

## FLÖDETS DILEMMA: PLATONS HERAKLEITOS OCH KUNSKAPENS VILLKOR

### INLEDNING

Tanken att inte naivt acceptera eller handla i enlighet med utsagor om verkligheten som inte är begripliga, torde vara okontroversiell. Våra bevekelsegrunder bör vara förankrade i en påtaglig och självständig förståelse av vad vi har att göra med. Det vi inte förstår bör vi vänta med att ta ställning till. Men denna tanke orsakar tyvärr problem. Det finns ju nämligen många situationer i vilka vi måste acceptera kunskap som vi inte förstår, inte själva kan testa eller inte själva har förmågan att bedöma. Detta torde också vara okontroversiellt. Vi begriper ju t.ex. alla i någon mån vad det får för konsekvenser om vi inte accepterar och handlar i enlighet med vetenskapens kartläggning av människans destruktiva behandling av vår biosfär. Detta är inte förhandlingsbart. Men det finns många som vill relativisera denna kartläggning. Kanske tänker de att de agerar rationellt. De accepterar ju inte någon sanning som de inte själva begriper. Situationen går att förstå i termer av ett sorts praktiskt och existentiellt dilemma. Å ena sidan måste vi någonstans hävda att kunskap om verkligheten är möjlig och vi måste acceptera att det finns en pålitlig metod. Från det perspektivet är sanningen inte förhandlingsbar. Den är bara ännu inte upptäckt i sin helhet. Å andra sidan måste vi också inse att det mänskliga förnuftet har gränser, att alla metoder är ofullständiga och att det finns många faktorer som är förhandlingsbara. Detta innebär att vi måste acceptera att det finns andra krafter än vetenskapens sanningsanspråk som styr de olika institutioner som etablerar våra normer och lagar och som reglerar hur vi tänker och handlar. Det senare projektet, som i mångt och mycket går ut på att kartlägga hur förnuftet betingas av politiska och sociala faktorer, tycks emellertid underblåsa dem som vill mena att vetenskapens kartläggning av verkligheten är förhandlingsbar.<sup>1</sup> Ska vi då välja att förkasta det projektet? Nej, för vi kommer ändå ramla ner i samma grop. Även om vi gör en tydlig skillnad på kunskap och makt, så kommer det fortfarande vara naivt

1. Detta och angränsande problem diskuteras t.ex. av Fricker 2000 och 2007. Frickers anspråk kritiserar av Fuller 2018.

och orimligt att acceptera kunskap som vi inte själva har förmågan att bedöma. Men hur ska vi då göra?

Platons relation till Herakleitos går att förstå i termer av denna typ av dilemma och jag tror att det finns någonting som vi kan lära oss av denna relation.<sup>2</sup> Å ena sidan vill Platon försvara förnuftet och den objektiva kunskapens principer mot dem som vill relativisera dem, alltså mot dem som menar att fakta kommer i alternativa versioner, och mot dem som vill hävda att förnuftiga argument är impotenta i kampen mot våltaliga politiker och populisterna. Å andra sidan inser Platon också att möjligheten till den kunskap han talar om, och metoderna för att nå den, är otillräckliga och betingas av just de faktorer som han vill försvara den mot. Platons lösning är att vara på två platser samtidigt. Han försvarar förnuftet och den kalkylerande tankens oförhandlingsbarhet mot dem som hävdar att dessa verktyg är trubbiga eller oanvändbara, samtidigt som han både dramatiskt och tematiskt gör förnuftets betingelser till en huvudfråga. Kanske kan man säga att han utvecklar en metod eller en vetenskap som internaliserar sina egna begränsningar. Det är en metod som Platon aldrig själv namnger, men som vi kan kalla för filosofisk dialog.

Tanken med denna uppsats är att lyfta fram och diskutera ett exempel på hur detta ser ut hos Platon – ett exempel där Herakleitos är huvudperson och fungerar som ett slags slagträ i det filosofiska drama som Platons iscensätter för att kunna vara på två platser samtidigt. Jag kommer att börja med en kort historisk bakgrund, framförallt för att återberätta några ofta förbisedda men matnyttiga historiska fakta, men också för att visa att Platons relation till Herakleitos inte på något sätt var ytlig eller obetydlig. Efter denna kortare bakgrund avser jag att visa hur det finns två bilder av Herakleitos i Platon, en mer vulgär – kanske till och med parodisk – och en mer nyanserad. Jag kommer att börja med den förra och förklara hur den kommer till uttryck i dialogerna *Kratylos* och *Teaitetos*. Källan till den mer nyanserade bilden är en kort passage i dialogen *Sofisten*. Här nämns inte Herakleitos vid namn, men om jag har rätt, så träder det i denna korta passage ändå fram en bild av Herakleitos som är mer trogen sitt ursprung. Mot bakgrund av dessa två bilder, kommer jag till sist att försöka visa att vi i dialogen *Sofisten* har ett dramatiskt problem – och att det är just detta dramatiska problem som gör att Platons filosofiska dialog kan säga svara mot ovan nämnda social-epistemologiska dilemma.

2. För diskussion om hur den antika filosofin bidrar till den samtida debatten, se t.ex. Hetherington och Smith 2020.

## 1. ARISTOKLES, ARISTOTELES OCH ALTERNATIVA FAKTA

Enligt Aristoteles var Platon från början elev till sofisten Kratylos och det var på så sätt som han kom i kontakt med Herakleitos. Så här skriver Aristoteles i *Metafysiken*:

I sin ungdom blev Platon först bekant med Kratylos och herakleitanernas lära om att den sinnliga världen är i ett konstant flöde och att det inte går att veta någonting om den, en lära som han sedan själv skall ha anammat. (*Metafysiken*, 987a32–b1)<sup>3</sup>

Enligt Kirk, Raven och Schofield var dessa herakleitaner inte direkt elever till Herakleitos i någon striktare bemärkelse, eftersom det inte skall ha funnits någon heraklitisk skola på det sättet (Kirk et al. 1983, s. 184). Herakleitanerna var istället en löst sammanhängande grupp som – åtminstone om vi får tro Diogenes Laertius (IX, 5) – framförallt ägnade sig åt att läsa den bok som Herakleitos ska ha skrivit och som förvarades i Artemistemplet i Efesos.<sup>4</sup> Av dessa herakleitaner är Kratylos den första som vi känner till vid namn – och det var också just denna Kratylos som skall ha varit Platons första lärare.

