den kan i viss mån stödjas med oberoende evidens för att andra framstående tänkare tänkt på ungefär samma sätt. Atomisterna förefaller, exempelvis, inte ha varit obenäga att uttrycka sin åsikt om att det finns båda atomer och tomrum med påståendet att det finns båda vara och icke-vara. Och en så mycket senare filosof som Descartes tycks ha stött sin tes att det inte kan finnas vakuum på väsentligen samma resonemang.

rum för den på den nya platsen, där får inte redan vara "upptaget". Men enligt tesen om den kvantitativa homogeniteten är det alltid upptaget överallt, och alltså kan ingenting röra på sig!⁵

3. *Frånvaro av förändring*. Ett mera generellt argument för att förändring, och då även kvalitativ förändring, inte kan tänkas utan det icke-varande kan se ut på följande sätt. Att säga att någon *rodnar*, exempelvis, verkar implicera att vederbörandes ansikte vid en tidpunkt *inte är* rött, och vid en senare tidpunkt *är* rött. Men om alla påstående om vad som *inte är* är meningslösa så är denna möjlighet, återigen, otänkbar och detsamma gäller mutatis mutandis för alla utsagor om förändringar.

4. *Kvalitativ homogenitet i rummet*. Ett analogt resonemang låter sig lätteligen konstrueras för att även kvalitativa olikheter mellan vad som finns på olika platser är otänkbara. Om världen nämligen är gul på ett ställe och röd på ett annat, så verkar det implicera att den *inte är* röd på den förstnämnda platsen och vice versa. Men den tanken tycks implicera att man kan tänka på icke-varat, etc.

Vad skall vi säga om allt detta? Visar det att Parmenides var klokare än vad första intrycket gav vid handen, eller fördjupar det bara känslan att han inte var så välutrustad å huvudets vägnar? Ånyo får vi gå till andra filosofer för att visa att Parmenides misstag var respektabla felgrepp. Och än en gång är det Platon som får utgöra referenspunkten. Man kan t o m säga att ovanstående diagnos av Parmenides svårigheter i det väsentliga har Platon till upphovsman, och att han ställer diagnosen på samma gång som han löser svårigheterna nämligen i dialogen *Sofisten*. Måttet för Parmenides filosofiska prestation blir den ansträngning som det kostar Platon att reda ut den härva som Parmenides upptäckt, och som visar sig involvera inte bara begreppen *vara* och *icke-vara*, utan också begreppen *negation*, *sanning*, *falskhet*, *likhet* och *olikhet*.

Trots att den alltså inte ger Parmenides rätt så tycks mig den diagnosticerande rationaliseringen av Parmenides filosofi betydligt mer givande än den trivialiserande. Det finns i många tolkningssammanhang en "trade off" mellan det sanna och det intressanta. Hur man ställer sig

5 Också här är Descartes instruktiv som jämförelseobjekt. Han drog visserligen inte slutsatsen, av tesen om frånvaron av vakuum, att rörelse är omöjlig, men han konkluderade att all rörelse är *cirkulär* om jag flyttar på mig så måste det leda till en serie samtidiga platsbyten som "till slut" låter någon annan inta den plats som jag lämnar.

till det utbytet är väl till stor del en smaksak, men själv föredrar jag i allmänhet intressanta misstag framför triviala sanningar.⁶

Men ändå är det svårt att känna sig helt nöjd med den diagnostiserande tolkningen heller. Dels beror det väl på att felsluten, trots allt, förefaller att vara i enklaste laget⁷. Men dessutom lämnar tolkningen en annan viktig del av Parmenides filosofi oförklarad. Som bekant består Parmenides lärodikt, förutom det s.k. "proemet" som vi kan lämna därefter, av två olika delar: en som avhandlar "sanningen", det är den vi hittills har sysslat med, och en som avhandlar det "skenbara". Till det skenbara hör allt det som uteslutits ur det sanna: rörelse, förändring och mångfald.

