

första på nordiskt språkområde); bara till japanska finns fem översättningar; en ny engelsk översättning är under utarbetande. Hans samlade verk håller på att utges och kommer att omfatta 80 à 90 volymer. En lista över alla arbeten som Heideggers tänkande skulle i dag uppta omkring 3000 titlar.

Rolf Lindborg

Filosofi och idéhistoria

Inte på länge har jag satt så många frågetecken i en marginal som när jag läste Jaakko Hintikkas uppsats "Gaps in the Great Chain of Being: An Exercise in the Methodology of the History of Ideas", som inleder det av Simo Knuuttila redigerade arbetet *Reforging the Great Chain of Being. Studies of the History of Modal Theories* (Synthese Historical Library, Vol 20, D Reidel Publishing Company, Dordrecht, Boston & London 1981). Hintikka medverkar med ytterligare tre uppsatser, "Aristotle on the Realization of Possibilities in Time", "Leibniz on Plenitude, Relations, and the 'Reign of Law'" och "Kant on 'The Great Chain of Being'", den sista i samarbete med Heikki Kannisto. Vidare medverkar Michael David Rohr med "Empty forms in Plato", R M Dancy med "Aristotle and the Priority of Actuality", Eileen F Serene med "Anselm's Modal Conceptions" och Simo Knuuttila med "Time and Modality in Scholasticism". Boken avslutas med person- och sakregister.

Å ena sidan har Hintikka otvivelaktigt rätt i att Arthur Lovejoys arbete *The Great Chain of Being* – som tycks fortsätta sitt för nära ett halvsekel sedan inledda segertåg genom den vetenskapliga världen – är ofullständigt på viktiga punkter och använder en del skenbart skarpa begrepp som vid närmare betraktande visar sig bli trubbigt diffusa; se min uppsats i "Filosofisk tidskrift" 1981:3. Å andra sidan har jag svårt att se vad Hintikkas positiva bidrag till Lovejoykritiken består i.

1. Att tolka texter

Hintikka inleder sin uppsats med att återge två i filosofins historia välkända citat, som han ställer mot varandra. Det ena är från Thomas ab Aquino, det andra är från Descartes. Thomascitatet och en av Leibniz framförd kritik mot Descartesstället, även den citerad av Hintikka, skall belysa, heter det, "historiens ironi". Thomascitatet är hämtat från tredje Gudsbeviset ("tertia via") i *Summa theologiae*. Det går ut på att världen, som är en samling av kontingenta ting, såsom sin orsak måste ha något icke kontingent, dvs något nödvändigt. I korthet lyder beviset på följande sätt.

Det förekommer att ting uppkommer och går under. Alltså har tingen i världen möjlighet att existera, och att icke existera. Sådana ting kan omöjligen finnas alltid: möjligheten till icke-existens är nämligen densamma som att de ibland inte finns. Men om detta är sant så skulle det inte existera någonting alls nu: enligt definitionen på "möjlighet att inte finnas" måste det ju, enligt Thomas' sätt att tänka, någon gång ha varit så, att ingenting fanns. Och ur intet kan intet uppkomma, ting kan inte börja uppkomma på nytt ifall det inte fanns någonting varur de kunde uppkomma. Om allting hade blott möjlig existens (om allting vore "kontingent") så skulle det alltså inte finnas någonting alls nu – vilket, som Thomas observerar, "är uppenbart falskt". Alltså måste det finnas något som inte bara har möjlig, utan nödvändig existens. Gud finns (*Summa theologiae* I a 3).

Det andra citatet, det från Descartes, är hämtat från det avsnitt av *Principia* (1644) där filosofen redogör för vilka antaganden han gör beträffande fixstjärnornas ursprungliga storlek och lägen i sin hypotetiska förklaring av världsalltets uppkomst: det skulle inte göra något, säger Descartes där, om dessa antaganden vore falska,

ty enligt naturens lagar antar materien successivt alla former som den kan anta. Om vi därför betraktade dessa former en efter en skulle vi slutligen någon gång komma fram till vår nuvarande världs form, varför vi inte behöver vara rädda för att ett falskt antagande här kommer att göra att vi misstar oss (*Principia philosophiae* III:47).

Denna sangviniska tro på vår förmåga att från godtyckliga antaganden nå riktiga resultat har gjort Leibniz uppbragt: enligt honom har ju Gud alltid valt den bästa av de möjliga materiekombinationerna, inte alla. Descartes' ståndpunkt vore mycket farlig, menar Leibniz. Ty om det är så att materien successivt antar alla former, som den kan anta, då följer, att det inte kan finnas någonting så orimligt, så absurt, så motsatt allt vi

kallar rätt och rättfärdigt, att det inte har inträffat eller inte en dag kommer att inträffa.