Om vi får tro den efterföljande traditionen av levnadstecknare, går det också att förstå betydelsen av detta möte i relation till Platons namn. När Platon var barn hette han nämligen inte Platon, utan Aristokles. Enligt Oxfordprofessorn David Sedley finns det skäl att tro att det var Kratylos som fick Aristokles att byta namn och att dessa skäl var delvis filosofiskt motiverade (Sedley 2003, s. 21).<sup>5</sup>

En förklaring som ofta framförs i samband med frågan om Platons namn, är att namnet har med *bredd* att göra. Grekiskans *platôs* betyder 'bred' eller 'vid' och detta ord skulle därmed bättre svara mot Platons person än Aristokles, som betyder någonting i stil med 'bäst anseende' eller 'bäst rykte'.<sup>6</sup> Platons bredd skall dock inte ha handlat om hans bröst eller panna, eller haft att göra med det faktum att han var en bra brottare, som vissa har hävdad, utan haft med hans intellekt att göra. Men vad var det då egentligen för fel på Aristokles?

Till skillnad från namn som *So-krat-es* och *Krat-ylos*, som är byggda runt ordet *kratos*, som betyder 'kraft' eller 'styrka', och som därför kan

3. Min översättning.

4. Diels menar dock att Herakleitos aldrig skrev någon bok. För diskussion, se Kirk et al. 1983, s. 183.

5. Se även Riginos 1976, s. 35–38.

6. Enligt LSJ betyder *aristos* 'bäst' eller 'nobel' och *kleos* 'ära' eller 'rykte'.

sågas representera ett sorts värde i sig självt, representerar namnet Aristokles endast någonting som har relativt värde.<sup>7</sup> Aristokles har med rykte och anseende att göra. Dessa fenomen beror på vad andra tycker och saknar därför den typ av egenvärde som t.ex. namnet Platon återspeglar. Det kan kanske tyckas fåfängt att byta namn av denna anledning, men i ljuset av Platons relation till Kratylos – eller snarare som en bekräftelse på Kratylos inflytande på Aristokles – är det ändå rimligt att ta detta namnbyte på allvar. I Platons dialog *Kratylos* går det att hitta åtminstone två anledningar.

För det första lär dialogen oss att om det var någonting som Kratylos var känd för, så var det hans tankar om namnens betydelse och deras etymologi. Frågan som ställs i början av dialogen handlar om namnens korrekthet (*onomatôn orthotêtos*). Enligt Hermogenes, som är Sokrates och Kratylos konversationspartner i denna dialog, menar Kratylos att vissa namn är korrekta och andra inte, och att detta går att bedöma genom att se om ett visst namn etymologiskt sett svarar mot det ting som det är ett namn på. Frågan om namnens korrekthet var ett hett ämne i Platons Aten. Det var dessutom – tillsammans med liknande ämnen, som t.ex. läran om korrekt tal eller rätt diktion (*orthoepēia*) – ett av de många ämnen som sofisterna ägnade sig åt att lära ut och ta betalt för.<sup>8</sup> Både sofisterna Protagoras och Prodikos var t.ex. kända för att undervisa i just dessa två ämnen.<sup>9</sup>

För det andra är det också uppenbart att de flesta av de många etymologier som Sokrates stavar ut i denna dialog – till Kratylos försvar – tecknar en bild av världen som på många sätt kan sägas svara mot vad Aristoteles beskriver i termer av den sinnliga världens konstanta flöde, ett faktum som bekräftar den sofistiska praktikens heraklitiska utgångspunkter och Kratylos inflytande på Aristokles.

Jag kommer snart att återkomma till tanken om vad detta flöde har

7. Namnet Sokrates betyder ungefär 'pålitlig styrka' eller 'säker kraft' och går att härleda till två delar, till *sôs*, som betyder 'hel', 'oskadad' eller 'säker' och till *kratos*, som betyder 'kraft' eller 'styrka'.

8. *Orthoepēia* tog sig bland annat uttryck som poesikritik och bestod i att man tolkade och kommenterade dikter för att hitta exempel på korrekta sätt att uttrycka sig. Protagoras undervisade i båda. Se Woodruff 2017, s. 215. Läran om korrekta namn var en underkategori till läran om korrekt tal, där det överordnade målet var att undervisa eleverna i förmågan att uttrycka vad de menade, så att åhörarna inte kunde misstolka vad de sa.

9. Både Sedley 2018 och Woodruff 2017 diskuterar de källor vi har för detta påstående. I dialogen *Protagoras* får vi ett exempel på hur Sokrates förhåller sig till denna tradition i termer av en tolkning av en dikt av Simonides (339e–344a). För diskussion och referenser, se Pettersson 2017, s. 185–88.

för epistemologiska konsekvenser. Poängen här är bara att göra det tydligt att Platon uppenbarligen var så pass påverkad av Kratylos och dennes herakleitiska språk-teori att han bytte namn. Men om detta nu är sant, varför är då Platon så fientlig mot Herakleitos? Och, om jag har rätt, varför tillskriver han Herakleitos en position som egentligen inte var hans? Låt oss titta närmare på dessa frågor.

## 2. DEN ONDE RHEONTOLOGEN

Enligt den framstående antikforskaren och Platonexperten Mary Margaret McCabe är det rimligt att förstå Platons relation till Herakleitos i termer av ett försök att försvara det rationella argumentets princip mot de faror som genereras av vad hon kallar 'illa-sinnade teorier' (McCabe 2000, s. 94). I Platons dialog *Teaitetos* får Herakleitos, tillsammans med ett antal andra tidiga grekiska filosofer och poeter – Protagoras och Empedokles samt Epicharmos och Homeros – representera dessa (152d–e) och de tar sig en mängd olika uttryck. Det som emellertid knyter dem samman är en tendens att vilja underminera den rationella tankens objektiva pålitlighet och ersätta den med en tro på alternativa fakta, där människan är alltings mått och där allting i verkligheten är i konstant förändring och därför omöjligt att veta någonting säkert om. Denna bild bekräftas också i dialogen *Kratylos*, men det finns ändå vissa skillnader som är viktiga att känna till.