Men hur skall man tänka sig förbindelsen mellan det verkliga och det skenbara? Även om det som upplevs som verkligt i det skenbara inte finns, så finns ju själva skenet. Hur kan jag tänka mig en skenbar förändring utan att själva skenet förändras? Antag, exempelvis, att vi tänker oss förhållandet mellan sken och verklighet hos Parmenides i analogi med hur vi vanligen tänker oss relationen mellan dröm och verklighet. Det finns ingen svårighet med antagandet att jag åskådligt drömmer om hur Eiffeltornet flyttar sig till Göteborg, trots att det i verkligheten finns kvar i Paris. Men det är svårare att förena denna dröm med antagandet att *ingen* förändrar sig, inte ens mitt medvetandetillstånd, drömmen själv. Som vi hittills har tänkt oss saken har det skenbara ingen plats i Parmenides världsbild, det är bara ett tillägg som dessutom hotar att vända hela spelet över ända.⁸

3. Rädsla för texten

Sådana överväganden frestar oss att söka efter en annan sorts tolkning. Finns det ingen läsning av Parmenides filosofi som gör den *både* rimlig och intressant? Litet eftertanke ger vid handen att det borde kunna

6 Dessutom: en motivering att intressera sig för filosofins historia, som begrepps- och tankehistoria.

7 Man kan naturligtvis tänka sig mera intressanta diagnoser, som bygger på mindre lättgenomskådade felslut.

8 Det förekommer att man gör skillnaden mellan varat och skenet hos Parmenides till utgångspunkt för en annan form av trivialisering än den tidigare nämnda. Enligt denna skulle Parmenides "bara" vilja applicera sina teser på en *del* av verkligheten, kanske någonting i stil med Platons idévärld, medan den vanliga världen i tid och rum skulle förbli ungefär som vi annars tänker oss den.

finnas det. Parmenides är ju inte ensam i filosofihistorien om sina sensationella åsikter. Åtminstone ena halvan av hans filosofi, den som rör tiden och hävdar förändringens irrealitet, har ju haft motsvarigheter hos många andra tänkare, och erfarenheten lär oss att för många resonemang som rör tiden går det att konstruera åtminstone plausibla motsvarigheter beträffande rummet, och vice versa.

Jag skall inte ge någon lista på dessa med Parmenides befryndade tänkare, utan låta några av dem träda in i handlingen efterhand som jag behöver deras hjälp. Jag skall dock börja med en, åtminstone i västerlandet, mindre känd filosof, nämligen den kinesiske buddisten Seng-Chao.⁹

I sin skrift "Tingens orörlighet"¹⁰ diskuterar Seng-Chao våra vanliga föreställningar om vila och rörelse, och om tidens gång, och drar slutsatsen att de är vilseledande:

den vrålande stormen som rycker upp berg med rötterna är alltid i vila, floder som rusar mot havet flyter inte, de flödande krafterna som rör sig i alla riktningar och skjuter saker omkring rör sig inte, och solen och månen som roterar i sina banor vänder inte runt.¹¹

För denna märkvärdiga slutsats erbjuder Seng-Chao ett ganska enkelt men intressant argument, som kan vara värt att citera i sin helhet:

Vad andra menar med rörelse är att eftersom förflutna ting [har försvunnit] och inte når nuet, så sägs de ha rört sig och finns inte kvar. Vad jag menar med vila är, på liknande sätt, att eftersom förflutna ting inte når nuet så kan de sägas vara i vila och har inte rört

9 Seng-Chao, som enligt Fung Yu-lan levde 384-414 e.kr, skall ha varit elev till Kumarajiva som introducerade de mera sofistikerade formerna av buddistisk filosofi i Kina. Varför just Seng-Chao? Det finns flera skäl att välja honom till jämförelseobjekt. Ett är att han har gett ett ganska klart och enkelt uttryck för den tankegång jag önskar starta från. Ett annat är att han kan tänkas ha ett nyhetsvärde för somliga läsare. Ett tredje har att göra med de allmänna synpunkter på "kontextinpassning" som antydde ovan. Den kinesiska buddismen erbjuder en filosofisk kontext där den typ av uttalanden som Parmenides gör inte bara förekommer, utan uppfattas som helt naturliga, och en försöksvis "placering" av honom i denna kontext kan suggerera läsningar som annars inte faller in.