Leibniz tycks alltså här vända sig emot en mycket vanlig definition på modaliteten "möjligt" enligt vilken det möjliga är detsamma som det som har inträffat någon gång eller som kommer att inträffa någon gång. Hintikkas poäng är nu, visar det sig, påvisandet av en historiens ironi, som ligger i att den helige Thomas på 1200-talet som bevis för Guds existens har antagit en princip som enligt Leibniz på 1600-talet leder till ateism:

Den uppenbaraste aspekten på den ironi som föreligger här är, att just det antagande, som tjänade som en hörnsten i ett av den helige Thomas' viktigaste Gudsbevis, av Leibniz med för honom högst ovanlig häftighet stämplades som 'den första lögnen och en grund för ateismens filosofi' (s 2).

I själva verket förhåller det sig inte så som Hintikka säger. När Leibniz vänder sig emot Descartes' tanke att alla fysiskt möjliga materiekombinationer någon gång kommer att förverkligas, den ena efter den andra, så gör han ju det därför att tanken implicerar att Gud tillåter vilka absurda och omoraliska skeenden som helst. Leibniz kommenterar inte åsikten att den nämnda läran om innebörden av "möjligt" kräver att det måste finnas en första "nödvändig" substans, ur vilken (de blott möjliga) tingen i världen uppkommit – dvs han kommenterar inte Thomas' åsikt. Utan vad Leibniz menar är att denna första substans eller detta nödvändiga väsen inte skulle vara en *god* Gud ifall Descartes har rätt, eller att det vi kallar "gott" är gott bara ur mänsklig synpunkt, dvs någonting relativt. (Här kan tillfogas att den av Leibniz använda termen "ateism" i 1600-talets filosofiska språk inte brukar ha den starka betydelsen av motsatsen till teism: vanligtvis betyder den "gudlöshet" i bemärkelsen bristande fromhet, eller immoralitet, eller dylikt.) Thomas' argument, att om allting är blott möjligt ingenting skulle existera nu, träffas på intet sätt av Leibniz' invändning mot den från Descartes anförda satsen att alla materiekombinationer, som är fysiskt möjliga, kommer att finnas någon gång i universums historia. Citaten från Thomas och från Descartes och Leibniz har anförts på ett poänglöst sätt av Hintikka.

Hintikkas centrala argument mot Lovejoy bygger möjligen på en missuppfattning av inledningen till *The Great Chain of Being*, men det är en begriplig missuppfattning: Lovejoy är notoriskt oklar nämligen, när han beskriver de sk *unit ideas* som enligt hans mening är de byggstenar varav inte bara filosofiska system utan allehanda ismer och riktningar på olika områden i historien ytterst består. Vad Lovejoy i inledningen till sitt arbete efterlyser är

en klarare insikt om att de flesta filosofiska system är originella och särpräglade snarare till sina mönster än till sina komponenter. Den som läser hela den långa följd av argument och åsikter, som fyller de filosofihistoriska handböckerna, känner sig förmodligen förvirrad av mångfalden och de, som det förefaller, stora skillnader som finns mellan de ting som framställs. Trots att ordnandet och samlandet förenklas med hjälp av konventionella – och ofta mycket missvisande – klassificeringar av filosoferna i skolor eller 'ismer', så förefaller materialet ändå ytterst mångskiftande och komplicerat; varje epok tycks utveckla nya former av argument och slutsatser, även i de fall det rör sig om samma gamla problem. Men sanningen är den, att antalet verkligt skilda filosofiska idéer eller dialektiska motiv är avgjort begränsat – på samma sätt som antalet verkligt skilda skämt sägs vara det, även om de primära idéerna tvivelsutan är avsevärt många fler än de primära skämten. Att ett filosofiskt system förefaller nytt beror i många fall enbart på att de gamla element varav det är uppbyggt har ordnats och tillämpats på ett nytt sätt (*The Great Chain of Being*, inledningen: "The Study of the History of ideas").

Hela argumentet avslöjar naturligtvis skönandens ytliga syn på vad ett "filosofiskt system" är, men det hör inte hit just nu. De exempel på *unit ideas*, för att hålla oss till saken, som Lovejoy ger i inledningen tyder på att det är ett sprött begrepp han använder och att idéhistorikern på sin färd genom tänkandets historia skall använda känsligare verktyg än den vanliga logikens begrepp när han analyserar de filosofiska system som han möter på vägen. En huvudpoäng hos Lovejoy är att dessa så att säga tankesystemens elementarpartiklar, som kombinerade med varandra bildar *tex* olika filosofiska system, vanligtvis inte sammanfaller med de grundläggande begrepp som respektive filosof själv uttrycker sitt system med: "Gud" eller "substanser" eller vad det nu kan vara. Det gäller att försöka avlyssna vad som inte uttalas i texten som man undersöker, att finna vilka outtalade eller ofullständigt uttalade antaganden som finns där, eller spåren av mer eller mindre medvetna intellektuella vanor, verksamma i en generations eller en miljöes tänkande, som kan ha styrt filosofen (dvs något liknande det som någon – är det Åke Petzäll? – har döpt till "utomteoretiska dominanter"). För att förstå företrädarna för den franska upplysningen på 1700-talet är det *tex* nyttigt att göra klart för sig, att ett grundantagande som de vanligtvis tar för givet som så självklart, att det inte behöver uttalas, är detta: "Det finns enkla lösningar på alla problem!" Medan däremot företrädarna för den "romantische Verwirrung", som drabbade filosofin senare, var offer för föreställningen att allting som är värt att syssla med i grunden är ohyggligt komplicerat.