I *Teaitetos* nämns Herakleitos vid namn två gånger (152d–e och 160d–e). Vid båda tillfällena handlar det om att Sokrates försöker visa hur det finns en traditionell och väletablerad teori om verkligheten som menar att universum är ett flöde (160d–e). Enligt denna tradition är flödet och rörelsen alltings ursprung. Sokrates menar att Herakleitos och Homeros har det gemensamt att de tror att havet, *Oceanos*, är gudarnas fader och att hans fru, *Tethys*, som är flodernas och vattendragens beskyddande titan, är deras moder (152e). I denna bild av verkligheten finns det ingenting som *är*. Universum är i konstant tillblivelse och allting är också sin egen motsats. Det tunga blir snart lätt och det stora litet. Enligt Sokrates är det därför också felaktigt att tala om någonting överhuvudtaget som om det vore ett 'ett' (152d–e).

Denna bild bekräftas i *Kratylos* och Sokrates refererar här (402b) också till samma passage i Homeros *Illiaden* (bok XIV, rad 201 och 302). En liten, men ändå viktig, skillnad är dock att Sokrates i *Kratylos*, åtminstone till en början, verkar vilja ge sken av att vara på Kratylos, Herakleitos och

flödets sida. Detta kommer till uttryck i en serie etymologier. Gång efter annan visar Sokrates att det som vi tror är stabilt och säkert egentligen är i rörelse. Låt mig ge tre exempel.

Ordet kunskap, till att börja med, eller *epistêmê*, kan tyckas svara mot en sorts stabilitet. Det är inte orimligt att tänka sig att 'kunskap' är namn på någonting oföränderligt och stabilt. Men, hävdar Sokrates, så är inte fallet. *Epistêmê* har istället att göra med hur själen följer (*epetai*) sakernas rörelser, genom att varken falla efter eller springa före (412a). Sokrates föreslår också att vi bör lägga till ett epsilon, så att det blir *epeistêmê*, istället för *epistêmê*, eftersom ordet på så sätt bättre kan sägas motsvara de rörelser som kunskapen handlar om (412a).

Ett annat exempel är ordet *phronêsis*, som betyder 'klokhets' eller 'praktisk visdom' (411d). Detta ord kan ju också tyckas namnge någonting pålitligt. Men enligt Sokrates är istället *phro-nêsis* en sorts förståelse (*noêsis*) av rörelse (*phoras*) och flöde (*hrou*) – eller alternativt, som han senare säger, en sorts njutning eller fördel (*onêsis*) av samma rörelse (*phoras*). Hursomhelst, säger Sokrates, har det i varje fall med rörelse att göra (*peri to pheresthai*).

Ett tredje exempel, där Herakleitos också omnämns, är namnet *Hestia*, alltså namnet på hemmets och härdens gudinna. Detta kan ju också förefalla vara ett namn som bör svara mot någonting fast och pålitligt. Men även i detta fall får vi en annan förklaring. Sokrates börjar med att tala om olika grekiska dialekter och menar att namnet går att härleda till tre olika varianter: *ousia*, *essia* och *ôsia*. *Ousia* svarar mot betydelse *estin*, som betyder 'är', och som ju låter lite som *essia*, vilken är en doriskt dialektal variant av *ousia*, som används bland annat av Pythagoras. Ordet *ousia* betyder 'väsen' eller 'vara' och därför, menar Sokrates, är det också rimligt att använda namnet *Hestia* för att referera till det som är.<sup>10</sup> På grund av namnets koppling till den andra dialektala varianten, *ôsia*, bör vi dock förstå detta *vara* i termer av hur det som är, ständigt är i rörelse. Sokrates förklarar att namnet *Hestia* härrör från ordet *ôthoun*, av verbet *ôtheein*, som betyder ungefär 'trycka på' eller 'tvinga framåt'. Eftersom *Hestia* var den gudom till vilken man gjorde det första dryckesoffret vid varje måltid, menar Sokrates dessutom att *Hestia* och den påtryckande rörelsen också bör förstås som grunden till allting annat. Så här säger Sokrates: "De som benämnde detta vara *ôsia* ansåg nog ungefär som Herakleitos att allt som är, rör sig (*ta onta ienaî*)

10. Vid 401c följer Stolpes översättning handskrifternas text och accepterar inte Burnets ändring av *hestiân* till *estin*.

och att ingenting håller sig stilla (*panta [...] menein ouden*): De ansåg alltså att det som är upphov till alla ting och som styr dem är det pådrivande (*to ôthoun*), och därför är det rimligt att benämna det *ôsia*” (401d–e).

Dessa etymologier måste naturligtvis förstås i ljuset av dialogens mer övergripande syfte. I en mening handlar det för Sokrates om att visa för den unge Hermogenes att relationen mellan språket och verkligheten är mer komplicerad än vad han föreställer sig. För att kunna åstadkomma detta så måste dock Sokrates börja med att rycka upp Hermogenes med rötterna, så att säga. Hermogenes tror nämligen – precis som många av oss – att våra ord är konventionella. För att visa att Hermogenes ståndpunkt är ogenomtänkt, väljer Sokrates till en början att positionera sig tillsammans med Kratylos och Herakleitos och hävda motsatsen, nämligen att orden eller namnen är etablerade i egenskap av deras förmåga att behålla och innesluta kunskap om sakernas natur. När namnen en gång i tiden etablerades, förklarar Sokrates, fångade de ursprungliga namn-makarna sakernas väsen med bokstäver och stavelser och vävde ihop dem på så sätt att verkligheten skulle bevaras i orden. Enligt denna teori finns det också en speciell vetenskap – den etymologiska vetenskapen – som kan avkoda namnens kodade tankeinnehåll genom att veckla ut dem som små dikter, och sedan tolka dessa dikter i enlighet med konstens alla regler.

Vi får tyvärr aldrig lära oss speciellt mycket om dessa regler. Men om vi kan lära oss något från Sokrates exempel, så spelar det egentligen ingen roll hur vi gör. Det är helt okej att lägga till eller ta bort bokstäver, som det passar, eller göra olika, ibland motstridiga härledning (414c–d, jfr 434d), eller gå på känsla – bara vi är inspirerade (428c, jfr 396d).