10 Översättningen till svenska är gjord efter den engelska översättningen i Wing-Tsit Chan: *A Source Book in Chinese Philosophy*, sid 344-50.

11 Chan 346f. Alla parenteser och andra tillägg i citat från Seng-Chao är den engelske utgivarens.

sig. [Andra människor tror att] saker rör sig men inte är stilla därför att [förflutna ting] inte finns kvar i nuet. [Jag tror] att saker är i vila och inte rör sig därför att [förflutna ting] inte gått någonstans. På så sätt är sakernas tillstånd [att förflutna ting varken finns kvar i nuet eller har gått någonstans] detsamma men våra synpunkter skiftar. /.../

Om vi vänder uppmärksamheten till att undersöka det närvarande, så vet vi att det närvarande inte heller går någonstans. Detta betyder att förflutna ting genom själva sin natur finns i det förflutna och inte har kommit dit från det närvarande, och att närvarande ting genom själva sin natur finns i det närvarande och inte har kommit hit från det förflutna (Chan 345f).

Vad betyder detta? Uppenbarligen anser Seng-Chao att vanligt folk har ett felaktigt sätt att se på förhållandet mellan framtiden och det förflutna, men att oenigheten inte rör själva de temporala fakta, utan snarare den allmänna ram inom vilken man uppfattar sådana fakta. Här finns flera viktiga poänger, och vi börjar med den enklaste.

I sin berömda diskussion av tiden skiljer McTaggart på två olika "tidsserier", A-serien och B-serien, varav egentligen bara A-serien enligt hans uppfattning har något med tid att göra.¹² B-serien är *tidsordningen*: den serie som ordnar händelser med hjälp av relationen före-efter. I den serien kommer franska revolutionen *efter* Sokrates död och *före* första världskrigets utbrott. B-serien är, menar McTaggart, i själva verket inte alls temporal till sin natur, och detta väsentligen för att det inte *händer* något med den. Om det nu är sant att franska revolutionen inträffar före skotten i Sarajevo, så har det alltid varit sant och kommer alltid att vara sant. Alla sanningar om B-serien är eviga sanningar.

A-serien däremot ordnar händelser med hjälp av relationen då-nu-sedan. Här hör den egentliga tidsligheten hemma: nuet förblir inte detsamma utan det "rör sig" längs tidslinjen. För McTaggart är denna föreställning om nupunkten som rör sig utefter tidsordningen själv-motsägande, och hela resonemanget ingår i hans bevis för att tiden i själva verket inte existerar. Vi skall dock inte följa det argumentet, utan återvända till Seng-Chao.

Kan man formulera Seng-Chaos poäng i McTaggarts termer? Ja, en

¹² McTaggart, J M E, *The Nature of Existence*, Cambridge 1927, vol II, sid. 10.

del av poängen är väl helt enkelt ett påpekande av tidsordningens (B-seriens) atemporalitet. Men den vikt han lägger vid detta påpekande antyder att han också har en djupare poäng. Vilken är egentligen Nu-seriens relation till tidsordningen? Ett vanligt sätt att tänka sig detta är att ge *medvetandet* en väsentlig roll att spela: i "yttrevärlden" finns bara tidsordningen, men medvetandet genomgår successivt olika punkter på tidslinjen. Då-nu-sedan hör till *tidsupplevelsen*.¹³

Men hur skall man tänka sig detta tidsmedvetande? Kanske som en ficklampa som rör sig utefter tidslinjen och lyser upp den ena punkten efter den andra? Det duger uppenbarligen inte. Man måste, har nästan alla filosofer som grubblat på problemet påpekat, vara noga med att skilja

(5) en tidsföljd av upplevelser

från

(6) en upplevelse av tidsföljd.