Andra former av *unit ideas* är olika slag av "dialektiska motiv" så som *tex* det "nominalistiska" motivet: under vissa epoker verkar det som om

många människor nästan instinktivt reducerar betydelsen hos alla allmänbegrepp till en uppräknig av de konkreta och påtagliga enskilda ting som sammanfattas under begreppen, en benägenhet att se individer, inte att se system eller organismer. Ett motsatt "dialektiskt motiv" är vanan att anta, att så snart man finner ett komplex av ett eller annat slag, så kan ingen del av detta komplex begripas, eller ens vara vad den är, utan sitt sammanhang med andra delar av samma system – detta återigen antagligen något som karakteriserar romantiskt tänkande mer än klassiskt upplysningstänkande. Ytterligare andra *unit ideas* skall vara mottaglighet för olika slag av "metafysiskt patos", t ex patoset för det obegripliga, som ställt mången filosof på god fot med sina läsare: den angenäma känslan av bävan och exaltation som infinner sig när man mediterar över tankar av ett till synes omätligt djup – djupet i dem bevisas övertygande av det faktum, att man inte ser någon botten i dem. En annan form av metafysiskt patos är "evighetspatoset", och ytterligare andra det "monistiska" eller det "panteistiska" patoset:

Att det skall skänka så många människor en särskild tillfredsställelse att säga 'Allt är ett' är egentligen ganska förbryllande.

Att jag nu så utförligt uppehållit mig vid inledningen till *The Great Chain of Being*, där dessa vaga exempel ges på *unit ideas*, beror på att Jaakko Hintikka använder termen i en annan bemärkelse när han kritiserar Lovejoy; dessutom är de materier Lovejoy rör sig med ibland för spröda för att kunna fångas av Hintikkas okänsliga begreppsanalytiska verktyg. Som de flesta läsare kanske vet så avser boktiteln "The Great Chain of Being" den i västerländskt tänkande mycket vanliga föreställningen, att världsalltet bildar ett sammanhängande helt på det viset, att alla ting och varelser som äger möjlighet (fysisk möjlighet, ibland logisk möjlighet) att existera också *måste* finnas eller komma att finnas. Ursprunget till föreställningen finner man i Platons *Timaios*, i vars skapelsemyt Gud ser till att alla ting, som kan finnas, också förverkligas: det vore "snålt" av Gud att inte skapa en tänkbar mellanform mellan två arter av ting (och det vore enligt många senare platoniker "snålt" av Gud att inte skapa farsoter och hungersnöd, när Han *kan* göra det!). Även långt senare, i sammanhang där just denna föreställning om en "god" Gud som det samma som en absolut generös Gud kanske var glömd, levde idén vidare i många former, t ex bland företrädarna för renässansens vetenskapliga revolution, som hävdade att Gud måste ha skapat ett universum utan några gränser, bland 1700-talets "optimister" som var glada över att Gud skapat jordbävningar, och bland biologer som under tidernas lopp ivrigt sökt den förmodat nödvändiga mellanformen mellan växter och

djur – i naturvetenskap, filosofi, teologi, konst och på andra områden finner Lovejoy i sin geniala översikt, som sträcker sig in på 1800-talet, spåren av den ursprungligen platonska läran.

Men att den är genial betyder inte att den överallt är klar. Lovejoy beskriver nedslagen av idéen om världen som en kedja med hjälp av en rad principer, som legat till grund för tänkandet, av vilka en del finns explicit i texterna, såsom ”den tillräckliga grundens princip”, medan en del är underförstådda, och namngivna av Lovejoy: dit hör ”the principle of plenitude”. Denna princip ligger, menar Lovejoy, till grund för en i västerländskt tänkande vanlig föreställning:

inte endast tesen att universum är ett *plenum formarum* (en ’fullhet’ eller ’fullständighet av former’, eller något som är ’tätpackat av former’), där den möjliga variationsrikedomen hos *arterna* av levande ting är uttömmande exemplifierad, utan också varje annan följd av antagandet att ingen verklig möjlighet (’no genuine potentiality of being’) kan förbli inaktualiserad, att skapelsens omfattning och rikedom måste sammanfalla med vad som har möjlighet att existera och med en ’fullkomlig’ och outtömlig Källas makt (*The Great Chain of Being*, kap II).

