

Filosofisk tidskrift

Årgång 41 Nr 2 April 2020

- 3 Flödets dilemma: Platons Herakleitos
och kunskapens villkor
OLOF PETTERSSON
- 22 Experimentalismen och filosofiska intuitioner
PAUL CONRAD SAMUELSSON
- 36 Vad är nonkonformism-teori?
ANDERS BARTONEK
- 49 Aristoteles, Galilei och Newton om orsaker,
rörelser och förändring
LARS-GÖRAN JOHANSSON
- RECENSION
- 57 Per Bauhn om *Identitetsillusionen: Lögnerna
som binder oss samman* av Kwame Anthony Appiah
- 61 NOTISER

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktörer: Jens Johansson (ansvarig utgivare) och Olle Risberg
Redaktionsassistent: Karin Enflo

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

Prenumeration per år inom landet: 200 kr (inkl. moms); utom landet: 300 kr
Lösnummer: 55 kr (inkl. moms)

För prenumerationsärenden kontakta:

Nätverkstan ekonomitjänst, Box 31120, 400 32 Göteborg

Telefon 031-743 99 05 Fax 031-743 99 06

ekonomitjanst@natverkstan.net

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, c/o Filosofiska institutionen,
Stockholms universitet, 106 91 Stockholm
info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2020

Grafisk form och produktion: Ulf Jacobsen

Satt med Arnhem Pro Blond

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2020

ISSN 0348-7482

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.¹ 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.² 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)³

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.⁴ 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).⁵

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'.⁶ 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.⁷ 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 (*orthoepéia*) – ett av de många ämnen som sofisterna ägnade sig åt att lära ut och ta betalt för.⁸ Både sofisterna Protagoras och Prodikos var t.ex. kända för att undervisa i just dessa två ämnen.⁹

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 *sós*, som betyder 'hel', 'oskadad' eller 'säker' och till *kratos*, som betyder 'kraft' eller 'styrka'.

8. *Orthoepéia* 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.¹⁰ 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”¹¹ (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 avrättning¹² – 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.¹³ 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.¹⁴

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 B₅₁ (DK₂₂), 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 B₅₁ lyder: *diapherómenon heútôi homologéei* eller, i min översättning: ”det som går isär stämmer samman med sig självt”, vilket också är en formulering som påminner starkt om fragment B₁₀, 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.¹⁵ 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.¹⁶ 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.¹⁷ 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.¹⁸ 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.¹⁹

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.²⁰

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.²¹ 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.

EXPERIMENTALISMEN OCH FILOSOFISKA INTUITIONER

Det har gradvis klargjorts för mig, vad varje stor filosofi hitintills varit: nämligen sin författares självbekännelse och en art av ofrivillig och omedveten biografi.

Friedrich Nietzsche, *Bortom gott och ont*, § 6

1. INLEDNING

Hur vet du att det är fel att döda för nöjes skull? Hur vet du att Aristoteles inte nödvändigtvis behövt vara filosof? Hur vet du att Smith inte vet att Brown är i Barcelona?

Gissningsvis har du kommit att hålla dessa omdömen som resultat av den filosofiska fallmetoden. Exempel på denna finns redan i Platons tidiga dialoger: Sokrates utmanar vedertagna definitioner av kunskap, vänskap och dygdighet genom att formulera en hypotetisk situation där motståndarens föreslagna definition är uppfylld, men där det uppenbarligen saknas kunskap, vänskap eller dygdighet. Sådan argumentation har blivit en omfattande del av teoretiserandet i ämnen som normativ etik, kunskapsteori och semantik. Fallmetodens grundtanke är att intuitioner som uppstår hos läsaren av ett fall är epistemiskt relevanta för filosofiska syften. Detta kan exempelvis vara att visa på konsekvensetikens osmakliga konsekvenser, den tredelade kunskapsteorins otillräcklighet eller hur möjligheten till tvillingvärldar gör gällande att deskriptivistiska teorier om namn bör ifrågasättas. Essentiellt är tanken att intuitioner kan utgöra de filosofiska teoriernas data.

På senare tid har denna syn på intuitioners användbarhet blivit ifrågasatt. Givet att det inte är uppenbart hur de uppstår, varför tro att de stämmer? Kan de inte blott *verka* sanna? Länstolsfilosofin kritiserar i allt större utsträckning för att anta intuitionernas sanningshalt utan att kunna bevisa den, och för att upprätthålla förhållandevis allomfattande filosofiska teorier med hjälp av dem. Kritik mot filosofisk metod finns på flera håll i historien, men under de senaste två decennierna har en urskiljbar och sammanhängande rörelse uppstått som utmanar

intuitionernas epistemiska gångbarhet, enhetligt och noggrant. Denna rörelse har kommit att kallas *filosofisk experimentalism*, och för en serie program mot traditionell länstolsfilosofi. Deras slutsatser kan ha stora konsekvenser för den analytiska skolan – vill man tro vissa anhängare, kräver de att många långlivade debatter överges.

Den experimentalistiska litteraturen är redan stor och svåröverskådlig. Däri ryms stråk av argumentation vars syn på intuitioners natur är inkommensurabla – dock går det att urskönja många gemensamma grundtankar. I denna uppsats kan jag bara ge form åt den generella andan av programmet. Detta genom att studera några enskilda experimentalistiska bidrag och några svar från anhängare av den motställda uppfattningen, som här kallas ”intuitionistisk”.

2. VAD ÄR INTUITIONER?

Filosofiska fall kan tjäna flera funktioner. Många har som syfte att väcka breda frågor eller ge exempel på konsekvenserna av en filosofisk teori, snarare än att ge upphov till en intuition. Intuitioner kan således förstås som omdömen som uppstår hos läsaren av en *materiell* fallkonstruktion. Materiella fall är sådana som utmanar vår definition av ett fenomen, och skiljer sig på så sätt från fall som är provokativa eller illustrativa. En materiell fallkonstruktion vilar i slutändan på en fråga som ska frammana ett binärt svar: *Visste Smith P? Är det rätt att dra i spaken? Refererar ”Gödel” till Gödel eller till Schmidt även om Gödel inte skulle ha bevisat fullständigsteoremet?* Tanken är att dessa intuitioner inte enbart säger något om vad läsaren av fallet tycker, utan att de framgångsrikt spårar den oberoende verkligheten.

I denna uppsats diskuteras intuitioner som resultat av en icke-reflektiv psykologisk process. Det innebär att intuitioner är spontana omdömen som uppstår utan att intuitören gör medvetna överläggningar. Denna syn på intuitionen som ett automatiskt reagerande inherent system framställs nog tidigast i David Humes (1711–1776) moralfilosofi: moraliska omdömen uppstår inte ur ”kedjor av argument och induktion” utan genom ”omedelbar känsla och fina interna sinnen” (Hume 1777/1960). Detta bröt med den tidigare Platonska traditionen som höll intuitioner för att vara resultatet av välöverbärgda resonemang, och som framförallt Kant förespråkade i modern tid. Humes syn lämpar sig dock bättre av flera skäl – främst för att intuitiva omdömen görs alldeles för snabbt för att kunna vara resultat av medveten överläggning (Haidt

2001). Nu konceptualiseras detta ”fina interna sinne” som den psykologiska fakulteten ”intuition” som via materiella fallkonstruktioner kan ge upphov till enkla, binära omdömen, ”intuitioner”.

En föreställning om intuitionen som ett psykologiskt instrument, kvalitativt snarlikt sådana perceptuella organ som syn, hörsel, balans etc., medför möjligheten att behandla intuitioner som data och att motivera filosofiska teorier genom att visa att de fångar upp intuitionerna och förklarar dem: en metod som filosofer brukar kalla ”reflektivt ekvilibrium”, efter John Rawls (1971). Konsekvensen av en intuition-som-instrument-föreställning är att vetenskapens välutvecklade metodologi kan appliceras direkt på filosofisk debatt. Under denna förutsättning har den filosofiska experimentalismen vuxit fram.¹ Nedan, i § 8, diskuterar jag kort om filosofer verkligen använder intuitioner som bevis.

3. EXPERIMENTALISMEN

Experimentalisterna är alltså filosofer som har dragit implikationerna av instrument-föreställningen hela vägen. Om filosofisk intuition är ett psykologiskt instrument kan dess *reliabilitet*, dvs. dess förmåga att ge upphov till sanna omdömen, undersökas experimentellt. Där filosofer generellt antagit att intuitionernas omedelbara känsla av att stämma rättfärdigar dem, anser experimentalisterna att det fortfarande är öppna frågor huruvida intuitionerna är sanna och intuitionen tillförlitlig. Vidare menar de att intuitioner endast kan åberopas som evidens om intuitionens reliabilitet kan fastställas efter vetenskapens kriterier. Preliminära experimentella resultat tycks göra gällande att detta inte är fallet.

Exempelvis visar Swain, Alexander och Weinberg (2008) i ett experiment att intuitioner angående epistemologiska fall i viss mån påverkas av ordningen fallen presenteras i. När försökspersonerna får läsa flera fall i rad, balanserar de ofta ut sina omdömen baserat på hur enkelt det var att fälla ett omdöme om det tidigare fallet. Om det lästa fallet är ett ”gränsfall”, kommer subjektet med stor sannolikhet ge ett jakande omdöme om det tidigare fallet uppenbarligen fordrade ett nekande svar, och vice versa. I karaktäristisk anda skriver författarna att ”denna insta-

1. Dock finns fortfarande filosofer på den platonska sidan av intuitionsdebatten. Mest uppseendeväckande är kanske den kanadensiska filosofen James Brown som i en intervju hävdar, till synes utan ironi, att insikten att man kan få kunskap genom att resonera kring tankeexperiment fick honom att ”trilla ur stolen”.

bilitet underminerar intuitionernas påstådda status som evidens, så att filosofer som använder intuitioner inte längre kan vila bekvämt i sina länstolar” (Swain, Alexander och Weinberg 2008).

Liknande asymmetrier har hittats inte bara inom individer, utan mellan kön (Buckwalter och Stich 2013), och på basis av etnicitet (Weinberg, Nichols och Stich 2001; Machery et al. 2004) och utbildning (Weinberg, Nichols och Stich 2001). Författarna menar sig generellt visa att intuitionen inte kan vara ett reliabelt instrument och att filosofins intuitionsbaserade projekt måste överges eller modifieras kraftigt – ofta till den grad där de empiriska vetenskapernas metoder vore mer exakta och uttömmande. Om filosofins länstolsprojekt – sökandet efter kunskap om moral, epistemologi, semantik *a priori* – ska vara gångbart är det ett stort problem om dess data är tvetydiga.

Men om nu olika människors intuitioner går stick i stäv, finns det ändå vissa intuitioner vi har bättre skäl att lita på? Vissa filosofer har yrkat på det s.k. ”expertisförsvaret” som gör gällande att professionella filosofers intuitioner inte kan jämföras med lekmäns (Kauppinen 2007; Sosa 2010). Yrkesfilosofer har filosofisk *kompetens*, och är disponerade att fälla bättre filosofiska omdömen. Precis som vi förväntar oss att matematiker ska vara duktigare på att fälla matematiska omdömen och att olympiska pilbågsskyttar ska träffa närmare tavlans mitt, borde filosofer vara duktigare på att hantera fallkonstruktioner. Detta argument är knappast fruktbart: expertpilbågsskyttar och matematiker kommer i regel fram till eller siktar mot samma resultat, medan expertfilosofer sällan kommer fram till samma intuitiva omdömen och ofta inte är eniga om hur ett korrekt svar skulle se ut. Än värre: filosofers och lekmäns intuitiva omdömen verkar inte skilja sig åt betydelsevärt (Nagel 2012).

Argument av liknande karaktär har även använts för att försöka rädda särskilda sorters intuitioner. Framförallt har man sökt, i ljuset av experimentalisternas forskning, att rädda de intuitioner som inte tycks påverkas av irrelevanta faktorer. Dessa har man på olika sätt försökt karaktärisera som *exceptionella omdömen*. Lika expertomdömen har de någon egenskap som gör dem mer epistemiskt pålitliga – de har hållits för ”*common sense*”, ”konsensus-intuitioner” eller ”intuitioner födda ur djup reflektion”. Dessa särskilt robusta intuitioner, vare sig de nu är självevidenta eller globalt överenskomna, klarar givetvis experimentalisternas kritik men gör å andra sidan intuitionismen impotent: om bara de mest uppenbara och självklara intuitionerna får försant hållas är en stor del av den samtida filosofiska debatten ogrundad.

4. JENNIFER NAGELS ANALOGI

Ett framstående bemötande av experimentalisternas kritik har getts av den kanadensiska filosofen Jennifer Nagel (2012). Nagel ger efter för experimentalisternas empiriska ideal, varför hennes uppsats till största del består av experimentell psykologisk forskning. Hon menar sig kunna visa att intuitioner om epistemologiska fallkonstruktioner är lika reliabla som perceptioner – vilket borde vara tillräckligt för att vi ska ge dem vår epistemiska tilltro.