Jag blir inte medveten om tidsföljden mellan, för att ta det klassiska exemplet, tonerna i en melodi bara genom att höra dem i tur och ordning. Försvinner de tidigare tonerna ur medvetandet i takt med att de nya träder fram så har jag vid varje tidpunkt en upplevelse av någon ton, men ingen upplevelse av en melodi. En tidsföljd av upplevelser implicerar inte en upplevelse av tidsföljd.

Vad krävs då för att åstadkomma en tidsupplevelse? Det naturliga förslaget har redan antytts i melodisexemplet: det krävs att förflutna medvetandeinnehåll i någon form bevaras i medvetandet, som minne, och det krävs kanske också att medvetandet innehåller en mer eller mindre välbestämd förväntan om vad som kommer närmast. Tidsupplevelsen måste utgöra en komplex enhet av minne, perception och förväntan.¹⁴

13 Detta är, exempelvis, Kants ståndpunkt: tiden är, primärt, den form i vilken vi upplever det inre sinnets föremål, d v s våra egna själstillstånd. Många fysiker, som inte med gott samvete tyckt sig kunna ge tiden någon fysisk realitet, har också velat förlägga den till medvetandet.

14 Eller åtminstone minne och förväntan. I sin klassiska diskussion av tiden i *Fysiken* formulerar även Aristoteles ett argument för att tiden inte är verklig. Tiden består ju uteslutande av det förflutna, nuet och framtiden. Men det förflutna existerar ju inte (längre), framtiden existerar inte (ännu), och nuet utgör ju bara en gräns mellan dessa båda överkligheter. Tar man fasta på tanken på nuet som en gräns utan eget innehåll så leds man till tanken på tidsupplevelsen som helt och

Men accepterar man denna idé som en uttömmande teori om tidsupplevelsen så får man en paradoxal konsekvens. Lika litet som en tidsföljd av upplevelser ger oss en upplevelse av tidsföljd så implicerar en upplevelse av tidsföljd att det finns en tidsföljd av upplevelser. Minnet av det som har skett kommer ju inte, som Seng-Chao påpekar, till oss från det förflutna: det är någonting som finns nu. Tidsmedvetandet kräver inte någon ficklampa som rör sig efter tidslinjen, det räcker så att säga att ljuset är på i en punkt för att den punkten skall upplevas som nu, och som en del av ett tidsförlopp. Men eftersom ingenting, än en gång som Seng-Chao påpekar, rör sig mellan punkterna så kan ljuset lika gärna vara på i alla punkterna hela tiden!¹⁵

Är detta den riktiga teorin om tidsmedvetandet, och om tidsmedvetandet innehåller hela sanningen om nu-serien, så får vi ge McTaggart rätt. A-serien är inte mera tidslig än B-serien. Skillnaden mellan då, nu och sedan är inte en absolut skillnad som förskjutes med tiden, utan bara relativ och atemporal: varje tidpunkt är lika mycket nu som någon annan, och åstadkommer, relativt sig själv, en indelning av alla andra tidpunkter i framtida och förflutna.

Och vi har på samma gång löst ett av Parmenides problem: nämligen hur det kan finnas skenbar förändring utan något sken som förändrar sig.

Ur exegetisk synvinkel återstår dock ett problem. Finns det någon anledning att tillskriva Parmenides ovanstående tankegång? Ja, han säger ju ingenting som motsäger den men som textstöd kan det naturligtvis synas litet svagt. Ett något starkare argument är väl att vissa av de saker han säger, nämligen om tid och förändring, får ett slags stöd av det antydda resonemanget: de blir naturliga saker att säga för den som tror på den skisserade tankegången. Det är detta förhållande jag åsyftar med beteckningen "rädda texten" på denna typ av tolkning. När Platon säger att astronomens uppgift är att "rädda skenet", så menar han att astronomen skall visa hur himlakropparnas skenbart oregelbundna och förnuftslösa rörelse på himlen styrs av en större förnuftig

hållet bestämd av minne och förväntan, utan plats för någon "perception" däremellan.