En annan princip som ofta, men inte alltid, finns vid sidan av denna är ”kontinuitetsprincipen”, åberopad eller underförstådd av tex biologer som hävdar att skillnaderna mellan näraliggande arter är så små som de kan vara, eller att skillnaderna mellan individerna i naturen är så nyanserade och ”kontinuerliga” att det inte finns något sådant som arter, bara individer.

Menar nu Lovejoy, att dessa ”principer” är *unit ideas*, eller menar han något annat? Det är svårt att säga. Hintikka finner emellertid här ingen svårighet utan fastslår:

Vi skulle kunna uttrycka vad jag vill ha sagt så, att ’the principle of plenitude’ inte är *en* idé, utan en hopgyttring av flera inbördes besläktade idéer. Redan av det skälet (’for this reason alone’) så är inte principen en *unit idea* i Lovejoys mening, trots att han sätter den etiketten på den (s 6).

Att Lovejoy skulle ha satt etiketten *unit idea* på ”the principle of plenitude” är fel.

Vad Hintikka kritiserar Lovejoy för är att han inte skulle ha tagit hänsyn till att denna princip, ”fullhetsprincipen”, kan få olika konsekvenser beroende på vilka andra antaganden en tänkare gör, dvs beroende på i vilket sällskap principen uppträder. Om alla arter i naturen, som är möjliga, faktiskt realiserats, så är tex varje tanke på en artens utveckling omöjlig. Om alla potentiella slag av varelser förr eller senare *kommer* att realiserats så rör vi oss däremot med en utveck-

lingslära, "a doctrine of infinite evolution":

Dessa olika konsekvenser skiljs inte alltid tillräckligt skarpt från varandra av Lovejoy (s 4).

För den som är förtrogen med Lovejoys bok är denna kritik inte möjlig att begripa. En av de iögonenfallande teserna i *The great Chain of Being* är nämligen just den, att en idé eller ett motiv, som av en epoks tänkare antagits ha fått ett speciellt slag av konsekvenser, i en annan epok kan antas få helt andra, ibland motsatta konsekvenser:

Det är en av idéhistoriens lärrika ironier att en princip som införs av en generation för att tjäna en viss tendens eller en med den tendensen besläktad filosofisk stämning ofta visar sig innehålla, oanat, fröet till en motsatt tendens (*The Great Chain of Being*, kap X).

Det är denna "historiens ironi" – som han av obegriplig anledning menar att Lovejoy *inte* skulle ha insett! – som Hintikka velat illustrera med de inledande missvisande citaten från Thomas ab Aquino och Descartes och Leibniz.

Vad beträffar den punkt som Hintikka är ute för att kritisera, nämligen att Lovejoy inte skulle ha tagit vederbörlig hänsyn till att "the principle of plenitude" kan få olika konsekvenser beroende på kontexten, så är rätta förhållandet det, att Lovejoys arbete har blivit klassiskt bland annat just därför, att det klart visat vad Hintikka påstår att det inte tagit hänsyn till: hur tankar som i en epok lett till övertygelsen om naturens oföränderlighet i en annan epok tvärt om givit upphov till utvecklingsläror.

Under antiken och medeltiden ledde nämligen övertygelsen om principens giltighet till läran om en "konstant" natur, där inga nya slag av ting och varelser kan uppkomma eller några gamla försvinna. I ett nu för tiden ofta åberopat kapitel i boken, kap IX "The Temporalizing of the Chain of Being", beskriver Lovejoy hur tanken på alla möjligheters förverkligande från slutet av 1600-talet kunde leda till den rakt motsatta föreställningen, till utvecklingsläror – man såg ju att alla tänkbara former inte *finns*, de kanske därför *håller på* att framskapas av naturen!

När 'the principle of plenitude' tolkades antingen religiöst, som ett uttryck för tron på gudomlighetens godhet, eller filosofiskt, som en följd av den tillräckliga grundens princip [det finnes ingen 'tillräcklig grund' för Gud eller naturen att lämna mellanformer mellan existerande arter 'oskapade'], så var den, sådan den vanligen uppfattades, oförenlig med varje tro på framsteg (*The Great Chain of Being*, kap IX).

En av de första som med utgångspunkt i vissa geologiska och paleontolo-

giska fynd och i biologiska överväganden tvärt om började spekulera om en organisk utveckling var Leibniz, trots att detta kan synas svårt att förena med Leibniz' uppfattning om kontinuitets- och "fullhets"-principerna:

Det är möjligt att många arter som i sig har någonting av katten, såsom lejonet, tigern, lodjuret, kan ha varit av samma ras och nu kan betraktas som underarter av den ursprungliga katten (Leibniz, *Protogaea*, 1693; Lovejoy kap IX).

Det är inte bara så att Lovejoy gör den sensationella upptäckten att en princip som hos skolastikerna ansågs få som konsekvens en absolut stabil natur nu i stället, med början hos bl a Leibniz, ger som konsekvens läran om en natur i färd med att växa till och förändras, att utvecklas. Det är också så att denna upptäckt nu är accepterad; Lovejoys term "the temporalizing of the chain of being" har börjat bli ett i vetenskapshistorisk litteratur vedertaget begrepp. Det är mot detta arbete som Hintikka riktar kritiken att det inte tillräckligt noga skiljer mellan olika konsekvenser av "fullhetsprincipen".