När vi läser epistemologiska fallkonstruktioner aktiveras särskilda delar av vår hjärna. Intressant nog aktiveras samma delar när vi använder vår s.k. "tankeläsning förmåga", dvs. vår förmåga att förstå vilka mentala tillstånd andra människor befinner sig i. Vi kan exempelvis – med förvånansvärd träffsäkerhet – veta hur andra människor mår, baserat på deras ansiktsuttryck eller på information om deras liv. När vår vän får reda på att hon inte blivit antagen till doktorandutbildningen hon desperat strävat efter i flera år, drar vi korrekt slutsatsen att hon är besviken. Om epistemologisk intuition är en instans av denna tankeläsning förmåga så kan vi, menar Nagel, anta att den är reliabel eftersom vi kan visa experimentellt att tankeläsning är det. Den epistemologiska intuitionen kan så att säga kalibreras via tankeläsning förmågan, om det stämmer att intuitionen använder samma hjärnkretsar som tanke läsningen.

Den andra delen av Nagels uppsats visar att de effekter som de ovanstående författarna har uppmärksammat *också påverkar perceptionen*. Det är välkänt att perceptionen påverkas av kön, kontext, motivation och emotioner – men det innebär inte att perceptionen inte kan ge oss kunskap.

Argumentet är ett intressant *tu quoque*: om intuitionen är ett psykologiskt instrument som kan läsa av relevanta fakta hos världen, kan den inte förväntas vara perfekt sanningsgivande. Perception och vetenskaplig metod är knappast det. Det är att ställa upp en halmgubbe av filosofin att mena att stora delar av det filosofiska projektet står och faller med intuitionens fullständiga universalitet.

5. MOT PERCEPTIONENS OCH INTUITIONENS EKVIVALENS

Nagels argument hänger på att "Det [inte] finns uppenbara hinder för att se på epistemologiska fall-intuitioner som produkter av vår vanliga

tankeläsningsförmåga” (Nagel 2012, s. 521). Andra filosofer har också menat att filosofiska intuitioner och perceptuella omdömen har stora likheter på relevanta punkter och därför borde åtnjuta samma förtroende (Bealer 1992; Sosa 1998). Om det stämmer så leder experimentalisternas kritik till att all vetenskap måste överges.

Men det finns skäl att förkasta en analogi mellan intuition och perception. Ett sådant, föreslaget av Jonathan Weinberg (2007), är att perceptionen, till skillnad från intuitionen, är en ”hoppfull” (eng. *hopeful*) process. Med denna kryptiska terminologi menar Weinberg att det finns en möjlighet att ta reda på vilka sorters fel som gjorts när forskare slutit sig till inkorrekta perceptuella omdömen, så att forskare kan utvärdera vilken av två motstridiga observationer som är fel. Särskilt, tänker sig Weinberg, är perceptionen olik intuitionen för att dess potentiella felkällor uppenbarar sig i perceptionen. Försöker man exempelvis avgöra om en siluett i en mörk skog är en hund eller en varg, framstår upplevelsen av att titta på siluetten som mörk. Det perceptuella omdömet transparens innebär att observatören kan justera sin tilltro till det på ett sätt som det intuitiva omdömet helt enkelt inte tillåter. Således skriver Weinberg att ”När vi undersöker intuitionens output i vårt medvetande, ser vi att den saknar den rikhet [*richness*] som präglar sinnesperceptionen” (Weinberg 2007, s. 335).

Förmågan att kunna förstå när sinnesintryck är missvisande är oundgänglig för perceptionens epistemiska värde. Weinberg tänker sig att förmågan att kunna avgöra när en perception är fel *och varför* också gäller för vetenskapens högre nivåer: vetenskapsmän kan debattera om en observation är riktig eller inte eftersom de kan härleda sina teories uppbyggnad från ”enkla” perceptioner till komplicerade teoretiska konstruktioner och undersöka fel som kan begås under sådana processer. Filosofer, å andra sidan, har inte den möjligheten, utan får i stället tala ilsket bakom ryggen på kollegan som har inkorrekta intuitioner om motbjudande slutsatser eller kinesiska rum. Eftersom det inte finns något hopp om att hitta felkällorna till intuitionen är den, menar Weinberg, hopplös för framgångsrikt vetenskapligt bruk.

En sammanfattning: de förstnämnda experimentalistiska bidragen angrep intuitionens reliabilitet, dvs. sannolikheten att instrumentet gav upphov till korrekta omdömen. Angreppen byggde på att man försökte visa att människans intuition kan manipuleras av epistemiskt irrelevanta faktorer och förmodligen varierar aktivt, något som gör den till en olämplig beviskälla. Nagels svar gick ut på att visa att dessa

effekter är kompatibla med att intuition är lika användbar som perception. Weinbergs disanalogi mellan perception och intuition försökte slutligen visa att det inte räcker med att intuitionen är lika reliabel som perceptionen, utan att den också måste vara lika "hoppfull". Debatten går således bortom frågor om intuitionens natur, och frågor, mer generellt, vilka epistemiska egenskaper ett instrument måste ha för att vara tillförlitligt.

6. INTUITIONISMENS METODOLOGISKA FRAMTIDSUTSIKT

Nietzsche, en av vår traditions mest obstinata antifilosof, var mycket misstrogen mot intuitionismen: "... vad som händer i grund och botten är att en fördom, ett infall, en 'ingivelse', som mest en abstraherad och förfinaad hjärteönskan, försvaras på grunder som uppsökts av dem [filosoferna] efter faktumet ... och döps sedan till 'sanningen' ..." (Nietzsche 1886/2014, § 5). Den experimentalistiska kritiken är kanske vår samtida förlängning av denna sorts debunkingargument: genom att visa på intuitionens mänskliga börda vill man underminera skälen att tro på den. Men jämte frågan om intuitionens användbarhet som instrument står ett liknande, eventuellt bredare, problem, nämligen om intuitionismen är ett fruktbart forskningsprogram.

Till denna fråga har redan antytts ett svar. Om de enda intuitionerna som är gångbara är intuitioner som inte är omstridda kommer det vara mycket svårt att argumentera för eller emot någon filosofisk teori överhuvudtaget, eftersom även "grundläggande" intuitioner är kontroversiella. Konsekvensen av att bygga sofistikerade filosofiska teorier på osäkra intuitioner är att en större del av argumentationen vigs åt teoretiska överväganden, och ju större roll teoretiska överväganden spelar i argumentationen desto mer kan filosofen själv avgöra vilka intuitioner som behöver förklaras bort, varvid intuitionen själv bara ges en retorisk funktion. Om det är fritt fram att förklara bort intuitioner som inte passar ens teori kan alla teorier försvaras.

Ta som exempel fallet med utilitaristernas trolley-problem-problem. Det är väl känt att läsare av trolleyfall är mer benägna att dra i en spak för att byta ett liv mot tre än att knuffa någon framför spåren för att uppnå samma resultat (det s.k. *fat man case*). Om utilitarismen stämmer kan inte båda dessa intuitioner vara sanna och därför måste en av dem förklaras bort. Detta har lett vissa utilitarister till att argumentera för att den senare intuitionen är falsk och uppstår som ett irrationellt

svar på den emotionella situationen (Greene et al. 2001). Men eftersom inga intuitioner med någon säkerhet kan bekräftas kan vi inte veta att emotionell inblandning förgiftar dem – den skulle lika gärna kunna förbättra eller förfina dem.

Ett sätt att testa intuitionernas sanningsvärde kunde vara att se om de spelar en oundgänglig roll i vetenskapen. Om framgångsrika vetenskapliga program har krävt att intuitioner har använts, finns det skäl att anta att de träffsäkert speglar världens beskaffenhet och inte bara ger uttryck för intuitörens psykologi. Detta brukar kallas för ett *no miracles argument*. Men vetenskapen ger snarare skäl att tro att intuitionerna är missvisande. Relativitetsteorins syn på tid och rum, och kvantmekaniken, går starkt emot metafysiska intuitioner. Exempelvis säger fysikern Robert Cummins att "[f]ysikfilosofer intresserade av rum och tid konsulterar inte längre sina intuitioner, de frågar hur vi måste förstå rum och tid om de fysiska teorier som åberopar dem ska vara sanna och ha förklaringsvärde" (Cummins 1998, s. 126). Liknande fall förekommer i den kognitiva neuropsykologin, exempelvis i omtolkningen av emotionsbegreppet – som där används utan referens till emotioners medvetna aspekter (LeDoux 1996; 2000). Om intuitioner inte spelar en intressant roll i vetenskapliga projekt efter att filosofin "gjorts vetenskaplig" har vi, återigen, oberoende av frågan om intuitionens reliabilitet, inga skäl att använda dem.

7. TILLGÄNGLIGHETSPRINCIPEN

Diskussionen ovan har, hoppas jag, visat på en djup och varierad kritik av intuitionismen. Samtidigt saknar den något, som jag endast kan börja utveckla här. Programmet som experimentalisterna driver tycks hänga på analogiproblemet – varje argument som lyfts verkar kunna bemötas med ett *reductio ad scepticum* genom att visa att perceptionen har liknande brister utan att vara opålitlig. Disanalogiargumenten som finns till hands är inte tillräckligt starka: Weinbergs hoppfullhetskriterium eller, i liknande anda, Robert Cummins kalibreringskriterium (1998)²

2. Cummins menar till exempel att Galileis nyutvecklade teleskop, med vilket man kunde se berg på månen (en högst kontroversiell observation för tiden), kunde berättigas genom att teleskopet "kalibrerades" på jordens berg först, för att se till att det var reliabelt. Men, menar han, detta går inte att göra med intuitioner, eftersom det inte finns några "säkra" intuitioner som vi kan prova att använda intuitionen på först. Nagels förslag att vi kan kalibrera epistemologisk intuition genom att använda vår tankeläsningförmåga på andra mentala tillstånd, visar på möjligheten till ett motexempel.

– att intuitionen inte har något annat instrument som den kan kalibreras mot – erbjuder blott mjukt motstånd. Hoppfullhet räddar inte perceptionen eftersom hoppfullheten bara framstår i perceptionen, och kalibrering av perceptioner kan givetvis bara göras med hjälp av andra perceptioner. Intuitionister kan fortfarande försvara sin metodologi genom att hävda att de är i stånd att ställa sina intuitioner i ett reflektivt ekvilibrium och att deras teorier då kommer att äga liknande epistemisk trovärdighet som perceptionsvetenskapens. Sammanlagt lyckas de kritiska argumenten som bäst visa på att man måste vara mer försiktig med intuitioner än med perceptioner. Experimentalisterna hoppas uppenbarligen få något mer gjort.

Jag ska här argumentera för en skarpare skiljelinje. Premissen som har lett till det dialektiska stilleståndet är tanken att empiriska forskare och filosofer, lika eller olika instrument till trots, sysslar med samma typ av undersökningar. Cummins (se ovan) antar exempelvis i ett inledande stycke att ”som procedur är reflektivt ekvilibrium helt enkelt en bekant sorts normal vetenskaplig metod med ett nytt namn” (1998, s. 113). Det är lätt att se varför perceptionsanalogin blir framstående under sådana antaganden.

Den blir dock mindre väsentlig om vi istället beaktar disanalogin mellan intuitionismens och den perceptuella vetenskapens mer generella idé. Vetenskapens metodologi, ”perceptionismen”, står i ett annat förhållande till sin undersökningsdomän än vad intuitionismen gör till sin. Forskare använder perceptioner för att skapa explanatoriska och prediktiva teorier om våra gemensamma perceptioner, medan intuitionismen knappast använder intuitioner för att skapa teorier om våra gemensamma intuitioner. Intuitionistiska filosofer försöker beskriva en filosofisk verklighet som existerar oberoende av intuitioner. Det intuitionistiska målet, att utarbeta och försvara objektiva, reella – i mångas mening nödvändiga – filosofiska teorier, är inte kongruent med dess metod, på samma sätt som vetenskapens är.

Naturvetenskapliga forskare behöver inte föreställas som arbetandes ”materiellt”. Deras projekt hänger inte på att deras metod beskriver en objektiv värld, oberoende av perceptioner. Naturvetenskaplig forskning får sin legitimitet av att perceptionerna som används som data *utgör* den perceptuella värld som studeras. Vetenskap kategoriserar världen som den upplevs av oss. Självklart handlar det inte om att beskriva världen som den framstår för oss *vid första anblicken*, men om det finns fenomen som inte på något sätt interagerar med vår perceptuella verk-

lighet skulle de inte vara undersökningsobjekt för en forskare. Intuitionismen, däremot, tycks just mena att filosofiska sanningar inte utgörs av intuitioner, och att intuitionerna blott orsakas av fenomenen. Låt då säga att vetenskapens undersökningsområde är *tillgängligt* för dess metodologi. *Tillgänglighetsprincipen* lyder då:

T: Teorier är bara berättigade om de nyttjar data som utgör teorins domän.

Denna princip är inte invecklad och har relativt oimponerande implikationer: vill man försvara en teori om mänskligt beteende måste man observera mänskligt beteende, det räcker inte med att formulera en abstrakt teori som på tillräckligt många punkter stämmer överens med andra åsikter man har; vill man försvara en teori om magnetism måste man undersöka magneter och inte blott sin uppfattning av dem, och så vidare. Vikten av tillgänglighetsprincipen lär vi oss av misslyckade forskningsprogram. Särskilt väl belyses principen nog av den strukturalistiska psykologins fall.

Programmet påbörjades i slutet av 1800-talet och utgjorde det första experimentella psykologiska forskningsparadigmet, innan det övergavs för den konkurrerande funktionalismen. Strukturalismens grundtanke var att medvetandet kunde undersökas genom systematiserad introspektion av tränade "introspektionister". Idag omnämns dess undergång som en obligatorisk men ointressant brasklapp i början av varje psykologisk lärobok: eftersom medvetandet utgörs av en stor mängd omedvetna processer kunde man helt enkelt inte lösa de frågor som strukturalisterna framställt med introspektion. I stället byggdes komplicerade teoretiska omvägar för att kunna ackommodera de data som ständigt undflydde det introspektionistiska fackverket.