15 Fast det kanske är ett litet skumt sätt att uttrycka saken. Kanske är det mera träffande att, som somliga filosofer, förneka att nuet alls finns i tidendet är snarare tiden som finns i nuet.

mekanism som är osynlig för ögat. På motsvarande sätt kan man försöka "rädda" en filosofisk text genom att "bädda in" dess utsagor i en större helhet som får dem att framstå som förnuftiga. Men inte heller detta utgör väl något starkare tolkningsstöddet visar ju att teorin går att "läsa in" i Parmenides text, snarare än att det är rimligt att "läsa ut" den ur den. Dessutom saknas ju ännu så länge den andra halvan av Parmenides teori: åsikten att verkligheten är homogen också i rummet.

Lyckligtvis finns det en passage hos Parmenides som kommentatorerna sällan lägger någon vikt vid, men som hjälper oss med båda dessa problem. Den antyder att Parmenides haft motsvarande resonemang i tankarna när det gäller rumsliga avstånd som vi nyss har diskuterat för tidsskillnadertack vare parallelliteten så gör detta oss kanske en smula mer benägna att tillskriva honom också tidsteorin.

Se hur avlägsna ting likväl tydligt är nära för tanken (noos),
ty du skall icke skilja det varande från det varande
varken när det enligt ordningen överallt sprides
eller när det sig samlar.¹⁶

Uppfattandet av i rummet avlägsna objekt involverar, tycks Parmenides säga, en slags paradox som liknar den vi fann beträffande upplevelsen av det förflutna. Tänk dig att du tittar på solen. Hur långt bort är den? Ungefär åtta ljusminuter, säger oss astronomerna, och tillägger att den sol jag ser "egentligen" är åtta minuter gammal. Vad jag ser är ju, i en mening, inte solen, som finns nu, utan ljus som lämnade solen för åtta minuter sedan. Men, och här kommer paradoxen, det ljuset finns ju *här* ändå ser jag inte solen här. Den sol jag *nu* ser, ser jag långt där borta.

Vad skall vi säga om detta? Jag tar hjälp av ännu en klassisk filosof, som redan länge har lurat i bakgrunden: Augustinus. Som somliga

16 Diehls B4. Tolkningen av fragmentet är omstridd, liksom i viss utsträckning själva ordalydelsen. Den för oss mest intressanta första raden är redan på syntaxplanet mångtydig, och olika översättningar skiljer sig ganska radikalt. Dock tror jag att de flesta möjliga tolkningar av det språkliga är förenliga med den tankegång jag skisserar i texten. Man har inte heller varit överens om var i Parmenides lärodikt fragmentet passar in, och somliga har t o m velat förlägga det till den delen som behandlar skenet, de dödligas åsikter. En utförlig diskussion av fragmentet finns i Bollack, J, "Sur deux fragments de Parménide", *Revue des Études Grécques* 70, 1957, 56-71.

läsare redan vet är Augustinus i själva verket upphovsmannen till en hel del av det tankegods jag utnyttjade i diskussionen av tidsupplevelsen, men nu tänker jag i stället stödja mig på hans diskussion av frågan "Hur stor är själen?".¹⁷ Egentligen kan man, menar Augustinus, bara tänka sig två riktigt allvarliga svar på den frågan, och trots att de förefaller diametralt motsatta varandra så är bägge sanna. Det ena svaret är att själen är oändligt stor, det andra att den är oändligt liten, d v s saknar utsträckning, som en matematisk punkt.

Varför är själen oändligt stor? För att hela världen ryms i den. Det visuella avståndet till solen är inte det avstånd som ljuset tillryggalägger på sin väg till ögat, utan det är givet i medvetandet självt. Varje föremål får plats i själen som objekt för tanke och varseblivning.

Varför saknar själen utsträckning? För att den har förmågan att sammansmälta allt som kan upplevas till en enhet utan åtskilda delar. Hur då? Här lutar vi oss på en tankegång som i explicit form finns första gången hos Platon och Aristoteles.