Som "filosof" vill Hintikka, som han säger (s 16), stå till tjänst med begreppsanalys åt de bröder som arbetar i den idéhistoriska vingården.

Rent parodisk blir hans kritik på ett ställe. Han reflekterar där över orsaken till att specifika idéer sådana som den om det slutliga realiserandet av alla möjligheter, dvs "fullhetsprincipen" eller idén om universum som en kedja, är värda att bli föremål för våra studier, och han säger:

Vi har sett att orsaken inte är den som Lovejoy antog. Det är inte så att sådana tankar ('conceptions') är *unit ideas* i betydelsen byggstenar varmed vi kan liksom återskapa begrepps- och tankehistorien (s 13).

Det är, som sagt, inte så att Lovejoy uttryckligen räknar de principer han finner eller läser in i sitt material till de *unit ideas* som han talar om i inledningen till boken. Dessa tankevanor, dessa dispositioner att tänka i bestämda banor eller dra bestämda slags slutsatser, är något mycket vagare och mera svårdefinierbart än de i de filosofiska systemen uttalade idéerna. Fast här måste upprepas att Hintikkas misstag – om det är ett misstag – är begripligt, ty Lovejoy uttrycker sig ibland som om även "the principle of plenitude" skulle kunna vara en *unit idea*, en mer eller mindre medveten underförstådd förutsättning som får filosofer och diktare att av mångfalden av ting i naturen dra slutsatsen att naturens alstringskraft är oändlig och att naturens upphovsman är oändligt givmild och därför "tvungen" att skapa alla ting som *kan* finnas. Om detta är Lovejoys avsikt så får han skylla sig själv om han blir missförstådd, men Hintikka borde å andra sidan inte då ställa den nämnda principen i

paritet med tankelagar och logiska principer, utan han borde ha betraktat den som en "utomteoretisk dominant", ifall han menar att den är en *unit idea*.

Kritiken mot Lovejoy går emellertid – och det är här parodin börjar – ut på att orsaken till att idéer är verkande krafter (eller "brännpunkter") i historien är något "djupare och subtilare" än att de är *unit ideas* (varmed Hintikka alltså tvärt emot vad Lovejoy säger tycks mena ungefär begrepp i logisk bemärkelse). De flesta allmänna antaganden som styr en tänkare är sällan explicit formulerade av honom, säger Hintikka, precis som om detta inte är just Lovejoys käpphäst: "Man måste sluta sig till dem," får vi lära oss av Hintikka,

av deras indirekta verkningar, av deras med andra idéer sammanflätade undermeningar ('implications'). Dessa konsekvenser måste naturligtvis göras explicita för att alls kunna fastställas. Och ju klarare och skarpare förbindelsen mellan dessa explicita konsekvenser och deras dolda premisser är, desto bättre avspeglar de sina innehavares tysta förutsättningar (s 13).

Men nu är det ju på det viset att skall man kritisera någon idéhistoriker för att inte vilja ta hänsyn till de i de undersökta texterna icke uttalade grundläggande premisserna så är det sannerligen inte Arthur Lovejoy. Redan av de citat från inledningen till *The Great Chain of Being*, som jag givit här ovan, torde tillräckligt klart framgå, att Lovejoy är en av de allra främsta förespråkarna för den form av intellektuell spiritism som går ut på att man tvärs över sekler ägnar sig åt läsning av tankarna – till och med omedvetna tankar – hos författare till texter på nu sedan länge gulnat papper. Att undersöka de underliggande dolda premisserna, att ta hänsyn till de betydelseförändringar ett ord eller en fras eller en princip får beroende på i vilket sällskap ordet, frasen, principen uppträder, allt detta som Hintikka förespråkar *mot* Lovejoy, det är ju just vad Lovejoy pläderar *för* och blivit berömd för.

Det är möjligt, att Hintikka har rätt när han i sin tolkning av ett par ställen hos Aristoteles mot Lovejoy gör gällande, att stagiriten är anhängare av "the principle of plenitude" i någon speciell betydelse av denna princip; jag skall återkomma till den saken. Men när Jaakko Hintikka under utvecklande av sällsynt pompösa gester förklarar att han "som filosof" kan ge idéhistorikern vägledning, då blir föreställningen pinsam att skåda. Det är analysen av innebörden i och relationerna mellan både i texterna uttalade och underförstådda antaganden, "ideas that can accurately reflect different thinkers' outlook", som "filosofen" enligt Hintikka skall stå till tjänst med. Men Arthur Lovejoys arbete är ju en grandios genomförd undersökning av just den arten eller som åtminstone till sina intentioner kommer mycket nära vad Hintikka tycks

efterlysa. Har Hintikka inte läst den bok som han kritiserar? Till sist utbrister Hintikka:

It is in the sharpening of these conceptual mirrors and lenses that we philosophers can render a service also to our non-philosophical colleagues, in particular, to our brethren laboring in the vineyards of historical research. Metaphorically speaking, we ought to consider our task the same as the *métier* of the great philosopher whose tercentennial we shall be celebrating next year [1977]: the grinding of lenses (s 16).