Sokrates lyckas hur som helst till slut övertala Hermogenes. Först får han Hermogenes att gå med på att namnen är en sorts verktyg och att dessa verktyg, liksom alla verktyg, måste svara mot en specifik uppgift. Namnen kan inte vara godtyckliga eller konventionella, eftersom verktygets form måste svara mot den faktiska uppgiftens krav (386d–390e). Hermogenes är till en början inte helt övertygad om detta, utan ber Sokrates att visa vad han menar. Det är också detta visande som utgör dialogens långa etymologiska utläggning och som till slut får Hermogenes att acceptera tanken att namnen ändå inte kan vara helt godtyckliga.

Upplösningen på detta drama kommer dock inte förrän i dialogens slutscen. Även om Sokrates tidigare har antytt att han egentligen inte menar vad han säger (t.ex. 391a, 428a) och att han har blivit besatt (396d, jfr *Euthyph.* 3e), så har han ändå hela tiden insisterat på att visa hur

namnen går av att avkoda och att detta avkodande avslöjar någonting om verkligheten. När samtalet börjar närma sig sitt slut, kan emellertid Sokrates inte hålla masken längre – och tar tillbaka allting. Den som vill veta någonting om de verkliga tingen (*ta onta*), säger han, bör inte ägna sig åt att analysera språket och orden, utan bör istället vända sig direkt till verkligheten (439b).

Det är naturligtvis inte uppenbart hur Sokrates menar att detta ska gå till, och Hermogenes är av förståeliga skäl så pass omtumlad av hela situationen att han inte längre har någonting att säga. Men en sak som ändå är relativt säker är att Sokrates argumenterar för att den teori som hävdar att verkligheten går att kartlägga genom en etymologisk analys av språket är absurd, eftersom den resulterar i en bild av verkligheten som sätter allt i gungning och som gör all kunskap omöjlig – en position som Sokrates här också tillskriver Herakleitos (440a–e, jfr 401d och 402a).

Sokrates argument är kort och ser ungefär ut på följande sätt: Om allting är i ett ständigt flöde, så är det inte möjligt att veta någonting om någonting, eftersom även själva kunskapen eller insikten – det grekiska ordet är *gnôsis* – i nästa ögonblick nödvändigtvis skulle vara någonting annat (440a–e). Konsekvensen av detta gör naturligtvis också att hela det etymologiska äventyret visar sig vara en fars. Även om Sokrates tidigare i dialogen i god, om än vulgär, herakleitisk ton har visat att en analys av ordet *gnômê* – som också betyder 'kunskap' eller 'insikt' och som har samma rot som ordet *gnôsis* – ger vid handen att all kunskap kommer från en studie eller en observation (*nômêsis*) av det som är i tillblivelse eller som föds (*gonês*, 411d), så menar han nu att om denna kunskap eller insikt nödvändigtvis alltid skulle vara i rörelse, så skulle den i nästa ögonblick inte längre vara samma sak som tidigare och därmed heller inte längre kunskap. Dessutom, fortsätter han, om det finns saker som det går att veta någonting om – som t.ex. godheten eller alla andra saker som verkligen finns, som han säger (440b) – så kan inte verkligheten vara "det minsta likt ett flöde eller en rörelse", eftersom både den som kan veta någonting om dessa saker och dessa saker själva måste vara stilla, stabila och möjliga att lita på (440a–c).

Även om Sokrates här tvekar något (440c), är hans sätt att uttrycka sig ändå talade. Om Kratylos och Herakleitos har rätt, så är verkligheten dömd att vara som en förkylning: "Denna förkastelsedom, att ingenting alls är friskt, utan att allt läcker som ett lerkärl; kort sagt att tro att tingen är som snuviga människor och allesammans är drabbade av rin-



nanden och katarrer”<sup>11</sup> (440c–d). Denna förkastelsedom kanske ännu inte är motbevisad, men det innebär inte att vi ska ge upp, som han säger, utan att vi måste visa ännu större mod och fortsätta att undersöka saken noggrannare.

### 3. DEN GODA MEN STRIKTA JONISKA MUSAN

Såttillvida dialogen *Sofisten* är skriven senare än *Kratylos* – eller om dialogens dramatiska datum låter oss placera *Kratylos* direkt mellan dialogerna *Eutyfron* och *Sofisten* i den serie av åtta dialoger som är skrivna i relation till Sokrates avrättning<sup>12</sup> – finns det skäl att tro att undersökningen i dialogen *Sofisten* har en stark och direkt koppling till den uppmaning som vi hittar i slutet av *Kratylos*. I det ljuset kan vi också urskilja en annan bild av Herakleitos. Som vi kommer att se, är den bild vi får i *Sofisten* mycket mer subtil, till och med gömd, men också mycket mer sympatisk och mycket närmre den Herakleitos som vi hittar i de bevarade textfragmenten. Vi kan fundera på varför Platon ville ha det så. Kanske var det för att endast den noggranne läsaren skulle lägga märke till saken och för att Platon av någon anledning ville dölja sin skuld och sin verkliga uppskattning av Herakleitos. Kanske var det för att han ville spegla Herakleitos gåtfulla och obskyra stil.<sup>13</sup> Innan vi låter fantasin skena iväg här, är det dock värt att först ta en närmare titt på den relevanta passagen.

Den replik som är central är en del av en diskussion av den tidiga grekiska filosofin och artikuleras av en person som aldrig får något namn. Han beskrivs istället som en främling eller en gäst (*xenos*) från Elea. I dialogen *Sofisten* har denna främling också tagit över ordförandeskapet och har tillsammans med den yngre Teaitetos, den äldre Theodoros och Sokrates kommit fram till att de ska försöka ta reda på vad en sofist är – till skillnad från en filosof eller en statsman. Problem är bara att detta tycks kräva att de måste acceptera att 'det som inte är', ändå på något sätt är, och att 'det som är' kanske inte riktigt är, i alla fall inte på det sätt som de tidigare trott.