Platon introducerar tankegången i en diskussion av förhållandet mellan själen, *psyke*, och sinnena. Kan det tänkas att sinnena ensamma står för all vår kunskap, utan hjälp av någon själ? Nej, säger Platon och ger ett exempel. Utan tvekan vet vi att:

(7) Sött är något annat än vitt.

Men uppenbarligen kan inget sinne ensamt veta detta. Smaken känner det söta men vet inget om det vita, synen känner det vita men vet ingenting om det söta. Platons slutsats är att det måste finnas en mera centralt placerad mental agent, själen, som tar emot information från de olika sinnena, och som kan sammanställa denna information i omdömen som (7).

Det är Aristoteles som introducerar frågan om själens storlek i sammanhanget.¹⁸ Det förefaller uppenbart att om man ger själen

17 Som man till exempel kan hitta i antologin *Medieval Philosophy* (red J F Wippel & A B Wolter), The Free Press, New York 1969.

18 Mera noggrant uttryckt så handlar Aristoteles diskussion inte om "hela" själen utan om *sensus communis*det gemensamma sinnet som i Aristoteles psykologi har den dubbla uppgiften att sammanställa information från de olika sinnena och att uppfatta de s.k. "gemensamma" varseblivningsobjekten. Det är en tolkningsfråga huruvida Aristoteles betraktar *sensus communis* som åtskilt från andra delar av själen "i verkligheten" eller bara "till definitionen". Självt lutar jag åt den senare uppfattningen, men det kanske är bäst att inte säga mer om saken just här.

rumslig utsträckning och lokaliserar representationen av det söta och det vita i var sin del av själen så återskapar man bara det ursprungliga problemet var i själen finns i så fall den komplexa föreställningen (7)? Aristoteles svar är att själen, precis som nuet, måste ha karaktären av en *gräns*. Självt utan utsträckning vetter den åt, och förbinder, vad som finns på ömse sidor av den.¹⁹

Men även om själen alltså måste sakna delar, och i så måtto vara enkel, så måste den i någon annan bemärkelse vara komplexminst lika komplex som de tankar den kan tänka. Gränsmetaforen är Aristoteles svar på detta problem, men vår tidsdiskussion antyder att den har sina svårigheter: om det förflutna inte kommer till det närvarande så möts de aldrig vid gränsen. Och om solen aldrig kommer till oss, utan bara skickar sin budbärare, ljuset, så borde vi aldrig se den heller. Trots sin avsaknad av storlek måste själen i någon mening kunna innehålla (representationer av) det den uppfattar och förenar. Leibniz har svaret: förhållandet mellan själen och dess tankar liknar förhållandet mellan ett ting och dess egenskaper, inte förhållandet mellan ett ting och dess delar.

Nu är vi redo att dra samman detta i en förklaring av Parmenides uttryckssätt. Allting, hur långt borta det än är, är samtidigt närvarande i den nu-här punkt som är min själ. Denna punkt är mycket riktigt så fullpackad som man kan tänka sig den rymmer hela verkligheten. Men den är inte unik i detta: varje annan nu-här punkt är likadan, och således är verkligheten överallt fullpackad med detsamma.²⁰ Och trots denna homogenitet finns i varje punkt illusionen av mångfald, avstånd och förändring det är just homogeniteten hos denna illusion som utgör verklighetens enhet och vila.

19 Gränsmetaforen glöms sedermera av traditionen, men tanken att själen inte kan ha rumslig utsträckning biter sig fast, och berömd är t ex Leibniz liknelse med kvarnen. Så fort man tänker sig själen som bestående av olika delar så kan man också tänka sig den förstörad så att man kan gå in i den liksom i en kvarn. Men tänker man sig detta så inser man också det absurda i tanken: hur komplicerat man än tänker sig kvarnens maskineri så innehåller den inga tankar.

20 Fast inte riktigt påpekar Leibniz, och i det får man väl ge honom rätt. Det finns ju någon skillnad mellan de olika punkterna också som berättigar oss att säga att de är olika. De ser detsamma, men "från olika håll".