Ett särskilt påtagligt exempel av strukturalismens misslyckande relateras av Edwin Boring (1946) som vittnar om en hätsk debatt vid *Sällskapet för Experimentella Psykologer* där Titchener, en av strukturalismens främsta företrädare, utbrast till kollegan Holt: "Du ser att grönt varken är gulaktigt eller blåaktigt!" på vilket Holt ska ha svarat: "Tvärtom, det är uppenbart att grönt är den gul-blå som är just exakt lika blå som den är gul."

Exemplet ger kanske främst en komisk effekt, men likheten med vissa filosofiska debatter undgår inte läsaren: det saknas hoppfullhet, intersubjektiv prövbarhet och möjlighet till kalibrering – men även något annat. Strukturalismens stora problem var att medvetandets mekanismer

inte stod tillgängliga för medvetna upplevelser. Medvetandet utgörs trots allt inte endast av medvetna upplevelser utan också av en hjärna med otaliga omedvetna processer som avgör medvetandets egenskaper.³ Även om strukturalisterna inte hade hamnat i så många utdragna tvister om saker som färgers "grund", hade det aldrig stått klart att de lyckats säga något om hur medvetandet fungerar, bortom hur det upplevs – ett problem vi nu återfinner hos intuitionismen.

Tillgänglighetsprincipen säger således att data som används för att motivera en teori måste utgöra forskningsobjektet. Vill man beskriva medvetanden måste man ha tillgång till medvetandets processer, alltså är kognitiv neuropsykologi ett mer lämpat paradigm som också har visat sig mer framgångsrikt. Vill man beskriva moralen med intuitioner måste intuitioner utgöra en del av moralen. Enligt intuitionismen utgör intuitioner inte moralen eftersom den moraliska verkligheten inte förändras när våra intuitioner gör det. Dock skulle givetvis perceptionsvärlden se annorlunda ut i en värld där vi erfor andra perceptioner.

Att följa tillgänglighetsprincipen hela vägen innebär att perceptionen inte förväntas ge kunskap bortom perceptionsvärlden. Det enda forskaren gör är att formulera människans upplevelse. För vissa filosofer är detta ett surt äpple att bita i, men det ska noteras att positionen som beskrivs inte är idealistisk eller anti-realistisk: det görs inte gällande att det inte finns någon värld som är oberoende av människans upplevelse. Men från realismen – ståndpunkten att det måste finnas en objektiv värld av någon sort – följer inte att vår intuition gör sanna utsagor om en sådan värld. För detta behövs ett *no miracles*-argument, och intuitionismen erbjuder inte några mirakel i form av förutsägelser eller förklaringar. Tidigare kunde intuitionismen hänvisa till naturvetenskapens framgångar och hävda att de använde samma metodologi. Nu hoppas jag ha visat att detta inte är ett berättigat argument.

Att perceptionsvetenskap inte kan antas ge kunskap om en perceptionsberoende värld är knappast en ny tanke. Här borde vi låta oss övertygas av de filosofiska stråk som har gjort gällande att människan inte betraktar eller kan beskriva världen "objektivt". I enlighet med filosofer som Kant borde vi säga att den "objektiva världen", tinget-i-sig, eventuellt kan antas finnas och ha vissa egenskaper som dock inte är

3. Här förstås begreppet "medvetande" som en naturlig sort, som en egenskap hos biologiska hjärnor som ger upphov till en upplevelse. Strukturalismen försökte alltså använda introspektioner för att undersöka medvetandets inre mekanismer, en domän som inte var tillgänglig för de medvetna upplevelserna. Hade de blott försökt kartlägga medvetna upplevelser med introspektion, hade de givetvis uppfyllt tillgänglighetsprincipen.

oss tillgängliga och som vi inte kan undersöka. Däremot borde vi bryta med Kant och mena att vi med intuitioner – som han kallade ”rena intuitioner” – inte kommer åt en ”objektiv sanning” om verkligheten. Även filosofer som Kuhn, Feyerabend, Putnam och Rorty har på olika sätt försvarat liknande föreställningar om vetenskapens natur.

Utan att förbjuda möjligheten till vetenskaplig realism poängteras här bara att vetenskap, till skillnad från intuitionistisk filosofi, ”fungerar utan det antagandet”.⁴

8. ANVÄNDS INTUITIONER SOM BEVIS?

Det är kanske inte givet att filosofer använder intuitioner i enlighet med beskrivningarna i denna uppsats, det vill säga för att bevisa objektivt sanna teorier. Bland andra har filosofen Herman Cappelen föreslagit att ”intuitions-prat” egentligen handlar om vanliga trosföreställningar (Cappelen 2012). Enligt honom är intuitioner helt enkelt manifesteringar av föreställningar en filosof redan försanthåller och som filosofiska fall hjälper till att frammana. Filosofi handlar inte om att bevisa teorier med data utan om att ställa trosföreställningar i ett reflektivt ekvilibrium för att förbättra koherensen i vårt tänkande. Sådana föreställningar om filosofin, som påminner om Reichenbachs ”tre uppgifter för epistemologi” – beskrivandet, kritiserandet och förbättrandet av vårt teoretiska arbete – är kompatibla med att andra filosofer sysslar med andra saker. En debatt om vad filosofer ”egentligen gör” med målet att hitta ett universellt svar, hotar att bli missvisande eller psykoanalytisk.

Jag ska inte ge en fullständig beskrivning av Cappelens argument här, utan poängterar bara att många filosofer åtminstone betar sig som om de använder intuitioner som bevis: även många som inte uttalat använder en intuitionistisk metodologi tvistar om vilka intuitioner som stämmer, erbjuder s.k. *error theories* – teorier om varför vi har fel intuitioner i vissa fall (se ex. § 6 ovan) – för att försvara sina teorier, och verkar mena att intuitioner och teorier de tror på stämmer – något som vore oviktigt om de inte försökte bevisa sanna teorier med intuitioner som bevis (Climenhaga 2018).

4. Detta var Pierre-Simon Laplace berömda – förvisso apokryfiska – svar på varför hans astronomiska avhandling om planeternas banor aldrig postulerar guds existens. I liknande anda har många filosofer föreslagit att vetenskap fungerar utan postulatet om en värld ”oberoende” av människan.

9. SLUTSATS

Experimentalismen har hittat ett sätt att återväcka den anti-materiella traditionen, förd av filosofer som Protagoras, Hegel, Nietzsche, och Rorty. Historiskt har denna tradition misslyckats eftersom den inte har erbjudit några tillfredsställande argument. När Nietzsche sagt: "intuitionism är blott självbiografi", kunde man svara: "det är den inte", och när Rorty sagt: "det finns helt enkelt inte något intressant sagt om begrepp som 'sanning' i filosofins historia", kunde man svara: "det finns det visst". Experimentalisterna har framfört intuitiva skäl att överge intuitionismen. De har därför inte bevisat att den traditionella länstolsfilosofin inte *kan* rättfärdigas, men det är värt att fråga sig, i ljuset av kritiken, på vilka sätt en vetenskaplig filosofi med intuitioner som data är mer intressant än ett forskningsprogram som den strukturalistiska psykologin. Filosofer borde ta längre steg för att visa att deras metodologi faktiskt är tillräcklig för deras mål. Risken finns både att intuitioner snarare än att förklara Kunskap och Moral, förklarar hur människor tänker om sådana begrepp, och att *om* filosofins syfte är något mer än en sådan förklaring så är dess mål otillgängligt för dess metod.

LITTERATUR

- Bealer, George. 1992. "The Incoherence of Empiricism". *Aristotelian Society Supplementary Volume* 66, nr 1, s. 99–138.
- Boring, Edwin G. 1946. "Mind and Mechanism". *The American Journal of Psychology* 59, nr 2, s. 173–92.
- Buckwalter, Wesley och Stephen Stich. 2013. "Gender and Philosophical Intuition". I *Experimental Philosophy*, red. Joshua Knobe och Shaun Nichols, vol. 2, s. 307–46. Oxford: Oxford University Press.
- Cappelen, Herman. 2012. *Philosophy without Intuitions*. Oxford: Oxford University Press.
- Climenhaga, Nevin. 2018. "Intuitions are Used as Evidence in Philosophy". *Mind* 127, nr 505, s. 69–104.
- Cummins, Robert C. 1998. "Reflection on Reflective Equilibrium". I *Rethinking Intuition*, red. Michael DePaul och William Ramsey, s. 113–28. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Greene, Joshua, Brian Sommerville, Leigh Nystrom, John M. Darley och Jonathan D. Cohen. 2001. "An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment". *Science* 293, nr 5537, s. 2105–08.
- Haidt, Jonathan. 2001. "The Emotional Dog and Its Rational Tail". *Psychological Review* 108, nr 4, s. 814–34.
- Hume, David. (1748) 1960. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. La Salle: Open Court.

- Kauppinen, Antti. 2007. "The Rise and Fall of Experimental Philosophy". *Philosophical Explorations* 10, nr 2, s. 95–118.
- LeDoux, Joseph 1996. *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*. New York: Simon & Schuster.
- . 2000. "Emotion Circuits in the Brain". *Annual Review of Neuroscience* 23, nr 1, s. 155–84.
- Machery, Edouard, Ron Mallon, Shaun Nichols och Stephen Stich. 2004. "Semantics, Cross-cultural Style". *Cognition* 92, nr 3, s. 1–12.
- Nagel, Jennifer. 2012. "Intuitions and Experiments: A Defence of the Case Method in Epistemology". *Philosophy and Phenomenological Research* 85, nr 3, s. 495–527.
- Nietzsche, Friedrich. (1886) 2014. *Beyond Good and Evil*. London: Penguin.
- Rawls, John. (1971) 1999. *A Theory of Justice*, 2. uppl., Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sosa, Ernest. 1998. "Minimal Intuition". I *Rethinking Intuition*, red. Michael DePaul och William Ramsey. Lanham: Rowman & Littlefield. s. 257–69.
- . 2010. "How Competence Matters in Epistemology". *Philosophical Perspectives* 24, nr 1, s. 465–75.
- Swain, Stacey, Joshua Alexander och Jonathan Weinberg. 2008. "The Instability of Philosophical Intuitions: Running Hot and Cold on Truetemp". *Philosophy and Phenomenological Research* 76, nr 1, s. 138–55.
- Weinberg, Jonathan M., Shaun Nichols och Stephen Stich. 2001. "Normativity and Epistemic Intuitions". *Philosophical Topics* 29, nr 1–2, s. 429–60.
- Weinberg, Jonathan M. 2007. "How to Challenge Intuitions Empirically without Risking Scepticism". *Midwest Studies in Philosophy* 31, nr 1, s. 318–43.

VAD ÄR NONKONFORMISM-TEORI?

I. INLEDNING

Denna text har ambitionen att på ett programmatiskt sätt besvara frågan: vad är nonkonformism-teori? Betydelsen av denna fråga för mig utgörs av att flera av mina arbeten tycks mynna samman i en teorityp som föreslås kunna beskrivas med just denna titel. Avsikten är dock inte att reducera olika argument ur olika kontexter med differerande sakinnehåll till en gemensam nämnare, utan att påvisa ett moment som binder samman deras intresse. Jag ska börja med en preliminär definition av nonkonformism-teori: en nonkonformism-teori tar som sin uppgift att inte bara motverka att det inom teori och verklighet sker en homogenisering av det individuella, utan föresätter sig även att kritisera en skenbar integrering och ett lömskt värdesättande av individen, varigenom denna värnas som viktig, men egentligen bara upphöjs för att reproducera ett visst systems intresse som inte sammanfaller med individens. Med Theodor W. Adorno kan man säga att en nonkonformism-teori vill ge individens rådande ofrihet en röst (Adorno 1997, s. 29).

Ett väsentligt metodologiskt moment är att denna teori inte kan kontrastera individ och individ mot varandra, utan alltid måste behandla det individuella, eller med Adornos terminologi: det icke-identiska, i relation till allmänna. Det individuella framträder bara i form av det som inte är identiskt med det identiska, inte som det som är icke-identiskt med det icke-identiska. Inom detta sammanhang tar nonkonformism-teorin stöd hos Manfred Frank, som definierade det individuella som det som inte utan brott kan deduceras ur en allmän princip (Frank 1986, s. 25). Livsnerven inom nonkonformism-teorin är samtidigt att problematisera och kritisera det allmänna utan att hamna i ett atomistiskt perspektiv. Frågan om sammanhanget mellan det icke-identiska och det hela är fortfarande en avgörande fråga. Lösningen är inte att motverka och undergräva alla typer av gemensamma strukturer, ty det är bara i relation till det strukturella som det icke-identiska kan urskiljas. Men nonkonformism-teorin tar inte direkt ansvar för helheten, den är snarare främst uppmärksam på likformighetsskapande kränkningar av det individuella. Begreppet nonkonformism riskerar samtidigt att es-

sentialisera det som inte kan reduceras till en princip genom sin "ism", men jag väljer ändå detta begrepp för sin slagkraftighets skull, för det individuella och dess utopiska dimensioners skull!