Anledningen till att de hamnat i denna prekära situation är att de har försökt definiera sofisten i termer av en person som har förmågan

11. Stolpes översättning, något modifierad. Jag har ersatt 'sunt' med 'friskt' för att förstärka förkylningsmetaforen.

12. Se Howland 1998, s. 4.

13. Herakleitos gåtfulla stil finns dokumenterad hos Diogenes Laertius (IX, 6) och hos Cicero (*De Finibus* II, s. 15).

att skapa falska bilder med ord. Eftersom dessa bilder inte får svara mot någonting som faktiskt är, då de i så fall skulle vara sanna, så måste de istället hävda att dessa falska bilder är bilder av någonting som inte finns. Men för att dessa bilder överhuvudtaget skall kunna sägas finnas, så måste de ju också hävda att de är bilder av någonting och inte av ingenting – annars skulle de ju inte vara bilder – och konsekvensen blir då att de måste acceptera att det som egentligen inte är, ändå på något sätt är.<sup>14</sup>

Parmenides, som ju är känd för att hävda att *allt är ett* och för att det är absolut förbjudet att säga att det som inte är, ändå på något sätt är, blir den naturliga motståndaren. Men i samma ögonblick som den eleatiska främlingen nämner Parmenides, så lyfter han också fram en mängd andra tidiga grekiska filosofer och hävdar att de alla, på sätt och vis, gjort samma misstag. Så här säger främlingen:

Det är mitt intryck att de var och en drar en historia för oss som om vi vore barn. Den ene säger att det finns tre slags varande ting som ena stunden krigar med varandra på olika sätt, nästa stund blir vänner, gifter sig, får barn och föder upp sin avkomma. Den andre säger att det finns två slag, vått och torrt, varmt och kallt, som han för ihop och gifter samman. Den eleatiska skolan, som utgått från oss och som härstammar från Xenofanes och ännu avlägsnare fäder, har som utgångspunkt att det som kallas allt är ett, och man bygger sina historier på det. Vissa musier från Jonien och senare också från Sicilien har tänkt sig att det är säkrast att väva ihop de två historierna och säga att det som är både är många och ett, och att det hålls samman av fiendskap och kärlek. För "det isärgående går alltid samman", säger de strängare muserna. De mildare har lättat på kravet att det alltid måste vara så: allt är än ett och fredligt under Afrodites styre, säger de, än är det mångfaldigt och i krig med sig självt genom något som kallas Tvist. (242c–243a)

Dessa passager identifierar tre huvudpositioner: pluralisternas, monisternas och musernas. I den efterföljande diskussionen vederläggs de två första, medan musernas verkar glömmas bort eller förbises.

Pluralisternas teorier avfärdas på grund av deras orimlighet. När det till exempel gäller de som menar att det finns två saker, varm och kallt, hävdar Sokrates att de ju också måste hävda att både sakerna måste finnas. Men eftersom det som är kallt och det som är varmt inte är samma

14. Situationen är egentligen något mer komplicerad. För diskussion, se Pettersson 2018.

sak, så måste det som gör att de båda är, vara varken varmt eller kallt, utan någonting tredje. Alltså kan de inte längre tro att allting är två saker (243e).

Monisterna, och med dem Parmenides, bemöts med ett antal olika argument. Ett av dessa är följande: Om monisterna, å ena sidan, menar att allt är ett, så måste de antingen hävda att namnet 'ett' är någonting annat eller samma sak som allt. Om de menar att namnet är någonting annat än 'allt', så måste de erkänna att det finns två saker, alltet och namnet, vilket naturligtvis är absurt om man vill hävda att allt är ett. Om de, å andra sidan, vill hävda att namnet och saken är samma sak, så måste de antingen gå med på att namnet 'allt' är tomt och inte refererar till någonting, eftersom namnet och saken är samma sak, eller att namnet är ett namn på sig självt, och att det i så fall är ett namn på ett namn – och ingenting annat (244d).

Muserna underkastas inte samma typ av kritik. Vad som händer är istället att främlingen lämnar dessa tidiga grekiska tänkare bakom sig och, efter en ganska krånglig diskussion av ett antal andra traditionella ontologiska positioner, lägger fram sin egen teori om hur saker och ting hänger ihop. Denna teori är i slutändan inte så olik den position som åtminstone den ena av de två muserna kan tyckas representera och kanske är det till och med meningen att vi ska förstå att de hänger ihop.

Den musiska position som jag syftar på är den position som främlingen kallar den strängare eller striktare av de två och som också är den position som går att tillskriva Herakleitos. Den andra skulle möjligtvis kunna tillskrivas Empedokles (se Hülsz 2013, s. 111–12). Anledningen till att denna striktare position skulle kunna vara Herakleitos är att Platons ordval är mycket likt Herakleitos eget ordval – bland annat i fragment B<sub>51</sub> (DK<sub>22</sub>), som i Hippolytus återgivning och i Ruin och Rehnbergs översättning lyder på följande sätt:

De förstår inte hur det i sig självt isärgående samstämmer:

Motspänd fog, som hos bågen och lyran.

I *Sofisten* ska de striktare muserna ha menat att det ena och det många hänger ihop eftersom ”det isärgående [alltid] går [...] samman”, i Stolpes översättning, eller i min: eftersom ”det isärgående alltid samstämmer”. Grekiskan lyder: *diapherómenon [...] aei symphéretai*. Herakleitos grekiska i fragment B<sub>51</sub> lyder: *diapherómenon heôutôi homologéei* eller, i min översättning: ”det som går isär stämmer samman med sig självt”, vilket också är en formulering som påminner starkt om fragment B<sub>10</sub>, som

finns bevarat i den pseudo-Aristoteliska texten *Om Kosmos* (5, 396b20), där vi har formuleringen: *sumpherómenon diapherómenon* eller, i min översättning: ”det som går isär samgår” eller mer likt Stolpes översättning av Platons formulering: ”det isärgående går samman”.

Flera forskare med mig vill mena att det inte är en slump att Platon här väljer att formulera sig på ett sådant sätt att den noggranne läsaren påminns om Herakleitos egna ord (se t.ex. Hülsz 2013). Vissa går till och med så långt att de hävdar att formuleringen i *Sofisten* är ett direkt citat (se t.ex. Mouraviev 2006, s.100). Huruvida detta stämmer spelar inte så stor roll i detta sammanhang, men den övergripande poängen är viktig: de striktare joniska muserna representerar Herakleitos och den teori som därmed tillskrivs Herakleitos skiljer sig på ett signifikant sätt från de som beskrivs i *Teaitetos* och *Kratylos*. Dessutom binder denna tolkning samman den eleatiska främlingens teori med Herakleitos. Det finns i alla fall tre faktorer som talar för att det ligger till på detta sätt. För det första är den position som de striktare joniska muserna här representerar inte en bild av ett universum i ständig rörelse och därför inte heller en bild av ett universum som det är omöjligt att veta någonting om. För det andra är kärnan i både musernas och främlingens teorier det faktum att även om verkligheten kan se ut att vara full av motsägelser så har den en underliggande struktur. För det tredje tycks främlingen och Herakleitos dela en viss typ av självförtroende. Låt oss ta en sak i taget.