Att skärpa begreppsliga speglar och linser?

2. Blir varje möjlighet nödvändigt verklighet?

Naturligtvis har Jaakko Hintikka rätt i att bättre logisk analys ofta skulle behövas av texter som idéhistoriker undersöker. Kunde filosofer i det nu aktuella sammanhanget åt oss idéhistoriker skärpa speglarna och linserna så att vi bättre förstod vad skillnaden egentligen är mellan modaliteterna ”möjligt” och ”nödvändigt” hos de många tänkare som allt sedan Timaios hävdade, att Gud är liksom nödd och tvungen att skapa allt som har ”möjlighet” att finnas, så vore det värdefullt, liksom om vi bleve underrättade om ifall tesen att det ”möjliga” är detsamma som det som antingen har inträffat eller kommer att inträffa har någon annan innebörd än den triviala djupsinnigheten ”Vad som existerar i det förgångna eller i framtiden är det som kan existera”. Vad avses, närmare bestämt, med att en ”länk” i universums kedja ”saknas” – vad menas med ”a gap in the chain of being” – om det inte funnes jordbävningar eller om det inte funnes mulor mellan åsnan och hästen? Skulle vi då märka att något saknades?

I en av uppsatserna (”Aristotle on the Realization of Possibilities in Time”) föreslår Hintikka (s 58 f) följande preciseringar av ”the principle of plenitude” som han ger lydelsen ”Alla möjligheter förverkligas vid någon tidpunkt”:

- 1) Ingen möjlighet (”unqualified possibility”) förblir inaktualiserad genom en oändlig tid.
- 2) Det som aldrig existerar, är omöjligt.
- 3) Det som alltid existerar, är nödvändigt (eller: Vad som är evigt är nödvändigt).
- 4) Ingenting som är evigt är kontingent.

Vad som intresserar Hintikka är alltså att fastställa, vilka tänkbara betydelser som kan läggas i termen "möjlig" etc. Vad som en gång intresserade Arthur Lovejoy var något annat: att med hjälp av vissa principer, t ex "the principle of plenitude", förklara och genom inlevelse beskriva hur vissa inflytelserika riktningar, sådana som aristotelismen, har upplevt och tolkat Gud och den levande och döda natur, det universum, som Han skapat eller håller i rörelse. Begreppsanalytikerns och historikerns sätt att närma sig materialet är så skilda att de talar förbi varandra. Det hindrar inte att det hade varit värdefullt om Lovejoy på samma sätt som Hintikka nu gör hade sökt ge klarare svar på den fråga jag ställde nyss: vad som egentligen menas med en felande länk eller ett håll i universum. Hintikka föreslår i ett särskilt avsnitt, som han kallar "Contra Lovejoy" (s 60), följande fyra alternativ:

- a) Några möjligheter kan *någon gång* underlåta att aktualiseras.
- b) Några möjligheter kan underlåta att *någonsin* aktualiseras.
- a)' Varje möjlighet kan *någon gång* låta bli att aktualiseras.
- b)' Varje möjlighet kan förbli inaktualiserad *för alltid*.

Detta är avsett att vara fyra tänkbara tolkningar av två satser hos Aristoteles, nämligen dessa: "Det är inte nödvändigt att det möjliga alltid blir verkligt" och "Det kan inträffa att det som har en möjlighet inte förverkligar den" (Aristoteles, *Metafysiken* III, 1003a 2, och XII, 1071b 13–14). Dessa bägge satser har Lovejoy använt som illustration till sin tes att Aristoteles' Gud, "Den Förste Orörlige Röraren", inte kan vara en sådan "världsgrund" som gör att "the principle of plenitude" gäller, dvs principen att inte en enda tänkbar möjlighet förblir inaktualiserad; Gud är enligt Aristoteles suverän att handla eller att icke handla. Hintikka hävdar emellertid mot Lovejoy – utan att dock förklara i vilket sammanhang Lovejoy har använt citaten från Aristoteles – att stagiriten i själva verket är beroende av "the principle of plenitude". Det kan därför naturligtvis vara av intresse att se, vad Aristoteles närmare bestämt påstår på de båda citerade ställena; varken Lovejoy eller Hintikka återger stort mer än just de två fraser som jag nyss nämnde ur *Metafysiken*.

Hintikka hävdar, att de två tolkningarna a) och a)' är förenliga med "the principle of plenitude" sådan som den nyss av honom preciserades; om någon av dessa två tolkningar är riktig, så skulle Lovejoys tes falla, medan den – förefaller det – skulle bekräftas ifall Aristotelesställen kan tolkas enligt b) eller b)'.