Individens manifesta inträde i historien inom moderniteten är avgörande för nonkonformism-teorin, utan detta vore den inte möjlig. Den moderna individen grundas teoretiskt i olika former och avseenden hos exempelvis René Descartes, Thomas Hobbes, John Locke, Gottfried Wilhelm Leibniz, Jean-Jacques Rousseau och Immanuel Kant. Problemet är dock att dessa moderna teorier gör det individuella till en princip, och inte till det som inte passar in i principen. Som det kommer att visa sig innebär inte heller en liberalistisk eller kapitalistisk individualism nödvändigtvis ett försvar av individen: individualismen är också ett system som offerar individen för sina syftens skull. Höjdpunkten för det moderna begreppet om individen, såsom sammankopplingen av upphöjandet och frisläppandet av individen med dess statliga inbäddning (syntes av individualism och kollektivism) nås sedan av G. W. F. Hegel. Hos honom förbinds positiv och negativ frihet. Problemet hos Hegel är samtidigt inte att individuell frihet görs till en avgörande och outhärlig motor för bildandet och utvecklingen av ett modernt samhälle och en modern stat, utan det lömska med Hegels teori är att han tämjer individen genom att låta den utvecklas. Detta har jag i ett annat sammanhang kallat för Hegels produktiva negation (se *Kampen om kritiken*). Uppgiften som härigenom alltså ställs för nonkonformism-teorin är att också genomskåda "hegelianska" sätt att begränsa individen: sådana utgörs inte av uppenbara inskränkningar av det enskilda, utan de mobiliserar det individuella på ett för sina intressen produktivt sätt, ungefär så som Foucault såg att den moderna övervakningen och disciplineringen fungerar (Foucault 1993). Först efter Hegels höjdpunkt får individen en ny kritisk roll, och det utvecklas viktiga försvar av individen mot den "individförsvarande" moderniteten, där de viktigaste försvararna av den enskilde och det icke-identiska kan sägas vara Sören Kierkegaard och Adorno; den sistnämnde kommer att användas nedan som utgångspunkt för formulerandet av nonkonformism-teorins motiv. Moderniteten kan annars sägas hata den individ den försvarar.

I avsnitt III kommer jag att med Adornos hjälp formulera nonkonformism-teorins motiv och drivkrafter – i mina ögon är Adornos tänkande det viktigaste filosofiska författarskapet som ett program om en nonkonformism-teori bör bygga på (det vore dock också fruktbart att vända sig till filosofer som Kierkegaard [alias Victor Eremita]). Därefter,

i IV, är det min avsikt att skissartat formulera vad en "politisk egoism" skulle kunna tänkas vara, såsom nonkonformism-teorins möjliga politisk-praktiska konsekvens. Det verkar dock befogat att ta avstamp i en diskussion av liberalismens, libertarianismens och kapitalismens försvar av individen, både för att problematisera den, men också för att framhäva dess sanningshalt. Här påstås ju individen företräddas på det allra starkaste sätt!

II. INDIVIDUALISMENS SANNINGSHALT

Det är med Adornos begrepp om "sanningshalt" som utgångspunkt som jag vill diskutera vad som talar för och vad som talar emot liberalismens och kapitalismens förhållningssätt gentemot individen utifrån mitt nonkonformism-teoretiska perspektiv. För att undvika både en ensidig affirmation och en ensidig förkastelse av en teori eller ett begrepp så läser Adorno mycket av det av honom behandlade materialet med fokus på att "utvinna" vad som utgör det sanna i det. Adorno gör detta både med teorier han i grunden är kritisk mot och teorier han tenderar att vara sympatiskt inställd till (se till exempel Adorno 1969, s. 29–50).

Men vad är då sanningshalten i liberalismens, nyliberalismens och den kapitalistiska ideologins individualism? I vilken mån värnar de om individen och i vilken mån offerar de den? Jag kommer att diskutera Adam Smiths, John Stuart Mills, Joseph Schumpeters och Friedrich von Hayeks relation till denna fråga. Som det kommer att visa sig utgörs deras sanningshalt för en nonkonformism-teori av att de vägrar att köpa ett kollektivets tvång över den individuella friheten. De är väsentligen antikollektivistiska och därmed potentiellt nonkonformister. Men det anti-totalitära blir hos dem en individnegligerande princip för vilken de enskilda icke framgångsrika individerna faller offer. Därmed är individualismen, i motsats till sin slogan, en individernas slaktbänk: den är inte ett kritiskt perspektiv, utan ett system med individen som princip. Men det individuella kan inte vara en princip. Det individuella är det som inte kan reduceras till ett system.

Inom ramen för Smiths klassiska ekonomisk-politiska teori, som ska begrunda orsakerna och vägarna till nationernas välstånd, försätts individerna både i centrum, konkurrens, arbetsdelning och ett gentemot varandra strategiskt förhållningssätt. I motsats till hos Hobbes är detta dock inte ett potentiellt krig alla mot alla, utan en verklig konkurrens alla mot alla: Smith förstår att mobilisera samhällskonflikten till en

kapitalistisk nyttoprincip. Individerna förfinar sina avgränsade förmågor och fördjupar sin individualitet, liksom sin samhällsroll. Indirekt samarbetar de också, deras samlade produktion ska, enligt Smith, leda till samhällets välbefinnande. Smith gör individen till nyckeln hos detta system av egoism. Smith skriver: "människan har ett nästan konstant behov av sina bröders hjälp, och det är fåfängt för henne att förvänta sig denna hjälp enbart av deras välvilja. Hon har större utsikter att lyckas om hon kan vädja till deras egennytta på ett sätt som gagnar henne själv och visa dem att det är till deras egen fördel att hjälpa henne med det hon begär av dem" (Smith 2013, s. 40). Detta system behöver och producerar också i led med detta en olikhet eftersom "de mest olikartade förmögenheter [är] till nytta [hos människan]" (s. 44). I samhällets helhet utvecklas en sammansättning av individer som på ett välutvecklat sätt fyller alla behövda funktioner. Men hos Smith tar därmed inte alla individer del av välbefinnandet på samma sätt, även om de deltar i produktionen av den. Välbefinnandet är en verklighet för samhället och de rika, men för de flesta är det, med Hegels perspektiv, blott en möjlighet. Enligt Hegel är det borgerliga samhället, trots sin enormt utvecklade rikedomproduktion, inte rikt nog för att ta hand om alla (Hegel 1970, §§ 230 och 245). Individualismens system är inte skapat för att ta hand om de enskilda individerna, utan snarare leder individualismen tvärtom till stora inkomstskillnader. Samhällets fördjupade olikhet omfattar inte bara förmågor, utan också inkomst och samhällsroll. Denna idé om (negativ) frihet är dessutom motsägelsefull i sig eftersom det utvecklade samhället inte leder till mer självständighet hos individerna, utan snarare till att de blir mer beroende av varandra, vilket också Smith insåg (Smith 2013, s. 40). Smith insåg också hur enkelt de fattigare har det i jämförelse med de förnåmna (s. 38). Individualismen framstår därmed som en bluff: den gynnar exploateringen av individen inom ramen för kapitalismen.

John Stuart Mill, den utilitaristiske författaren av "liberalismens bibel" *Om friheten*, lägger stor energi på att försvara individernas handlingsfrihet och markerar vilka begränsningar statens makt över individerna bör hållas inom. Han menar till och med att "kampen mellan friheten och statsmakten är det mest iögonfallande draget i de avsnitt av världshistorien, som vi först blir förtrogna med" (Mill 1998, s. 9). Mill förnekar inte behovet av en i vissa områden stark stat, men huvudfrågan är hur individens frihet kan värnas. Den huvudprincip han formulerar är "att det enda fall där man är berättigad att individuellt eller kollektivt ingripa i andras handlingsfrihet är till självförsvar" (s. 17). Även olik- och

nytänkande personer ska försvaras, i meningen att de kan förnya samhället och bryta (dåliga) vanor (s. 12–13). Dessa idéer framstår som lovande för det nonkonformistiska perspektivet, men det finns problem med Mills teori, vilka visar att denne inte är mån om att försvara individer på ett genomträngande sätt. Eftersom Mill inte tar med i beräkningen vilken orättfärdig orättvisa som kan råda i ett samhälles fördelning av resurser och rikedom, innebär hans idé om självförsvar att de rika får försvara sin rikedom och att de fattiga får försvara sin fattigdom. De fattiga har inte någon moralisk eller politisk rätt att ändra sina livsvillkor om det påverkar de rikas handlingsfrihet. Mills försvar av individualismen innehåller ett försvar av ojämlikheten mellan dem. Dessutom ger Mill de bildade samhällsskikten ett större politiskt inflytande än den obildade medelmåttiga massan, och reproducerar då orättfärdiga och historiskt uppkomna samhällsstrukturer (s. 74 och 120ff.). Det tycks också trots allt problematiskt att han ger individen rätten att göra vad denne vill av sitt liv, även om denne "väljer" att bli ett fyllo och förstöra sitt liv (s. 89ff.). Kanske är en sådan handling ibland ett suveränt livsval, men den beror väl oftast på socioekonomiska orsaker. Mill värnar inte om individen, han lämnar den åt sitt öde. Individen får hoppas på att den har mer att falla tillbaka på än sin individualitet!

Inom ramen för sin teori om skapande förstörelse formulerar Schumpeter sitt begrepp om entreprenören. Entreprenören är den aktör som genom att bryta sig in på en befintlig marknad med sin innovation försätter respektive marknad för en destruktiv omvandling vilken dock har en produktiv effekt för den ekonomiska utvecklingen. Det kapitalistiska systemet behöver dessa produktiva individer för att utvecklas och inte stagnera. Avgörande är alltså för entreprenören att inte hålla sig till de bestående ekonomiska strukturerna och istället tänka icke-konformt och icke-traditionellt i relation till dem (Schumpeter 2008, s. 33ff.). Men den destruktiva dimensionen av den skapande förstörelsen blir inte mindre destruktiv på grund av sin kreativitet: "den skapande förstörelsens ständiga orkan" (s. 108) innehåller ett "ständigt närvarande hot" (s. 109) om finansiell undergång för varje ekonomisk aktör. Kapitalismen måste alltså värna om individens möjlighet att förverkliga sina inbrott på marknaden, men det ingår principiellt att den därmed utsätter andra individer för motsvarande förluster. Ruinerade individer tas på köpet.

Avslutningsvis kan också Hayeks individförsvar nämnas, vilket i *Frihetens grundvalar* behandlas utifrån frågan hur institutioner i väst-

världen kan och har lyckats, men också kan bli bättre på "att säkerställa den individuella friheten" (Hayek 1999, s. 25). Hayek ingår i samma tradition av negativ frihet som problematiserar tvångsmässiga ingrepp i den individuella friheten, men inte heller, som exempelvis Mill, förespråkar ett upplösande av staten: "Frihetens politik" måste snarare "nedbringa tvånget eller dess skadliga verkningar till ett minimum". Individerna ska vara fria från andras godtyckliga vilja (s. 32). Men redan tidigt visar även Hayek att han inte är intresserad av att hjälpa individer som inte har samma förutsättningar som andra: "Frågan hur många handlingsvägar som står öppna för en individ är naturligtvis mycket viktig." Men: "Huruvida han är fri eller inte beror inte på antalet valmöjligheter utan på huruvida han kan utforma sitt handlande enligt sina aktuella avsikter eller huruvida någon annan har makt att påverka förhållandena så att han förmås handla enligt dennes vilja och inte sin egen." En fattig människa skulle då anses fri om hon har möjlighet att väl förvalta det lilla hon har. Hayeks frihet innebär att alla har "en garanterat privat sfär" (s. 33), och mindre bemedlade får inte inkräkta på de mer bemedlades sfär (s. 41). Alltså ändras i grunden inget på inkomstkonflikten. Samma problem gäller även exempelvis för Robert Nozicks teori: individerna får gärna ha samma möjligheter om de råkar ha det, men ingen får inkräkta på någon annans egendom (Nozick 2019, s. 31ff. och 485).

Dessa kortfattade beskrivningar lämnar givetvis många frågor obesvarade, men syftet var att visa att en nonkonformism-teori inte är hjälpt att ta avstamp i denna tradition. Min huvudpoäng är i detta avsnitt om individualismen att den, trots sin beteckning, inte försvarar individen! Dessa teorier ger (återigen med Hegels kritik av det borgerliga samhället i åtanke) individen bara möjligheten att ta del av samhällets rikedomar och välstånd, men hjälper den inte att i verklighet få tillgång till dem. De skyddar individen genom att hålla alla kvar i sina privata sfärer och naturaliserar därmed den historiskt uppkomna resursfördelningen. Det innebär att dessa former av individualism och "försvar" av individen, trots framhävdandet av deras sanningshalt i form av deras kritik mot kollektiva tvång, inte är värdiga att vara företrädare för en nonkonformism-teori. Individualismen gynnar eller försvarar inte de individer som inte passar in i dess princip eller inte lyckas leva i enlighet med dess anfordringar. En nonkonformism-teori får, i motsats till det, inte acceptera att någon individ offras.