Förutom det första skälet, som vi redan har berört, har de två andra skälen med främlingens egen teori att göra. För att göra en lång historia kort, går denna teori ut på att visa att det finns en viss typ av vetenskap som kallas filosofisk och dialektisk och som går att likna vid de grammatiska och musikaliska vetenskaperna (253a–b). Enligt främlingen går verkligheten att dela upp i delar, precis som orden går att dela upp i stavelser och bokstäver. Vissa av dessa delar, eller sorter (*genê*), som han kallar dem, går att kombinera med andra och vissa inte. Den filosofiska vetenskapens uppgift är att stava ut hur detta hänger ihop och därmed att kartlägga hur hela universum och alla dessa tillsynes isärgående delar sammanstämmer. Främlingen urskiljer här fem slag som får fungera som exempel: det varande, det stillastående, förändring, det samma och det åtskilda (254d–255e). Utan att gå in i detalj på hur främlingen försöker att visa hur dessa sorter hänger ihop, kan vi ändå titta på ett talande exempel. Främlingen menar att vi alla måste gå med på följande påstående: ”Förändring är både det samma och inte det samma” (256a). Detta kan ju förefalla mot-

sägelsefullt, men med hjälp av den filosofiska grammatiken går det att förklara. När vi säger att förändring är det samma, hävdar han, så menar vi att den är detsamma som sig själv. När vi däremot säger att förändring inte är det samma, så menar vi helt enkelt att den inte är detsamma som t.ex. det stillastående, och på så sätt kan det som verkar motstridigt eller isärgående visa sig vara koherent och samstämmigt.

En möjlig invändning mot tanken att Platon här låter den eleatiske främlingens teori botten i samma heraklitiska tanke som han tillskriver den striktare av de joniska muserna är att främlingens teori är mer komplex. Till skillnad från dem som menar att alla delar går att kombinera med alla, menar ju främlingen att bara vissa går att kombinera och inte alla med alla.<sup>15</sup> Ett sätt att svara på denna invändning är att hävda att både främlingen och Herakleitos talar om musik och harmoni. Främlingen menar att den filosofiska vetenskapen är lik den musikaliska i det att den "behärskar konsten att avgöra vilka toner som kan blandas och vilka som inte kan blandas" (253b). I fortsättningen på det citat från Herakleitos som Platon med stor sannolikhet har i åtanke när han beskriver de striktare muserna, så hittar vi också en likartad beskrivning: "Motspänd fog, som hos bågen och lyran". Ordet som här översätts som fog är *harmonia*. Ordet har både en demiurgisk och en musikalisk aspekt. Det kan betyda 'skarv' eller 'söm' och 'samstämmighet' eller 'harmoni'. Platon använder sig också av samma ord i kringliggande passager (t.ex. 253a och 261d). I båda fallen, och precis som i Herakleitos utsaga om lyran, handlar det alltså inte om hur allt går ihop med allt, utan om hur harmoni eller samstämmighet uppnås genom att rätt saker ljuder samman.<sup>16</sup> Det blir ju ingen harmoni i den motspända fogen om alla ljud är samtidigt. Det krävs proportion och struktur.

I detta ljus träder det också fram ytterligare en aspekt som binder främlingen och Herakleitos samman. Trots att de båda hävdar att ingen kan förstå verklighetens underliggande proportion eller struktur – dess *logos* – i sin helhet, så är de båda angelägna om att hävda att de själva minsann ändå vet hur allt ligger till. Herakleitos säger inte bara att människorna förblir oförstående inför denna *logos* (B1). Han säger också att människorna förblir oförstående, trots att han själv, både i ord och i handling, har förklarat hur alla ting går att särskilja i enlighet med deras egen natur (B1). Denna typ av självförtroende, eller kanske snarare arro-

15. Att allt går att tillskriva allt, är enligt Sokrates en doktrin som ska ha försvarats av Euthydemos. Se *Kratylus* 386d.

16. För diskussion om bågen, som här också nämns, se Hülsz 2013, s. 113.

gans, delar Herakleitos också med den eleatiske främlingen. Trots att främlingen tidigt i dialogen *Sofisten* har gjort det klart att ingen människa kan veta allt, kokar hans teori om den filosofiska grammatiken ändå i slutändan ner till en teori om allt.

#### 4. DEN FULE FRÄMLINGEN

Detta leder oss också vidare till frågan om den eleatiske främlingen och hans roll i dialogen. När det kommer till den bild av Herakleitos som här ställs till förfogade, orsakar nämligen den eleatiske främlingen ett intressant dramaturgiskt problem. Den bild av Herakleitos som vi får i *Sofisten* – en bild som kanske kan tyckas vara mindre vulgär än den vi får i *Teaitetos* och *Kratylos* – går nämligen i slutändan inte att lita på. Orsaken till att vi inte kan lita på den, är att det finns skäl att tro att främlingen inte är Platons språkrör. Han representerar snarare en position som Platon vill underminera eller i alla fall ifrågasätta. Även om den traditionella tolkningen tar det för givet att främlingens ord är Platons, så menar många samtida Platonforskare att detta är en ohållbar position. Man har visat både att främlingen använder sig av de sofistiska argumentationsstrategier som han själv förkastar och att dialogens dramatiska inramning underminerar främlingens filosofiska position från början.<sup>17</sup> Vissa forskare går till och med så långt att de hävdar att Platons skildring av främlingens metod bör förstås som en situation där sofimen har övervunnit filosofin och där Platon har skäl att skildra detta (se t.ex. Howland 1997, s. 187). Det finns många faktorer som talar för att vi bör ta dessa skäl på allvar.<sup>18</sup> Låt mig kortfattat försöka återge tre.

För det första är det svårt, för att inte säga omöjligt, att förbise det faktum att Platon låter skildra främlingens metod på ett sätt som svarar mot de argumentationsstrategier som denne själv identifierar som sofistiska. Sofisten beskrivs till exempel som en jägare (223b, 231d, 265a) som främlingen jagar (218c, 218d, 226a, 235c, 241c, 260d, 261a). Sofisten sägs vara bevandrad i skenbildsmakerikonstens hemligheter (236c, 268c), en typ av konstfärdighet som främlingen själv ger tydliga bevis på att besitta. Sofisten arbetar eller verkar förklädd (239c–240c), en egenskap som främlingen åtminstone till början ser som en dygd.