Det första Aristotelesstället står nu i följande sammanhang:

Nära förenat med dessa frågor [om existensen av de platonska 'formerna'] är problemet huruvida [de fyra] elementen existerar potentiellt eller på något annat sätt. Om de existerar på annat sätt, så finns det något som är mera primärt än dessa första principer [elden, luften, vattnet, jorden]. Ty möjligheten ('potentialiteten', *dýnamis*) går före den aktuella orsaken, och *det är inte nödvändigt att det möjliga alltid blir verkligt* (aktuellt). Om elementen å andra sidan existerar potentiellt, så följer att Intet kan höra till det Varande (Tredennicks översättning: 'if the elements exist potentially, it is possible for nothing to exist'). Ty möjlighet att finnas äger även det som inte finns: det icke varande kan nämligen bli till, men inget kan bli till som omöjligan kan existera (*Met* III 1003a).

Hintikka kommenterar (s 61), med rätta, detta ställe så, att det inte finns något solklart sätt att avgöra vad det egentligen betyder.

Det andra Aristotelesstället då? Det står i följande sammanhang, och det är antagligen ett av de genom tiderna oftast citerade av alla stycken hos Aristoteles (se härom min uppsats i "Filosofisk tidskrift" 1981:3, s 2):

Eftersom vi har sett att det finns tre substanser (*ousíai*, 'varanden') av vilka två är naturliga [nämligen å ena sidan himlakropparna, å andra sidan växterna, djuren och de fyra elementen] och en orörlig, så bör vi nu säga om den sist nämnda, att det med nödvändighet finns en evig orörlig substans. Substanserna är nämligen de första (de primära) existerande tingen, och om de alla vore förstörbara, så skulle allting vara förstörbart. Men det är omöjligt att rörelse vare sig uppkommer eller går under (förstöres), ty den har alltid funnits. Inte heller tiden: ty det kan inte finnas något sådant som förr och senare, om tiden inte finns. Och eftersom rörelsen alltså är oavbruten (kontinuerlig), så är tiden det, ty tiden är antingen själva rörelsen eller en egenskap hos den. Annan oavbruten (kontinuerlig) rörelse än [sådan rörelse som sker] i rummet (dvs *förflyttning*) finns inte, och av den rörelsen är ingen annan oavbruten och kontinuerlig än den cirkulära. Men även om det finns något som är rörande eller skapande (*kinetikón ē poietikón*) men inte är aktivt (*mē energoûn dé ti*), så finns inte rörelse, ty *det kan inträffa att det som har en möjlighet inte förverkligar (energeîn) den* (*Met* XII, 1071b).

Om det första Aristotelesstället, som Hintikka sade, inte var solklart så gäller, så vitt jag kan se, det motsatta om det andra, nu citerade: dess innebörd är klar. Det finns "tre substanser", säger Aristoteles, det är för det första himlakropparna som rör sig i cirkel kring oss, det är för det andra de jordiska tingen, och det är för det tredje något som självt är orörligt men som för evigt håller himlen i rörelse i cirkel kring oss: det är Gud. Och även om Gud är "rörande eller skapande", så är Han inte tvungen att alltid handla: "det kan inträffa att det som har en möjlighet

inte förverkligar den". – Till Aristoteles' påstående, att det bara är "rörelse i rummet" (förflyttning) som är "kontinuerlig" bör kanske den förklaringen lämnas här, att Aristoteles utom förflyttning i rummet räknade med ytterligare tre arter av rörelse, nämligen tillväxt och avytande, kvalitativ förändring (t ex färgändring) samt uppkomst och undergång (födelse och död). Att bara cirkelrörelsen är "oavbruten" betyder förstås, att rörelse i rät linje uppåt och nedåt – jordiska tings rörelse, i motsats till himlakropparnas rörelse – aldrig kan ske utan avbrott, nämligen vid vändpunkterna.

Och vad säger nu Hintikka om detta? Varför har inte Lovejoy rätt när han påstår, att Aristoteles här förnekar "the principle of plenitude" – Gud *kan* ju uppenbarligen enligt Aristoteles lämna en möjlighet oförverkligad! Det *står* ju så i Aristoteles' text!

Jo, Hintikka väljer bland de fyra ovan återgivna satserna som skall föreställa alternativa tolkningar av vad Aristoteles säger. Hintikka utmönstrar (s 61) först b) och b)', ty Aristoteles "påstår inte att en potentiell form *aldrig* kan vara en rörelseprincip. Alltså förnekar han i sitt argument inte 'the principle of plenitude' utan tillämpar den snarare i någon av de mjukare formuleringarna a) och a)'." Och av någon anledning, som jag inte behöver gå in på här, väljer Hintikka a)', och inte a), alltså: "Varje möjlighet kan *någon gång* låta bli att aktualiseras":

Men inte ens detta är nog för Aristoteles' syften. Även om det är sant om varje potentiellt väsen att det *kan* underlåta att existera vid någon tidpunkt, kan det ändå *råka* existera genom en evighet. Eller det kan rättare sagt existera så om det inte förutsätts att dess möjlighet att icke existera någon gång aktualiseras ('Or, rather, it may so exist unless it is assumed that its possibility of not existing is at some time actualized'). Det är nu uppenbart att Aristoteles måste göra denna förutsättning: ty annars skulle man kunna göra gällande att formerna äger en accidentell evighet och följaktligen när allt kommer omkring kan ge stöd för evig rörelse (...). Aristoteles ger med andra ord den princip han nämner följande starka innebörd:

a)' Varje blott möjlighet (eventualitet: 'contingency') kommer i själva verket vid någon tidpunkt att underlåta att aktualiseras.

Denna princip är ett fall av 'the principle of plenitude'; den säger, att den möjlighet som varje blott möjligt (potentiellt) väsen äger att icke existera inte kan förbli inaktualiserad i en oändlig tid. Därför kan vi vända saken till Lovejoes nackdel. I stället för att visa att Aristoteles förkastade 'the principle of plenitude' (...) visar det ställe vi har granskat att han i själva verket är beroende av den (s 61, 62).

Som jag framhöll för en stund sedan är det möjligt, att Hintikka har rätt när han påstår att Aristoteles tror på "the principle of plenitude" i någon

speciell betydelse. Men jag erkänner att jag inte begriper Hintikkas nu sist citerade slutsats. Vilken innebörd *har* den invändning som Hintikka riktar mot Lovejoy? Det står ju tydligt hos Aristoteles att Gud inte alltid gör vad Han kan, och då kan det väl inte vara alldeles galet att som Lovejoy hävda att "the principle of plenitude" inte gäller i aristotelismen? Möjligheter *lämnas* ju faktiskt oskapade – eller möjligheten lämnas åtminstone öppen att möjligheter *kan* lämnas oskapade?

Det ställe hos Lovejoy, som Hintikka vill få oss att tro att han har tillbakavisat, lyder på det här viset:

Aristoteles' Gud skapar inte någonting [detta i motsats till Platons i *Timaios* skildrade Gud som är oändligt generös]. Bortsett från några få återfall i de vanliga talesätten, håller Aristoteles konsekvent fast vid tanken på absolut autonomi (*self-sufficiency*) som gudomlighetens väsentliga attribut, och han inser att den utesluter det slag av beroende av andra ting som skulle följa av en inre nödvändighet att skapa dem [så som *Timaios*' Gud är tvungen att skapa]. Det är sant att denna Orörliga Fullkomlighet för Aristoteles är orsaken till all rörelse (. . .) och all aktivitet hos ofullkomliga varelser, men den är endast dess ändamålsorsak [*final cause*, alltså inte verkande orsak]. Den sällhet som Gud oföränderligt njuter i sin eviga självkontemplation är det goda varefter alla ting längtar och, på sina skilda sätt och enligt sina skilda förutsättningar, eftersträvar. Men den Orörlige Röraren är inte någon världsgrund; Hans natur och existens förklarar inte varför de andra tingen existerar, varför de är så och så många, varför sätten och graderna för deras avvikelse från den gudomliga fulländningen är så många och så olika. Han kan därför inte erbjuda en grund för 'the principle of plenitude'. Och denna princip avvisas i själva verket också uttryckligen av Aristoteles i *Metafysiken*: 'det är inte nödvändigt att det möjliga alltid blir verkligt'; och 'det kan inträffa att det som har en möjlighet inte förverkligar den' (*The Great Chain of Being*, kap II).

Vilken invändning riktar Hintikka mot detta ställe i det resonemang som jag ovan redogjort för? Jo, denna invändning: de två i slutet återgivna citaten från Aristoteles' *Metafysiken* har fyra möjliga tolkningar, av vilka Hintikka, som sagt, stannar för en femte: "a)" Varje blott möjlighet (eventualitet) kommer i själva verket vid någon tidpunkt att underlåta att existera" och denna sats är "ett fall av 'fullhetsprincipen'". Punkt och slut. Men den är väl motsatsen till ett fall av denna princip?

Varför har Hintikka icke med ett ord antytt, att den text som han "som filosof" vill lära idéhistoriker analysera handlar om Gud? Hur skall en läsare som inte (så som jag) lusläser Lovejoy och Aristoteles kunna ana, att det är om Den Förste Orörlige Röraren som problemet handlar, när Hintikka konsekvent undviker att nämna Hans namn? Har frågan om Guds skaparkraft och vilja att skapa inte någonting att göra med huvudproblemet, som gäller hur många ting som finns och som inte finns i

världen?

Till de övriga uppsatserna i *Reforging the Great Chain of Being* hoppas jag kunna återkomma i korthet vid något annat tillfälle.