III. NONKONFORMISM-TEORINS MOTIV

Detta utgör alltså en grundsten för en nonkonformism-teori: (1) den får på inga villkor godta att individer kan offras (för systemets skull). Härmed är det första motivet formulerat. Det andra motivet är besläktat med det första och är det viktigaste: (2) nonkonformism-teorin ger sig själv uppgiften att avslöja och kritisera förtryck av det individuella. Dessa två motiv hänger samman innehållsmässigt, men det första riktar sig främst till den egna teoribildningen: hur ska en nonkonformism-teori både avslöja slutna systems förtryck av det individuella och samtidigt själv inte tillåta att det individuella offras? Det var ju just detta som visade sig vara problemet hos individualismen. Samtliga tänkare som jag åberopade hade föresatt sig att försvara individens frihet, men offrade den ändå. Men hur kan dessa motiv hos nonkonformism-teorin stärkas via Adorno? Adornos negativa dialektiks huvudbegrepp är det icke-identiska. Med detta begrepp åsyftar han att beskydda det som inte passar in i något system, men också att påvisa det problematiska i systemens försök att integrera allt i deras allmänna begrepp. Identitetsproblematiken är för Adorno både en kunskapsteoretisk och en politisk fråga. Vid ett tillfälle skriver han att kunskapskritik är samhällskritik och vice versa (Adorno 1969, s. 158). Huvudtendensen inom filosofins historia har varit att prioritera det allmänna före det enskilda. Men även inom samhällets utveckling har detta, enligt Adorno, varit en huvudtendens: inom det "borgerliga" samhället reduceras individer till en gemensam och moneitär måttstock och blir utbytbara. Denna mer politiska dimension är viktigast i detta sammanhang eftersom fokus ligger på den samhälleliga individen.

För att återkomma till nonkonformism-teorins motiv (2): I sin bok *Drei Studien zu Hegel* anstränger sig Adorno för att avslöja dennes förtryck av det individuella. Adorno skriver: "Hegel insåg det helas prioritet framför dess ändliga, otillgängliga och i sin konfrontation med det hela motsägelsefulla delar" (Adorno 2012, s. 49), och detta är problematiskt för Adorno, men "[h]os Hegel betyder ... förmedling aldrig ett mellanting mellan extremerna, såsom utmålet genom det mest ödesdigra missförståndet sedan Kierkegaard, utan förmedlingen tar form genom extremerna och inom dessa; det är den radikala och med all måttfullhet oförenliga aspekten hos Hegel" (s. 53). Detta innebär att det är en felaktig bild av Hegel att denne bara på ett harmoniskt sätt försöker sammanföra alla individer; tvärtom är det genom att så långt som möjligt

förstärka den kollektivitetens motsträviga individualiteten som det, enligt Hegel, är möjligt att etablera staten. Detta visar att Hegel lägger stort värde vid individen och ger den en väsentlig funktion i samhället, men att det allmänna prioriteras likväl. Adorno fortsätter, om varför Hegels ande misslyckades:

Anden har inte åstadkommit det. ... [D]en fullständiga försoningen genom anden mitt i den reellt antagonistiska världen är blott ett påstående. Den filosofiska antecipationen av försoningen begår en oförrätt mot den reella; vad som än motsäger filosofin tillskriver den den lata existensen, som ovärdigt filosofin. Men ett lucklöst system och en åstadkommen försoning är inte samma sak, utan motsägelsen själv: systemets enhet härrör från oförsonligt våld. (s. 67)

Trots alltså att det är lätt att missförstå förmedlingens struktur hos Hegel, så innehåller även det som Hegel, enligt Adorno, verkligen vill få sagt i högsta grad problematiska element. Den förmedling som Hegel påstår sig ha etablerat är "blott ett påstående", men samtidigt resultatet av en våldsakt. Och detta tar sig uttryck i individens lidande: "i och med detta verifierar idag varje individs förtvivlade maktlöshet den överdrivna hegelska systemtanken" (ibid.).

Jag har tidigare nämnt Hegels kritik av Smith: att individen inom dennes tänkande, och i det borgerliga samhället överhuvudtaget, bara har möjligheten till självförverkligande. Angående individens moraliska perspektiv skriver Adorno: "Till det borgerliga förhållandet av det bestående hör alltid också illusionen att individen, den rena för-sig-varon, såsom vilket subjektet inom det bestående nödvändigt framstår för sig självt, är mäktig det goda. Denna illusion förstörde Hegel" (s. 84). Men om detta alltså även gäller för den ekonomiska individen inom det borgerliga samhället, innebär Hegels argument både ett försvar av individen mot det borgerliga samhället, men också att individen bara kommer till sin rätt som införlivad i statens sedliga struktur. Hegel skyddar individen mot det borgerliga samhället, men inte mot sitt eget politiska system.

Även med hjälp av Adornos teori i *Negative Dialektik* är det möjligt att stödja (2): här beskriver han just den negativa dialektiken som det konsekventa medvetandet av icke-identitet (Adorno 1997, s. 17). Däremot har jag inte funnit någon systematisk självvranssakande diskussion hos Adorno själv i vilken han granskar huruvida hans egen begreppslighet (alltså motiv 1) rymmer en risk att bli för systematisk även i sitt försvar av

det icke-identiska och därmed skulle kunna offra individuella moment. Är det problematiskt att samla allt "det" som är icke-identiskt under begreppet icke-identitet? Det som skulle tyda på att Adorno är konsekvent medveten även om detta, är att han väljer att byta begrepp ofta, trots att det icke-identiska väl förblir det viktigaste begreppet i hans kritiska teori. Kärt barn har som bekant många namn. Och genom att också benämna det som inte passar in i systemens sökta slutenhet, som exempelvis det särskilda, det enskilda eller det oidentiska, undgår han att reducera det till ett statiskt begrepp. Även begreppet om nonkonformism rymmer, som redan antytts, denna fara: det ger sken av att det som ska försvaras kan beskrivas som en statisk, enhetlig och essentiell "ism". Detta leder mig till motiv (3).

Det är avgörande för nonkonformism-teorin att inte etablera det kritiska argumentet och begreppet om individualiteten som en ny princip som ska ersätta identiteten (3). Kritiken mot identiteten, menar Adorno, syftar inte till en annan form av identitet eller ontologi, vilken skulle ha icke-identiteten som princip, eftersom en sådan skulle motverka det som den negativa dialektiken syftar till (Adorno 1997 s. 140). Detta skulle bara ersätta ett herravälde med ett annat. Det finns dock, via Ute Guzzoni, en etablerad tolkning av Adorno som står i kontrast till detta: enligt Guzzoni försöker Adorno uppnå ett varandets icke-identitet som ska ersätta identiteten (Guzzoni 1981). I motsats till denna i mina ögon felaktiga tolkning, måste den negativa dialektikens ansträngning utgöra en kritisk motvikt till det identiska. Nonkonformism får inte bli en ny konformism. Den redan diskuterade individualismen hos Smith och Co. utgör just en sådan omvändning, där det individuella görs till en princip som ska ersätta det kollektiva.

Slutligen kommer jag till motiv (4): det handlar om nonkonformism-teorins ambition att avslöja falska former av individualitet, alltså påstått positiva etableringar av det individuella, vilka dock egentligen innebär en nedvärdering eller en skenbar uppvärdering av det individuella. Min diskussion ovan om individualismen utgör ett sådant försök att avslöja ett illusoriskt skyddande av individen. Även Adorno utför sådana kritiska operationer, exempelvis mot Hegel, vilket också diskuterades ovan. Inom ramen för det borgerliga samhället erhåller individen en väsentlig samhällsbildande funktion, men individen integreras och upphävs slutligen i statens ramverk. Individualiteten skärps momentant för att sedan offras. Adorno visar dessutom, just apropå det individualistiska samhället, hur individerna inom det borgerliga samhället skulle kastas

in i förtvivlan om de insåg hur de egentligen står i det allmännas makt och inte är de självständiga individer som de blir intalade att de är. Därmed säger han också att den individuella friheten inom det borgerliga samhället är en illusion och icke-befintlig. Individerna är inte, trots sin tro, det substantiella i samhället (Adorno 1997, s.306). Men det är inte bara en skenbar individualism, den är också verklig på ett farligt sätt. Adorno formulerar en omvänd variation av den liberala idén om att egoismen slår om i samhällets välstånd och skriver att det hela visserligen bara fungerar via individernas egoism, men att det ju inte är ett välstånd, utan just det hemska och falska samhället som tar fart härigenom (s.307). Överhuvudtaget innebär Adornos argument att denna egenkära individ inte är den fria självständiga aktör som både den själv och samhället ger sken av. Istället är dess illusion producerad av det samhälle som tjänar på denna lögn. Atomiseringen är, som Adorno skriver, den *allmänna* principen, och alltså inte till för individen.

Men trots sin främst negativa karaktär drivs det icke-identiska utöver sin kritiska plats och vill förverkliga denna. Det icke-identiska vill bli mer än icke-identiskt: det vill förverkliga sig självt. En skiss om en politisk egoism försöker svara mot detta behov.

IV. AVSLUTNING: ÄR EN POLITISK EGOISM LEGITIM?

Programmet för denna text har dels (och huvudsakligen) varit att formulera behovet av att försvara individen genom utvecklingen av begreppet om en nonkonformism-teori, dels att kortfattat ställa frågan huruvida denna typ av teori i praktiskt hänseende skulle kunna mynna ut i en politisk egoism. Detta skulle innebära en övergång från att försvara individen till att förklara individen som en legitim aktör utifrån sin utsatta position. Det icke-identiska skulle därmed inte enbart skyddas mot det identiska, utan skulle, såsom icke-identiskt, ge sig mandat att agera utifrån sina intressen. Det svarta fåret skulle ge sig själv denna rätt. Detta vore den offensivt politiska dimensionen av nonkonformism-teorin. Och det är viktigt att påpeka: det är bara det nonkonforma som skulle kunna och få agera som politisk egoist. En politisk väg som offrar individer för att nå sitt mål är alltid fel väg och detta offrande har de stora politiska ideologierna och ekonomiska systemen gemensamt. Den som nu kanske blir politisk egoist skulle egentligen offras, men kanske kan den istället bestämma sin egen väg? Detta skulle därmed inte bara handla om ett legitimt självförsvar

med syftet att förhindra kränkningar, utan vore ett offensivt sätt att försöka övervinna individens utsatta position.

Givet att det allmänna och individuella intresset inte sammanfaller – vilket även väl liberala tänkare skulle erkänna, även om man dock genom Adornos ögon skulle kunna påstå att de just i deras fall gör det: samhällets totala förtryck verkställs genom denna individualism – och givet att det individuella intresset inte kommer till sin rätt i relation till det samhälleliga maskineriet, så tycks det alltså behövas en ny form av politisk egoism. Och kanske är man inte egentligen en egoist genom att vara en individ som motsvarar exempelvis Smiths förväntningar? Att vara ekonomisk egoist är väl snarare att göra sig till en funktionär i de välbärgades berikningssystem? Det blir viktigt att härmed också undergräva den traditionella åtskillnaden av begreppsparen ekonomi/individ och politik/kollektiv. Begreppet om en politisk egoist skär genom denna dikotomi såsom varken ekonomisk egoist eller politisk kollektivist. Den politiske egoisten försöker att ta vara på sina intressen mot det politiska kollektivet, men varken genom att vilja bli en framgångsrik ekonomisk egoist eller förbli en vanlig ekonomisk "egoist" som inte tjänar på den ekonomiska egoismen.

Trots att jag ovan kritiserade Schumpeters teori vill jag här använda mig av dennes idé om den ekonomiske entreprenören för att formulera en politisk entreprenör som en delaspekt av en idé om en politisk egoist. Även Smith såg ju att egennytta utgjorde en väsentlig produktiv funktion för det borgerliga samhället, men Smith kritiserades av Schumpeter för att denne, enligt honom, i och med sin teori om den osynliga handen föreställde sig att den ekonomiska utvecklingen gick som per automatik: vad som enligt Schumpeter behövs är snarare entreprenörens lika destruktiva som kreativa ingrepp i en marknad för att ge utvecklingen kraft och riktning (Schumpeter 2008, s. 33ff. och 104ff.). Men i samband med behovet av en idé om en egoism som inte är ekonomisk, utan politisk, levererar Schumpeter (fast inte så som avsett) en intressant modell. Vad skulle hända om Schumpeters modell överfördes till det politiska området? Jag har på ett annat ställe kritiserat Schumpeters dialektiska modell om den skapande förstörelsen för att vara för hegeliansk, alltså för att bara tillåta destruktiva ageranden om de utvecklar (det kapitalistiska) systemet som sådant. Men om det vore möjligt att tänka en politisk agens i termer av ett politiskt entreprenörskap, skulle det till synes vara möjligt att legitimera ett individuellt och kontroversiellt, kanske till och med olagligt, agerande i samhället, som trots vissa destruktiva

följder, indirekt har kreativa effekter. Risken vore dock här att även en politisk entreprenör genom sina handlingar skulle ha destruktiva effekter för andra individer.

Egoismen bör inte direkt vara intresserad av att bara handla politiskt för det allmännas skull, utan bör handla med det utsatta enskilda som mål, kanske till och med med kravet att det hela ska anpassa sig till det enskilda. Och kommer inte detta också att ha en förbättrande påverkan på människors förhållande till varandra? Dessa handlingar skulle också kunna peka på hur Smiths idé om "the unintended outcome" vore berättigad på ett annat sätt: dess sanningshalt är att utsatta människor inte direkt ska handla för det helas bästa och offra sina egna perspektiv för detta, utan att de ska agera för sig själva och den utsatta position de har (fått), och eventuellt indirekt påverka det hela. Det är också denna idé som har drivit mina studier av Adornos tänkande: genom det icke-identiska visar det sig, dels hur det hela är en falsk helhet, och dels hur det icke-identiska är den aktör som, om den vänder sin utsatthet till en styrka, är den plats utifrån vilken förändringsmöjligheten vore möjlig.