17. Se t.ex. Howland 1997, Hyland 2015, Benitez 1996 och Pettersson 2018. McCoy 2008 och Zuckert 2000 menar att Sokrates och främlingen representerar olika filosofiska ideal. För diskussion, se Benardete 1993, s. 762 och Altman 2016, s. 72.

18. För utförligare diskussion, se Pettersson 2016 och Hyland 2015.

Den mest uppenbara anledningen till varför vi inte kan lita på främlingen har emellertid med hans anspråk att göra. Platon vill visa att det som främlingen representerar inte är vederhäftigt och han gör detta genom att påvisa det motsägelsefulla i dennes kunskapsanspråk. Till att börja med låter han främlingen säga att det finns en metod som kan fånga upp och kartlägga verkligheten i hela dess allomfattande väsen. Han får honom att kalla denna metod för 'filosofi' och för att slå fast metodens anspråk låter han främlingen ge ett flertal exempel, både på hur den kan appliceras på abstrakta begrepp eller fenomen, som t.ex. *det varande* och *det icke varande*, och på hur den kan appliceras på mer konkreta, som t.ex. fiskare, sofister och andra typer av djur och verksamheter. Sedan görs främlingens anspråk också explicita. Den filosofiska vetenskapen har i slutändan med allting (*ta pánta*, 243d) och hela universum (*to pan*, 252a) att göra. Den kan förklara och stava ut hur det varande (*to on*, 243d) hänger ihop och den har förmågan att kartlägga alla verkliga saker (*ta onta*, 252a eller 255c). Att Platon inte delar denna uppfattning befästs dock i och med den motsägelse som han låter främlingens anspråk bygga på. Trots att främlingen redan i dialogens inledande skede har identifierat och förkastat alla anspråk på en allomfattande teoribildning, kan han inte hejda sig själv. Trots att främlingen gör det tydligt att det bara är sofister som menar att det går att veta allt, att det finns en universell metod och att allting i detta universum går att ådagalägga (232b–234a), lyckas han inte avhålla sig från att göra dessa anspråk och stava ut sin egen metod för verklighetens kartläggning i precis dessa termer.<sup>19</sup>

För det andra sätter dialogens dramatiska inramning vissa begränsningar för hur en tolkning får utformas. Som vi redan sett, är dialogen *Sofisten* knuten till ett antal andra dialoger. Den föregås av *Teaitetos*, som utspelar sig dagen innan, och åtföljs av *Statsmannen*. I *Teaitetos* får vi också veta en hel del om dialogen *Sofistens* deltagare och i detta ljus kan vi se att främlingen är inbjuden till samtalet i *Sofisten* som en sorts sofistisk livvakt – och inte alls som ett språkrör för Platon. I slutet av *Teaitetos* bestämmer Sokrates, den äldre matematiken Theodorus och Teaitetos att de skall träffas igen. Men när de väl möts morgonen därpå så har Theodorus tagit med sig en vän. Theodorus säger aldrig varför han känner att han behöver denna förstärkning och vi får heller aldrig veta om Theodorus faktiskt är obekant med vännens namn eller om han

19. För en mer utförlig diskussion av dessa argument och svar på möjliga invändningar, se Pettersson 2018.

helt enkelt vill hålla det hemligt. Mot bakgrund av Sokrates behandling av Theodorus dagen innan så är det emellertid inte omöjligt att förstå vad som står på spel. Till att börja med verkar Sokrates och Theodorus redan från början vara i luven på varandra. Theodorus kallar Sokrates ful (*Theait.* 144a) och även om Sokrates först svarar undvikande, så säger hans påföljande behandling av Theodorus mer än ord. Sokrates skämmer inte bara ut matematikern offentligt genom att vederlägga hans protagoriska böjelser. Sokrates gör också detta trots att den gamle mannen flera gånger har insisterat på att han inte vill utsätta sig för en sådan behandling (*Theait.* 167a ff). Mot bakgrund av dessa erfarenheter och i ljuset av det faktum att Theodorus inte är någon filosof och därför ovan med vederläggningens konst (*Theait.* 146b), går det också att förstå varför han känner sig i behov av hjälp. Denna hjälp representeras av den eleatiske främlingen och denne främling står därmed också i direkt motsättning till Sokrates.<sup>20</sup>

Detta leder också till en tredje anledning att misstänka att Platon använder sig av främlingen för att åstadkomma någonting annat än att stava ut sin egen filosofiska position. Som det ser ut, ställer dialogen sina läsare inför att filosofiskt val. Om motsättningen mellan främlingen och Sokrates är reell så gör de båda anspråk på att representera filosofins intressen. Och valet är relativt tydligt. Antingen väljer vi att tro att Platon har gett upp alla försök att försvara den sokratiske filosofin, det lyhörda samtalet och insikten att filosofin betingas av en grundläggande förståelse av dess egen otillräcklighet, eller så väljer vi att tro att han inte har gett upp. I det första fallet bör vi underkasta oss den eleatiske främlingens oantastliga och allomfattande metod och låta oss övertalas av hans universella anspråk. I det andra fallet måste vi tänka själva. Även om dialogen *Sofisten* inte ger någon slutgiltig rekommendation, så är i alla fall valet relativt tydligt.<sup>21</sup> Dessutom, om detta stämmer, så står och faller också Platons så kallade mer uppriktiga bild av Herakleitos med den eleatiske främlingens anspråk.

#### SLUTSATS

Vad kan vi nu dra för slutats från detta och vad kan vi säga om Platons relation till Herakleitos? Även om Platons relation till Herakleitos fortfarande är kontroversiell, så är det i alla fall rimligt att överväga två

20. Denna rekonstruktion bygger på Hyland 2015.

21. För en längre diskussion av detta filosofiska val, se McCoy 2008 och Zuckert 2000.



huvudsakliga alternativ. Antingen har den vulgära Herakleitos rätt. I så fall är det inte möjligt att veta någonting säkert och stabilt. Verkligheten är i konstant förändring. Kunskap är namnet på den studie som flyter med. Vetenskapen kartlägger förändringarna och byter själv skepnad i samma ögonblick som sitt objekt. Eller så har den striktare och mer musiske Herakleitos rätt. Verkligheten går att kartlägga och förstå i sin helhet. Det finns en tydlig metod och vi bör underkasta oss de principer som reglerar hur det isärgående sammanstämmer, även om vi själva kanske inte alltid förstår varför.

Eftersom det finns skäl att tro att Platon inte vill skriva under på något av dessa alternativ, ställs vi istället inför ett dilemma. Platon verkar inte vilja få oss att tro att verkligheten är omöjlig att förstå, men han verkar heller inte vilja föreslå att vi kan veta allt. Frågan han vill att vi ska ställa kanske istället är en annan. Hur ska vi förvalta den begränsade kunskap vi ändå har tillgång till? Förnuft är mer än makt. Kunskap är mer än förhandling. Men ingen av dem är mer än vad som står i vår makt att förstå. Kanske menar Platon i slutändan ändå att Herakleitos har rätt (t.ex. i fr. B45). Vi kommer att misslyckas. Hur mycket vi än letar, kommer vi aldrig fullständigt förstå oss själva och de villkor som avgör vad vi kan veta och inte. Detta kan kanske låta utsiktslöst, men kanske är själva formen som detta sägs i lösningen. Platon försvarar förnuftets principer och den kunskap som de kan generera mot dem som vill relativisera dessa. Han får den eleatiske främlingen att kalla denna kunskap filosofisk eller dialektisk. Men Platon talar aldrig om hur han själv går tillväga. Det finns en spänning i Platons text som gör att vi bör vara misstänksamma. Kanske vill Platon visa att han är medveten om sina egna begränsningar. Den eleatiske främlingen erbjuder en oantastlig metod, något att lita på. Men Platon visar att det inte finns något oantastligt. Detta är kanske dialogens hemlighet. Det finns inga metoder. Bara personer. Genom att skildra personer och hur det som de representerar är förankrat i en situation som har sina egna specifika kulturella och politiska villkor, lyckas Platon också vara på två platser samtidigt. Han visar hur sociala faktorer påverkar den filosofiska vetenskapens anspråk och han visar därmed också att den filosofiska dialogen har en metod som skiljer sig från andra typer av teorier och systembyggen. Dialogen visar hur vetenskapens anspråk kan se ut, utan att själv göra anspråk på samma typ av fullständighet. Istället internaliserar dialogen sina egna begränsningar, men utan att därigenom fullständigt underminera de vetenskapliga anspråkens giltighet. Så hur ska vi då göra? Vad är Platons

svar? Kanske är rådet enkelt: Låt oss tala med varandra som personer och inte som positioner.

## LITTERATUR

- Altman, William. 2016. *The Guardians on Trial: The Reading Order of Plato's Dialogues from Euthyphro to Phaedo*. Lanham: Lexington Books.
- Benitez, Eugenio. 1996. "Characterization and Interpretation". *Literature & Aesthetics* 6, s. 27–39.
- Benardete, Seth. 1993. "On Plato's 'Sophist'". *Review of Metaphysics* 46, nr 4, s. 747–80.
- Fricker, Miranda. 2000. "Pluralism without Postmodernism". I *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*. red. M. Fricker och J. Hornsby. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press. Svensk utgåva: *Epistemisk orättvisa: Kunskap, makt och etik*, övers. Carl-Filip Brück. Stockholm: Thales, 2018.
- Fuller, Steve. 2018. "What Can Philosophy Teach Us about the Post-truth Condition". I *Post-Truth, Fake News*, red. Michael A. Peters, Sharon Rider m.fl. Singapore: Springer.
- Hetherington, Stephen och Nicholas D. Smith, red. 2020. *What the Ancients Offer to Contemporary Epistemology*. New York: Routledge.
- Howland, Jacob. 1998. *The Paradox of Political Philosophy*. Lanham: Roman & Littlefield.
- Hülsz, Enrique. 2013. "Plato's Ionian Muses". I *Plato's Sophist Revisited*, red. Beatriz Bossi och Thomas M Robinson. Berlin: Walter de Gruyter.
- Hyland, A. Drew. 2015. "Strange Encounters: Theaetetus, Theodorus, Socrates, and the Eleatic Stranger". *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy* 30, nr 1, s. 103–17.
- Kirk, G. S., J. E. Raven och M. Schofield. 1983. *The Presocratic Philosophers*. 2 uppl. Cambridge: Cambridge University Press
- Mason, Andrew. 2016. *Flow and Flux in Plato's Philosophy*. New York: Routledge.
- McCabe, Mary Margaret. 2000. *Plato and His Predecessors*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McCoy, Marina, 2008. *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mouraviev, Serge. 2006. *Heraclitea III*. 3. B/iii, *Les fragments du livre d'Héraclite. Les textes pertinents. Notes critiques*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Pettersson, Olof. 2016. "The Legacy of Hermes: Deception and Dialectic in Plato's *Cratylus*". *Journal for Ancient Philosophy* 10, nr 1, s. 26–58.
- . 2017. "Dangerous Voices: On Written and Spoken Discourse in Plato's *Protagoras*". I *Plato's Protagoras: Essays on the Confrontation of Philosophy and Sophistry*, red. Olof Pettersson och Vigdis Songe-Møller, Philosophical Studies Series. Berlin: Springer.
- . 2018. "The Science of Philosophy: Discourse and Deception in Plato's

- Sophist". *Epoché: A Journal for the History of Philosophy* 22, nr 2, s. 221–37.
- Riginos, Alice Swift. 1976. *Riginos Platonica: The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*. Columbia Studies in the Classical Tradition, vol. 3. Leiden: Brill.
- Ruin, Hans och Håkan Rehnberg. 1997. *Herakleitos: Fragment*. Lund: Propexus.
- Sedley, David. 2003. *Plato's Cratylus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sedley, David. 2018, "Plato's Cratylus". I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, redigerad av Edward N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/plato-cratylus/>>.
- Woodruff, Paul. 2017. "Why did Protagoras use Poetry in Education?". I *Plato's Protagoras: Essays on the Confrontation of Philosophy and Sophistry, Philosophical*, red. Olof Pettersson och Vigdis Songe-Møller. Studies Series, Berlin: Springer.