I en text om en förändrad och mer repressiv användning av Kants kategoriska imperativ i Jante-Sverige (Bartonek 2018) formulerade jag alternativa imperativ med syftet att sätta ord på behovet att motverka den repressiva karaktären som framträder i den nedtryckande frasen: "tänk om alla skulle göra så?" Alternativet lyder: "Handla på ett sådant sätt att du aldrig hindrar en enskild kritisk röst att bli hörd gentemot en samhällsordning." Detta imperativ utgår visserligen inte från den politiska och kritiska egoisten själv, utan uppmanar andra att ge plats åt denne, och kan därmed kopplas till Schumpeters understrykande av vikten av att samhället är mån om att (via kredit) ge utrymme åt alla potentiella entreprenörer att utveckla sina innovationer (Schumpeter 2008, s. 36ff.). Men detta argument och omformulerade imperativ tar i alltför stor utsträckning ändå det allmänna perspektivet. Det är inte i första hand för att utveckla helheten som den enskilda rösten ska få fritt utrymme. Kanske ska handlingar inte behöva vara möjliga allmänna regler? Regelbrottet ska inte ha kravet på sig att kunna bli en regel, och därigenom skiljer det sig från civil olydnad. Men hur ska den politiske egoisten inte behöva ta ansvar för helheten, men ändå ha en indirekt positiv inverkan på samhället?

Ett sätt att argumentera vore att säga att ett samhälle blir mindre likformigt om utsatta människor handlar egoistiskt och nonkonformt. Poängen är att den enskilda handlingen, som till att börja med är non-

konform med rådande praxis, inte som sådan ska bli en ny praxis. Den konkreta handlingen ska inte imiteras. Men förhoppningsvis kan den nonkonforma karaktären hos handlingen spridas. Kanske kommer fler också att acceptera att andra inte alltid blint följer regler, om sådana handlingar skulle höra till samhällsbilden. Leder detta till anarki? Jag tror inte att det är nödvändigt. Så länge den politiska egoismen alltid bara utgår från en icke-identisk utsatthet, och en medvetenhet om denna, tycks den vara legitim. En politisk egoist skulle också på ett annat sätt än den ekonomiske egoisten vara medveten om helhetsfrågan. Men återigen: bara utsatthet ger denna form av egoism rätt och den kan därför inte generaliseras till en allmän princip. Om den skulle göra det skulle individen återigen essentialiseras. Denna politiska egoism är dock inte något politiskt slutmål, utan finns bara så länge det finns utsatthet och orättvisa.

LITTERATUR

- Adorno, Theodor W. 1969. *Stichworte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 ———. (1966) 1997. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 ———. 2012. "Aspekter". I *Att läsa Hegel*, red. Anders Burman och Anders Bartonek. Hägersten: Tankekraft.
- Bartonek, Anders. 2018. "Tänk om alla skulle göra så, Immanuel?". *Filosofisk tidskrift* nr 4.
- Foucault, Michel. (1975) 1993. *Övervakning och straff*. Lund: Arkiv.
- Frank, Manfred. 1986. *Die Unhintergebarkeit von Individualität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Guzzoni, Ute. 1981. *Identität oder nicht: Zur Kritischen Theorie der Ontologie*. Freiburg im Breisgau: Alber.
- Hegel, G. W. F. (1820) 1970. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mill, John Stuart. (1859) 1998. *Om friheten*. Stockholm: Natur & Kultur.
- Nozick, Robert. (1974) 2019. *Anarki, stat och utopi*. Stockholm: Timbro.
- Schumpeter, Joseph. 2008. *Schumpeter: Om skapande förstörelse och entreprenörskap*, red. Richard Swedberg. Stockholm: Norstedts förlag.
- Smith, Adam. 2013. *Den osynliga handen: Adam Smith i urval*. Stockholm: Timbro.
- von Hayek, Friedrich. (1960) 1999. *Frihetens grundvalar*. Stockholm: Timbro.

ARISTOTELES, GALILEI OCH NEWTON
OM ORSAKER, RÖRELSER OCH FÖRÄNDRING

INLEDNING

Aristoteles bok *Fysik* (350 f.Kr.) har rätt nyligen kommit ut i svensk översättning, lite sent kan man tycka. Charlotta Weigelt, översättare, Ulf Danielsson, professor i teoretisk fysik i Uppsala och undertecknad hade en diskussion om verket i radioprogrammet *Filosofiska rummet* hösten 2017. Ulf Danielsson har vidare skrivit en recension av boken i denna tidskrift (nr 1, 2019).

Syftet med denna artikel är att jämföra Aristoteles begreppsapparat med den i klassisk mekanik och peka på två viktiga skillnader som, enligt undertecknads mening, förklarar varför fysiken som vetenskap i stort sett inte gjorde några framsteg under 2000 år. Vanligen brukar man låta Aristoteles orsaksbegrepp bära skulden för detta, men jag tror att det är två andra aspekter av Aristoteles teori som lade hinder i vägen för vidare framsteg i fysiken, nämligen hans doktrin att åtskillnaden mellan vila och rörelse är en objektiv skillnad samt hans materiebegrepp: i Aristoteles teori är materia inte en kvantitet.

ÖVERSIKT ÖVER ARISTOTELES FYSIK

Aristoteles *Fysik* heter på grekiska *Fysike akroasis*, vilket ungefär betyder 'naturföreläsning'. Till naturen räknade Aristoteles alla ting som är rörliga eller föränderliga och det som utesluts är alltså studiet av de oföränderliga tingen, de matematiska objekten och de eviga formerna. Ämnet för *Fysik* är förändringar och de föränderliga tingen.

Parmenides (ca 515–455 f.Kr.) och Zenon (ca 490–430 f.Kr.) hade givit välkända argument för att rörelse och förändring är omöjliga, varav följer att när vi ser att växter och djur växer upp, vissnar och dör, eller att kroppar rör sig, så måste detta vara skenbara förändringar: i verkligheten kan det inte finnas någon förändring. Det verkar absurt och Aristoteles ägnar de tre första böckerna i *Fysik* åt att tillbakavisa Parmenides och Zenons argument. Aristoteles anser att den observerbara yttervärlden är verklig, där sker förändringar och därför måste Parmenides

och Zenons argument vara ogiltiga. Detta verkar ju från vårt moderna perspektiv självklart, men var det lika självklart bland Aristoteles föregångare och samtida?

Aristoteles börjar sin framställning med det som är oss välbekant, de vardagliga naturföremålen omkring oss, såsom växter, djur, berg och floder, m.m. Naturfilosofer före Aristoteles gjorde inte så, de resonerade huvudsakligen *a priori*. Vardagliga naturföremål har ett gemensamt drag, de är underkastade förändring och rörelse. Därför är bokens centrala ämne studiet av just förändring och rörelse.

Vi frågar oss varför saker rör på sig och varför det i största allmänhet sker förändringar. Filosofer är då benägna att ställa sig nästa fråga: vilka möjliga svar finns det på sådana frågor? Aristoteles gör just detta och han identifierar fyra olika sorters orsaker, *aition*: den materiella, den formella, den verkande och den finala orsaken. Detta är de fyra typer av svar man kan ge på en fråga om varför något sker eller varför något är som det är. Men frågan är om inte ordet 'orsak' är en mindre lyckad översättning av Aristoteles *aition*. När man ser på hans exempel förefaller det mer naturligt att översätta *aition* med ordet 'förklaring', eller kanske 'förklarande faktor', och då framstår det som högst rimligt att säga att t.ex. förklaringen av en människas handling består i att ange vad hon hade för mål med handlingen, vad hon hoppades uppnå. Detta är enligt Aristoteles den finala *aition* och det strider inte på något sätt emot hur vi fortfarande tänker, så länge vi inte kallar detta syfte en orsak. Men Aristoteles tänker sig även att orsaken till att kroppar faller ner är att deras mål är att finna sin rätta plats i världen, vilket är en övergeneralisering från hur vi förklarar mänskliga handlingar. Endast tänkande varelser kan göra sig föreställningar om framtida tillstånd och därför är finala förklaringar endast tillämpliga på människors handlingar.

Rörelse och förändring sker i rum och tid och därför är det följdriktigt att Aristoteles i bok fyra i *Fysik* behandlar *plats*, *tomrum* och *tid* efter att i de föregående böckerna ha slagit fast att förändringar är verkliga. Vad gäller tomrum så argumenterar Aristoteles för att det inte finns, tomrum är inte något varande. Ett centralt argument är att om tomrum funnes skulle alla kroppar med nödvändighet vara i vila eftersom ett tomrum är isotropt och likformigt, och då skulle rörelse från en plats till en annan inte vara möjlig.

Aristoteles föregriper här Leibniz, som i sin kritik av Newtons absoluta rumsuppfattning bl.a. använde argumentet att om det funnes ett absolut rum som innehöll en enda kropp, så verkar det i förstone

meningsfullt att hävda att kroppen förflyttas från en plats till en annan i rummet. Men det finns inga skillnader mellan olika platser i rummet, så det finns ingen grund till att säga att kroppen flyttas från en plats till en annan. Ingenting har ändrats. Leibniz slutsats är att rumsliga relationer måste kunna återföras på relationer mellan kroppar och att rummet inte är någon substans. Det förefaller rätt sannolikt att Leibniz blivit inspirerad till detta argument av Aristoteles.

Den mest intressanta delen av bok fyra är, enligt min mening, diskussionen om tid och rörelse. Aristoteles drar slutsatsen: "Tiden är följaktligen inte en rörelse utan det sätt på vilket rörelsen har ett tal" (s. 202). Tiden själv är alltså inte någon förändring och sådana uttryck som 'tiden går' måste alltså ses som metaforer för att föremålen rör sig. Många moderna filosofer, inklusive undertecknad, instämmer. Vidare skriver Aristoteles att

Det är emellertid inte bara så att vi mäter rörelse i termer av tid utan vi mäter också tiden genom rörelse, beroende på att de ömsesidigt bestämmer varandra. Tiden bestämmer rörelsen genom att utgöra dess tal, och rörelsen bestämmer tiden. (s. 206)

Så sant: vi mäter tid med klockor och klockor är ting som rör sig. Einstein lär ha uttryckt denna insikt som 'Tid är det man mäter med klockor', såsom svar på en journalists fråga om vad tid är.

Fysiks centrala begrepp är förändring och Aristoteles skiljer på fyra slags förändringar: skapelse/förintelse av substanser, dvs. av individuella föremål; kvalitativa förändringar, t.ex. färgförändringar; kvantitativa förändringar, t.ex. längdökning hos träd; och slutligen kroppars förflyttningar mellan olika platser.

Orden 'förändring' och 'rörelse' är översättningar av de grekiska orden *metabole* och *kinesis*. Aristoteles använder till en början dessa ord som synonymer, men från ungefär mitten av boken gör han en skillnad: *kinesis* betecknar därefter rörelse, som är en underkategori till förändring. Från och med bok fem av *Fysiks* åtta böcker fokuserar Aristoteles på det som vi nu kallar mekanik, dvs. studiet av kroppars rörelser.

ARISTOTELES OM RÖRELSER

Aristoteles skiljer på två slags rörelse bland tingen på jorden, naturligt och tvungen, vilket är kopplat till hans kosmologi. I likhet med alla antika författare (utom Aristarchos) trodde Aristoteles att jorden låg stilla

i världens centrum. Vidare antog Aristoteles att alla kroppar på jorden har en inneboende tendens att förflytta sig till sin rätta plats i detta universum, närmare centrum ju tyngre tinget är; tunga föremål faller av sig själva neråt medan lätta föremål, såsom eld, rör sig uppåt. Detta är naturliga rörelser, vilka inte kräver någon förklaring i termer av påverkan från andra ting.

Tvungna rörelser kräver något som påverkar kroppen, vilket måste vara en annan kropp, enligt Aristoteles. Han inför inte ordet 'kraft', men han har helt klart uppfattningen att om en kropp utför tvungen rörelse så är det något annat som tvingar den, dvs. en annan kropp som i sin tur rör sig och knuffar på den eller drar i den.

I himlen gäller andra regler: himlakropparna rör sig i evighet i cirklar runt jorden utan något synlig påverkan från något annat. Aristoteles drar slutsatsen att det måste finnas något som kontinuerligt håller igång maskineriet, 'den förste röraren'. Ty allting som rör sig rörs av något, antingen av sig självt eller av något annat. Och om det rörs av något annat så får vi en oändlig kedja av rörare, vilket är omöjligt. Alltså måste det finnas en första rörare, vilken är evig och orörlig. Man kan lätt förstå att senare tiders katolska teologer tolkade den förste röraren som Gud, men inga sådana teologiska reflektioner återfinns i *Fysik*.

Det största problemet med Aristoteles teori om rörelser är att han inte kan förklara varför en kastad sten eller ivägskjuten pil fortsätter att röra sig ett tag utan att något föremål skjuter på. Den verkande orsaken, handen som kastar stenen, eller bågsträngen som trycker iväg pilen, upphör ju att verka så fort föremålet far i väg och då borde rörelsen upphöra, enligt Aristoteles teori. Detta är en uppenbar konflikt med vad vi alla kan se och Aristoteles fysik har bedömts hårt i vetenskapshistorien. Theodor Gompertz, t.ex. skriver så här:

Aristoteles fysikaliska doktriner utgör en besvikelse i vetenskapshistorien ... Renässansens vetenskapsmän var tvungna att frigöra sig från hans auktoritet innan de kunde beträda vägen mot framsteg och fruktbar forskning. (1955, s. 108, 111)

Detta är inte en helt rättvisande bedömning. Om man jämför Aristoteles med föregångarna så måste man säga att hans *Fysik* är ett framsteg i så måtto att han utgår från observationer, inte från abstrakta principer. Men två centrala idéer hos Aristoteles var ett stort hinder för vidare framsteg i fysiken. Det första är uppfattningen att riktningar, dvs. upp-ner, vänster-höger, är objektiva, ej relativa till betraktaren. Detta

har förstås att göra med den allmänt vedertagna kosmologin under antiken, att jorden är i vila i universums medelpunkt. I detta perspektiv är det närmast självklart att betrakta distinktionen mellan vila och rörelse som en objektiv skillnad, inte en skillnad i relation mellan betraktaren och det observerade föremålet, som vi nu gör.

GALILEI OM VILA OCH RÖRELSE

Steget att inse att vila och rörelse är relativa betraktaren togs av Galilei, 1900 år efter Aristoteles. Hans berömda exempel är att jämföra perspektiven hos en man som betraktar händelser på ett skepp som seglar förbi och hos en besättningsman på skeppet. Om ett föremål släpps från riggen så rör det sig i en parabelformad bana, sett från stranden, men sett från en betraktare på skeppet faller det rakt ner. Dvs., sett från en betraktare på skeppet är föremålet i horisontell vila under fallet, men sett från stranden rör det sig med samma horisontella fart som skeppet även när det är frikopplat från det. Horisontell rörelse kräver alltså inget som påverkar kroppen och man kan sluta sig till att likformig rörelse och vila är relativa betraktaren.

ARISTOTELES RESPEKTIVE NEWTONS MATERIEBEGREPP

Det andra stora hindret för utvecklingen av fysiken var att för Aristoteles är materia inte en kvantitet. Enligt Aristoteles har de primära substanserna, dvs. individuella föremål, två aspekter, *materia* och *form*. Det är nu högst rimligt att vidare tänka sig att varje primär substans innehåller en viss mängd materia, men så tänkte inte Aristoteles.

Primära substanser är, enligt Aristoteles, de saker som enbart kan förekomma som subjekt, aldrig som predikat. För en modern läsare är detta en sammanblandning mellan uttrycket 'primär substans' och det som uttrycket refererar till, men vi förstår lätt vad han menar. Man kan med ett visst våld på Aristoteles framställning säga att sådana uttryck som endast kan stå i subjektposition (såsom egennamn och bestämda beskrivningar) betecknar, eller refererar till, det som Aristoteles kallar 'primära substanser'. Vi skulle kanske kalla sådana ting 'individuella föremål'.¹ Dessa primära substanser har olika egenskaper, vilka

1. Aristoteles använder lingvistiska kriterier för att identifiera primära substanser, men hans logik och semantik är bristfällig. I modern semantik skiljer vi på generell och singular term med kriteriet att en singular term endast kan stå i subjektposition,

Aristoteles delar in i ett antal kategorier såsom kvantitet, kvalitet, tid, plats etc. Dessa kategorier kan prediceras om primära substanser. Men 'materia' kan ju vara predikat ('lera är mjuk materia'), alltså är materia ingen substans, vilket ju är följdriktigt: materia är en aspekt av primära substanser, inte en egenskap hos dem. Då kan materien inte tillskrivas en kvantitet, det är en konsekvens av begreppsbyggnaden. I Aristoteles teori kan man inte ställa frågan hur mycket materia det finns i ett föremål, det är ett kategorimisstag.

Varför är då detta ett stort hinder för utvecklingen av fysiken? Jo, skälet är att vi behöver just begreppet *kvantiteten materia*, av Newton döpt till 'massa', när vi skall beskriva vad som händer när två kroppar påverkar varandra.

Omkring 1660, dvs. 27 år före publiceringen av Newtons huvudverk *Principia* (1687) utförde John Wallis, Christopher Wren och Christian Huygens, var för sig och oberoende av varandra, mätningar av kolliderande kulors hastigheter före och efter kollisionen. De fann en strikt proportionalitet mellan de kolliderande kulornas hastighetsändringar Δv :

$$\Delta v_1 / \Delta v_2 = \text{konstant} \quad (1)$$

varav följer att

$$k_1 \Delta v_1 = -k_2 \Delta v_2 \text{ (hastighetsändringarna är motsatt riktade)} \quad (2)$$

Dessa två konstanter betecknar konstanta egenskaper hos kropparna; vad kan de vara? Det krävs blott ett ögonblicks eftertanke för att inse att en konstant egenskap hos alla kroppar är deras massa, dvs. *mängden materia*. Ordet *massa* introduceras i första meningen i *Principia* såsom förkortning för *mängden materia*.

Ekvation (2) ovan, som vi nu kallar lagen om rörelsemängdens konstan (med konstanterna identifierade som kropparnas massor), är den ena komponenten i den empiriska basen för klassisk mekanik. (Den andra är gravitationslagen.) Framställningen i *Principia* återspeglar dock inte den historiska utvecklingen av den klassiska mekaniken.

Newton börjar *Principia* med sina tre rörelselagar, vilka han kallar *axiom*, förmodligen för att efterlikna Euklides framställning av geometrin i *Elementa*. Dessa rörelselagar är:

vilket verkar vara vad Aristoteles åsyftar. (En singular term kan dock vara en del av ett predikat.) Men i vardagligt språk är 'grekernas här' en singular term och subjekt i satsen 'Grekernas här slog Persernas här'. Men skulle Aristoteles säga att grekernas här är en primär substans?

- N1: Varje kropp förblir i sitt tillstånd av vila eller likformig och rätlinjig rörelse om den ej tvingas av påverkande krafter att förändra detta tillstånd.
- N2: Ändringen i rörelsekvantiteten är proportionell mot den tryckande kraften och sker längs den räta linje i vilken denna kraft verkar.
- N3: Motverkan är alltid motsatt och lika stor som verkan: eller två kroppars ömsesidiga verkningar på varandra är alltid lika stora och riktade åt motsatt håll.

Rörelsekvantitet (som vi nu kallar *rörelsemängd*, symboliseras med p nedan) är produkten av en kropps massa och hastighet och denna definition finns i början av *Principia*. Men man frågar sig vad Newton menar med *kraft* och *verkan*, de måste ju få kvantitativa definitioner för att kunna användas i teorin. Genom att se hur han använder dessa lagar i sitt vidare resonemang inser man att *verkan* är ändring av rörelsekvantiteten, $\Delta p = m\Delta v$, dvs. massa gånger hastighetsändringen, och *kraft* är derivatan av rörelsekvantiteten dvs. dp/dt . Newtons tredje lag N3 är alltså helt enkelt en omskrivning av lagen om rörelsemängdens konstans och N2 är definitionen av *kraft*. (N1 är ett specialfall av N2.) Den vanliga uppfattningen att N2 är en empirisk lag är felaktig.

Den empiriska grunden för klassisk mekanik är således lagen om rörelsemängdens konstans, som är en generalisering av de experiment Wallis, Wren och Huygens utförde. För att kunna formulera denna fundamentala lag behöver vi begreppet *kvantiteten materia*, dvs. *massa*; det går inte att formulera lagen om man inte inför detta begrepp. Således måste man ge upp Aristoteles begreppsapparat, där begreppet *materia* inte kan kvantifieras, för att komma fram till den klassiska mekanikens lagar. (Man behöver likaledes ett kvantitativt materiebegrepp, *tung massa*, i gravitationslagen.) Hela Aristoteles begreppsapparat bestående av *substans*, *materia*, *form*, *kategorier* är oanvändbar i fysiken som en experimentell, kvantitativ vetenskap.

SAMMANFATTNING

Ovanstående två drag i Aristoteles teori: tesen att vila-rörelse är en objektiv distinktion och tanken att materia inte är en kvantitet, utgör skäl för att, i likhet med Gomperz, hävda att Aristoteles teori var ett stort hinder för fysikens utveckling. Men man skall å andra sidan inte glömma bort att Aristoteles på det hela taget är en empirist i motsats till många

föregångare. Han tar för givet att den observerbara världen är verklig, att förändringar är verkliga, och han är den förste som försöker ge systematiska förklaringar av förändringar. Denna grundläggande vetenskapliga attityd är det stora framsteget i relation till tidigare filosofer, enligt undertecknads mening. Förvisso fanns det naturfilosofer före Aristoteles, men hans *Fysik* är det första systematiska försöket att ge en generell teori om förändring och rörelse som varken bygger på ingripanden av övernaturliga väsen, eller på rent aprioriska argument. Förklaringar till rörelse och förändring står att finna i naturen själv. Denna grundläggande övertygelse skiljer vetenskapen både från metafysisk spekulaton och från mystiska eller religiösa läror.

Aristoteles misstog sig när han trodde att likformig rörelse kräver något som orsakar rörelsen. Likaså var det ett misstag att inte behandla materia som en kvantitet. Men det är nyttigt att se varför han tog fel och att förstå hur det gick till när man övervann dessa misstag.

LITTERATUR

- Aristoteles. (ca 350 f.Kr.) 2017. *Fysik*, översättning och inledning av Charlotta Weigelt. Stockholm: Thales.
- Gompertz, Theodor. (1912) 1955. *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, Book 6, *Aristotle and His Successors*. New York: Humanities Press.
- Newton, Isaac (1687) 1986. *Naturvetenskapens matematiska principer*, översättning av *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* av C. V. L. Charlier, 2. uppl. Malmö: Liber läromedel.

RECENSION

Identitetsillusionen: Lögnerna som binder oss samman

Kwame Anthony Appiah. Översättning Ulrika Jannert Kallenberg
Fri tanke förlag, 2019. 217 s. ISBN 978-91-88589-37-8

Identitet är en nyckelterm för den tid vi lever i. Nyvaknade nationalisterna, regionala separatister, kulturella minoriteter, religiösa grupper – alla gör de anspråk på rättigheter med hänvisning till sin identitet. Mot denna bakgrund är det en angelägen uppgift för filosofer att granska identitetsbegreppet och hur det används. Detta görs i en ny bok av den ghanansk-brittiske filosofen Kwame Anthony Appiah. Titeln på hans bok – *Identitetsillusionen: Lögnerna som binder oss samman* – speglar Appiahs kluvenhet inför identitet som fenomen och begrepp. Å ena sidan, menar han, är så gott som allt som vi tror om våra gruppidentiteter felaktigt eller åtminstone mer tvetydigt än vad vi vanligen vill medge. Å andra sidan kan vi inte klara oss utan sådana identiteter – de utgör helt enkelt en central komponent i våra sociala liv som gör det möjligt för oss att relatera till andra människor.

Appiah säger sig hålla med existentalisterna om att existensen föregår essensen, det vill säga, att först finns vi som människor och sedan skapar vi oss ett innehåll som vi låter definiera vilken sorts människor vi är. Vad eller vem vi är bestäms inte oberoende av vad vi vill vara och vad vi gör oss till. Men det innebär inte att det är upp till oss att helt på egen hand skapa våra identiteter. Identitetsprojekt är sociala till sin natur. Dels i den enkla meningen att för den ensamma människan på den öde ön finns inget behov av att utveckla en identitet: det behovet uppkommer i mötet med andra människor som vi måste relatera oss till i termer av meningsfulla likheter och skillnader (samma språk, olika religion, samma nation, olika etnicitet, och så vidare). Dels därför att våra identiteter fordrar bekräftelse från en omgivning. Andra måste erkänna oss som de vi vill vara.

Appiah ser inte identitetsprojekt som problematiska i sig. Problematiska blir de däremot när de blir rigida. När varje medlem i en grupp ses som representant för ett homogent kollektiv och när gruppidentiteten

fixeras till bokstavstro och obrottslig lojalitet, så blir identiteten till ett fångelse och bidrar till att förminska människan i stället för att befria och utveckla henne.

Appiah pekar på hur fundamentalistiska islamister och militanta islamhatare kan göra gemensam sak genom att förvänta sig av varje muslim att hon ska stå för en maximalt intolerant och inskränkt tolkning av islam. Religion, skriver Appiah, kan inte reduceras till tro och heliga texter, utan måste också inkludera praktiker – vad människor gör med sin tro, vilket också inkluderar de olika tolkningar de gör av texterna. Detta är förstuds riktigt, men frågan är vad Appiah egentligen uppnår med detta argument, mer än att visa att *både* negativa och positiva generaliseringar om religiösa identiteter tenderar att vara missvisande. Om *allt* som görs i en religions namn hör till dess innehåll, så måste också dess mest extrema tillämpningar höra dit. Islam måste då också inkludera (men inte reduceras till) vad Islamiska Statens mord- och våldtäktsbrigader gör i dess namn. Samma sak gäller för politiska ideologier: kommunismen måste inkludera (men inte reduceras till) de massmord som Stalin, Mao och Pol Pot beordrade i dess namn.

Appiah vill också punktera föreställningen om nationella identiteter som något ursprungligt eller självklart givet. Detta är inget nytt – historiker som Eric Hobsbawm och sociologer som Ernest Gellner pekade under 1980-talet på nationen som just en konstruktion av relativt sent datum. Nationer är ofta skapade uppifrån, av nationalistiskt sinnade politiker som redan kontrollerar en stat, som till exempel i fallet med Italien efter 1861. (Den italienske politikern Massimo d’Azeglio, som Appiah inte citerar, skrev efter enandet: ”Italien är skapat. Nu återstår att skapa italienarna.”)

Appiah pekar på att det gemensamma ursprung som ofta ingår i nationella identitetsföreställningar inte sällan är mytiskt. Men han vill inte göra sig av med nationella identiteter som sådana. Demokratiska samhällen regeras inte med våld utan förutsätter att medlemmarna känner samhörighet och solidaritet med varandra. En sådan känsla skapas med hjälp av berättelser om vad nationen har gemensamt i form av ursprung och historiska händelser som format den. Appiah vill redigera dessa berättelser så att de kan fungera för samtida nationer, där många medlemmar har en annan bakgrund än den gamla majoriteten.

Här skulle man gärna sett att Appiah resonerat mer om hur en nationalstat idag skulle gå till väga för att skapa en ny gemensam historia. Varför skulle nationalister, som redan har bestämt sig för vilken his-

toria som är den rätta, gå med på att omskola sig till en ny berättelse? Hur låter sig ett projekt om en *gemensam* berättelse förena med samtida multikulturella ambitioner att låta kulturella minoriteter behålla och utveckla sina egna värdesystem? Hur bestämmer man vad som ska ingå och vad som ska utelämnas i en sådan ny berättelse? (Som den franske civilisationshistorikern Ernest Renan påpekade, så handlar nationella identiteter inte bara om att minnas, utan också om att glömma vissa händelser i det förflutna.) Appiahs revisionistiska identitetsprojekt för nationer förefaller paradoxalt nog förutsätta nationsmedlemmar som är ganska likgiltiga inför vilken historia som är deras och som beredvilligt låter sig inskolas i nya paradigm.

Appiah kritiserar också identiteter baserade på rastillhörighet, klass och kultur för att snarare vara ett uttryck för dominerande gruppers ambition att rättfärdiga sin egen position än objektivt giltiga kategoriseringar. Slavägande och viljan att försvara slavägande skapar rasism, snarare än tvärtom. Nu diskuterar Appiah bara européer och den transatlantiska slavhandeln. Det hade varit intressant att veta om motsvarande rasistiska föreställningar utvecklades hos araberna, som ju var lika involverade i förslavandet av svarta som européerna. (Det vi vet om konflikten mellan arabiserade sudaneser och svarta i Darfurprovinserna i Sudan tyder på att något sådant skulle kunna vara fallet.)

När det gäller kultur, gör Appiah det numera rätt traditionella påpekandet att talet om en avgränsad och homogen "västerländsk kultur" är missvisande. Europeisk filosofi, litteratur, konst, musik och mat har förmedlats och inspirerats av andra civilisationer, skiljelinjen mellan religiös tolerans och intolerans sammanfaller inte med en skiljelinje mellan Väst och Öst, och så vidare. Allt detta är, eller borde vara, välbekant, men frågan är vad som följer av det. Att det inte finns en *enhetlig* eller *unik* västerländsk kultur är inte samma sak som att det *inte alls finns* en västerländsk kultur som i olika avseenden skiljer sig från andra kulturer. Att det finns lövträd i granskogen och barrträd i bokskogen gör det ju inte meningslöst att tala om granskoget och bokskogen.

Ur ett filosofiskt perspektiv hade det varit önskvärt om Appiah mer ingående hade problematiserat identitetsbegreppet. I filosofiska sammanhang tolkas identitet ofta som en logisk likhetsrelation – om A är identiskt med B, så ska allt som är sant om A vara sant om B och vice versa. Men detta är inte vad som avses när vi säger att en person *är* kristen, svensk, kvinna, av medelklass, och så vidare. Här handlar det i stället om individens (faktiska eller förmodade) *identifikation* med en

viss grupp eller kategori. Detta är också vad Appiah verkar mena med identitet. Men givet vad han själv säger om den subjektiva dimensionen av identitet, så hade det antagligen varit bättre om vi alla hade talat om just identifikation i stället för om identitet. Det hade också stämt väl överens med vad Appiah ofta påpekar, nämligen att vi är vad vi och andra *gör* av oss (det vill säga, vad vi identifierar oss med och vad andra identifierar oss med – vilket inte alltid är samma sak).

En annan filosofisk reflektion som fattas i Appiahs bok gäller det normativa inslaget i det han kallar "identiteter". Han påpekar att gruppmedlemskap är "normativt signifikanta", i så måtto att de knyter samman föreställningar om vem man är med föreställningar om vad man bör göra. Detta förefaller strida mot den så kallade Humes lag, som utsluter att man från ett "är" sluter sig till ett "bör". Appiah kommenterar emellertid alls inte detta, och det är synd, eftersom agenter som gör normativa identifikationer nog inte är sämre på logik än andra. I stället kan det handla om att deras identifikation gäller något som utmanar skiljelinjen mellan det deskriptiva och det normativa. Att se sig själv som en medlem i den *italienska nationen* är till exempel något annat än att bara se sig som en *italienare*: det inkluderar att man identifierar sig med vissa politiska rättigheter och skyldigheter och inte bara med en geografisk eller etnisk tillhörighet. Sådana "tjocka identifikationer" (jämför så kallade tjocka begrepp) utgörs av beskrivning och värdering i förening och därför föreligger ingen skarp skiljelinje mellan "är" och "bör" av det slag som Humes lag förutsätter.

När det gäller översättningen till svenska av Appiahs bok finns ett par egendomligheter som sticker läsaren i ögonen. En sådan egendomlighet är att engelskans *concept* återkommande återges som *koncept* och inte som *begrepp*. En annan sak är att de bibelställen som citeras genomgående verkar ha traderats till svenska utifrån 1917 års bibelöversättning, i en språkdräkt som var antikverad redan när den utgavs. Varför översättaren här inte använt sig av Bibel 2000 är ett mysterium.

NOTISER

NY REDAKTION

Lars Bergströms oerhörda filosofiska gärning består bland mycket annat i att han varit denna tidskrifts redaktör sedan starten 1980. Med fyra nummer per år rör det sig om 160 nummer totalt. Bergströms insats kommer givetvis att uppmärksammas i tidskriften – håll utkik i kommande nummer. Den nya redaktionen, som avser att ta hand om de närmaste 160 numren, utgörs av Jens Johansson (redaktör och ansvarig utgivare), Olle Risberg (redaktör) och Karin Enflo (redaktionsassistent).

PERSONLIG IDENTITET

På Filosofiska institutionen i Stockholm finns ett särskilt rum för pensionerade medarbetare, så kallade emeriti. Där brukar jag ibland titta in. Där finns en s.k. scanner eller kopianator, som kan registrera mänskliga kroppar, molekyl för molekyl, just så som Derek Parfit beskriver i sin kända bok *Reasons and Persons*.

Men inte nog med det! I vart och ett av alla de andra rummen på institutionen finns en avancerad 3D-skrivare som kan skriva ut människor som registrerats av scannern i emeriti-rummet.

En vacker dag registrerades jag sålunda av scannern och skickades digitalt vidare till 3D-skrivare i alla angränsande rum, där jag sedan skrevs ut.

Den ursprungliga tanken med scannern var nog att skicka iväg emeriti till Mars, enligt Parfits förebild. Det vore kanske lockande, men lyckligtvis slapp jag det. Jag blev kvar på institutionen, om än i ett fyrtiotal exemplar.

Nej, så är det förstås inte. Mina kopior i den andra rummen är inte jag. De har visserligen mycket gemensamt med mig, men de ser och gör inte detsamma som jag. Och de sitter i andra rum.

Man kan förstås säga att jag och alla mina kopior ingår i en sorts stor-jag, ungefär på samma sätt som alla mina tidigare och senare jag är kortvariga delar av hela mig. I själva verket består ju varje tidssegment av mig (utom de allra minsta) av flera mindre segment. Jag-idag består t.ex. av jag-i-morse, jag-mitt-på-dagen, jag-på-kvällen, osv.

Men mina kopior är inte identiska med mig. Till skillnad från mig fanns de ju inte alls innan de skrevs ut på en 3D-skrivare. De är däremot psykologiskt kontinuerliga med mig, och enligt Parfit är det därmed inte så viktigt för mig om jag skulle dö, när jag väl har blivit scannad. Ty det skulle finnas personer kvar som är psykologiskt kontinuerliga med mig.

Detta faktum gör emellertid inget större intryck på mig. Ty om jag dör skulle jag själv inte längre kunna se mig omkring i världen. Att fyrtio kopior med mina minnen och avsikter gör det är ingen tröst, ty själv har jag inga framtida upplevelser. Att kopiorna lever ett tag till är bra på ungefär samma sätt som att det kan vara trevligt att ha barn som lever vidare efter en själv. Men det är inte, som Parfit anser, "about as good" som att själv leva vidare. Det ersätter inte förlusten av ens eget liv.

Att mina minnen lever vidare hos andra är ungefär lika bra som att jag skulle efterlämna utförliga dagboksanteckningar. Det finns folk som tycker dagböcker är viktiga, men jag betvivlar att de anser att en efterlämnad dagbok är "about as good" som att inte dö.

LARS BERGSTRÖM

OM ATT FÖRUTSÄTTA DET SOM SKA VISAS

Betrakta följande argument:

P1. Det är alltid oproblematiskt att förutsätta det som ska visas.

C. Alltså: det är alltid oproblematiskt att förutsätta det som ska visas.

Argumentet verkar vara problematiskt då det förutsätter det som ska visas. Men är denna invändning övertygande? Förutsätter inte invändningen också det som ska visas – nämligen att det alltid är problematiskt (och således inte alltid oproblematiskt) att förutsätta det som ska visas?

Att förutsätta det som ska visas är visserligen oproblematiskt om argumentets slutsats, C, är sann. En potentiell anhängare av C kan därför inte på ett koherent sätt avvisa invändningen för att den förutsätter det som ska visas. Men detta faktum verkar vara en klen tröst för anhängare av tesen att det alltid är problematiskt att förutsätta det som ska visas. Eftersom de är förbundna till att C är falsk kan de inte gärna försvara legitimiteten i sin invändning med hänvisning till uppfattningen att C är sann.

Är det kanske så att det ibland, men inte alltid, är problematiskt att förutsätta det som ska visas? Detta förslag väcker dock en ny fråga: när, mer exakt, är det problematiskt att göra detta? En naturlig tanke är att argumentet ovan förutsätter det som ska visas på ett problematiskt sätt, medan invändningen mot argumentet ovan bara förutsätter det som ska visas på ett oproblematiskt sätt. Men tänk om det snarare är tvärtom?

SOCKER

I Sarah Bakewells läsvärda bok *Existentialisterna: En historia om frihet, varat och aprikoscocktails* (Bonniers 2017) skildras bland annat hur Jean-Paul Sartre och Simone de Beauvoir bryter med den tidigare gode vännen Arthur Koestler av politiska skäl. Koestler berättar för Stephen Spender att han

hade stött på Sartre och Beauvoir efter ett långt uppehåll och föreslagit att de skulle äta lunch. De reagerade med en pinsam tystnad, och sedan sa Beauvoir (enligt Spenders version i andra hand): "Koestler, du vet att vi är oense. Det verkar inte längre finnas någon mening med att träffas." Hon korsade sina underarmar i ett stort X och sa: "Vi är *croisés comme ça* [så här på tvärs] om allt."

Denna gång var det Koestler som protesterade: "Ja, men vi kan säkert ändå vara vänner."

Hon svarade med fenomenologi. "Som filosof måste du inse att när vi ser en *morceaux de sucre* [sockerbit] ser var och en av oss helt olika objekt. Våra sockerbitar är nu så olika att det inte längre är meningsfullt att träffas."

RÄTTELSE

I FT 2019:3 har Fritz-Anton Fritzsons artikel "Dualism med avseende på 'bra' och 'bra för': Ett försvar" felaktigt försetts med fyra inledande rader, som i själva verket tillhör en uppsats av en annan lundafilosof. Redaktionen beklagar misstaget.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Anders Bartonek är universitetslektor i filosofi vid Södertörns högskola, Per Bauhn är professor i praktisk filosofi vid Linnéuniversitetet, Lars-Göran Johansson är professor emeritus i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet, Olof Pettersson är forskare i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet och Paul Conrad Samuelsson studerar filosofi vid Stockholms universitet.

INSTRUKTIONER TILL SKRIBENTER

Filosofisk tidskrift har som syfte att bidra till en allsidig och fruktbar diskussion av filosofiska problem, samt att på ett lättfattligt sätt informera om aktuell filosofisk forskning. Den vänder sig inte enbart till fackfilosofer, utan vill framför allt nå en bredare läsekrets av filosofiskt intresserade personer.

Tidskriften står öppen för olika filosofiska inriktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar på omkring 10–15 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

MANUSKRIPT TILL FILOSOFISK TIDSKRIFT:

- skickas med e-post till jens.johansson@filosofi.uu.se
- skall utformas i överensstämmelse med den typografi som är normal i tidskriften, utan onödig formatering
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, och citat från andra språk bör översättas till svenska (ej nödvändigt i fotnoter)
- särskild litteraturförteckning upprättas vid behov i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej
- införda bidrag honoreras inte
- i stället för särtryck erhåller författaren, gratis, 10 exemplar – för recensioner 5 exemplar – av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört