

Staffan Carlshamre

***Filosofihistorien som fotnot till Platon
eller
Platons transcendentala estetik
eller
Sinnevärlden är inte verklig***

1. Inledning

Dialogen *Theaetetos* har ett rikt och mångskiftande innehåll. Den överflödar av föregripanden som illustrerar Whiteheads dictum att filosofihistorien bara utgör en samling fotnoter till Platon - till den grad att man ibland frestas att tycka att det är bokstavligen sant. Man kan tänka på "Sokrates dröm" alldeles i slutet på dialogen, som Wittgenstein i *Filosofiska undersökningar* citerar som en perfekt sammanfattning av den logiska atomismen. Eller på argumentet att det är självmotsägande att hävda en allomfattande relativism - fortfarande det vanligaste anti-relativistiska argumentet. Man kan tänka på diskussionen av Herakleitos, där Sokrates hävdar att en värld där *allt* förändrar sig inte vore möjlig att beskriva, som en tidig version av Husserls problem med konstituerandet av ideala entiteter i "medvetandeströmmen". Eller man kan fundera över relationerna mellan Platons argument för "själens" existens och funktion i kunskapsprocessen och, exempelvis, Kants teorier om "apperceptionens syntetiska enhet", och så vidare.

Men *Theaetetos* illustrerar också många av de drag som, på gott och ont, skiljer en platondialog från verk av andra filosofiska författare. I den här dialogen är det mest på gott - Sokrates dialektik kommer ovanligt nära den idealbild som den ofta annars missar så grovt. Här finns den berömda passagen om Sokrates "barmorskekonst", och parallellt med diskussionens huvudtråd - Vad är kunskap? - löper en undersökning av den filosofiska verksamheten själv: Vad är en filosof? Hur bör man tala om filosofi? Hur skiljer sig filosofen från sofisten? Och Sokrates håller hela tiden ett kritiskt öga på hur den egna diskussionen fortlöper, han kan t.ex. gå tillbaka och underkänna argument som han och *Theaetetos* tidigare enat sig om att acceptera.

Här finns också i rikt mått den typ av subtiliteter i uppbyggnaden som Platonfantaster uppskattar. Dåliga argument får stå oemotsagda, men läsaren förväntas genomskåda dem ändå; texten lämnar enkla problem olösta, men deras lösning tas senare för given för att överföras på andra och besvärligare gåtor. Här finns de Platonska liknelserna med deras säregna sätt att belysa ett problem. Och här finns, på den andra kanten, exempel på typiska Platonska fördomar som ibland får honom att kasta bort en intressant idé därför att den inte uppfyller något av de, ibland orimliga, krav som han ställer på en förklaring eller en begreppsanalyt.

Innan vi börjar på allvar är det kanske på sin plats med några ord om "metodologin" bakom det följande. Mycket texttolkning försigår enligt en slags "induktiv" metod: man hämtar uppslag från texten och framställer hypoteser som ligger ganska nära denna, och som kan beläggas med citat på så många punkter som möjligt. Det här är snarare exempel på en hypotetiskt-deduktiv tolkningsmetod. Uppslag dyker naturligtvis upp under läsningen av texten, men den formulerade hypotesen ligger ganska långt från vad som faktiskt står där. Bekräftelsen består i att om Platon hade de åsikter jag tillskriver honom så skulle det vara naturligt att säga de saker han faktiskt säger - även om många av dem isolerade kanske har mera näraliggande tolkningar.

Läran om filosofihistorien som notapparater till Platons dialoger har också en annan sida än den hittills berörda. Många filosofiska texter blir obegripliga om man hoppar över noterna, och i det följande kommer filosofer som J.S. Mill, C.S. Peirce och Karl Popper att åberopas som källor till teorier som jag vill "läsa in" hos Platon. Må läsaren själv bestämma hur mycket "anakronismer" hon tål, men till mitt försvar kan jag åberopa några synnerligen ortodoxa tolkningsteoretiska principer. Med den teori om sinnevärlden och dess förhållande till de "vanliga" platonska idéerna som skisseras i det följande slipper man dra en avgörande gräns mellan *Theaetetos* och de stora "metafysiska" dialogerna - dessutom gör den, enligt min mening de åsikter som förekommer exempelvis i *Staten* om sinnevärdens ontologiska och kunskapsteoretiska status rimligare än de ofta blir i andra tolkningar.

2. Bakgrund

Theaetetos tillhör, enligt en ganska samstämmig expertis, Platons "sena" dialoger, de som är skrivna under den "kritiska" perioden.¹ Dock hör den förmodligen inte till de allra sista, utan står tidsmässigt på gränsen mellan den mellersta, "metafysiska", perioden och den sena. Den inleder en trilogi, vars senare delar är *Sofisten* och *Statsmannen*.

Fiktionen är att dessa tre utspelar sig under tre på varandra följande dagar - *Theaetetos* slutar aporetiskt, och med en överenskommelse om att ses igen påföljande dag. Ändå är *Theaetetos* i väsentliga avseenden olik de båda senare dialogerna i trilogin. En sådan olikhet är att Sokrates leder samtalet i *Theaetetos*, liksom han gör i de flesta andra dialoger, medan han i *Sofisten* och *Statsmannen* reduceras till en bi-figur. Huvudrollen övertas i de båda senare dialogerna av "den eleatiska Främlingen". En annan skillnad är att tudelningsteorin om definitioner inte förekommer i *Theaetetos* medan den dominerar uppläggnings av *Sofisten* och *Statsmannen*.

Innehållsligt finns det i vissa avseenden starka förbindelser mellan *Theaetetos* och *Sofisten*. Tillsammans utgör de en uppgörelse med de båda försokratiska filosofer som Platon oftast kontrasterar sina egna åsikter mot: Herakleitos och Parmenides. Herakleitos räknas av Platon som den lättare nöten att knäcka, och han klaras av i *Theaetetos*, medan Parmenides, "vördnadsbjudande och fruktansvärd", får anstå till *Sofisten*. För att besegra Parmenides måste Platon i *Sofisten* återuppta och lösa ett problem som han redan ägnat ingående behandling i *Theaetetos*, och som han där tvingats ge upp inför: problemet om hur det kan finnas falska omdömen.

Jag skall bara behandla en liten del av *Theaetetos*, men något måste också sägas om dialogens uppläggning i stort.

Det ögonskenliga målet för dialogen är att svara på frågan "Vad är kunskap?". Sokrates är ute efter en väsensdefinition av "kunskap". Precis vad detta innebär skall jag inte bry mig om här. Det räcker att komma ihåg att när någon föreslår påståenden av typen "kunskap är X" som svar på frågan om vad kunskap är så uppfattar Sokrates detta som en identitetsutsaga snarare än som en predikation - ungefär "kunskap är detsamma som X".

Theaetetos ger i dialogen fyra förslag till svar på frågan vad kunskap är, varav tre blir föremål för ingående undersökning från Sokrates sida.² De tre huvudförslagen är i tur och ordning:

- (1) Kunskap är varseblivning (*aisthesis*).
- (2) Kunskap är sant omdöme (*doxa*).
- (3) Kunskap är sant omdöme med *logos*.

Det avsnitt av dialogen som jag skall intressera mig för är (en del av) diskussionen av det första förslaget - det återfinns, med vissa utvecklingar,

mellan 151d och 179d i Stefanus paginering.

Påståendet (1) kan naturligtvis tolkas och preciseras på många olika sätt, och Platon behandlar, implicit, flera olika preciseringar av det. Den tolkning som kommer att spela huvudrollen i det följande är

(4) En person *A* vet att *p* om och endast om *A* varseblir att *p*.

En källa till olika tolkningar är det grekiska ord som här översatts med "varseblivning", nämligen *aisthesis*. Det kunde lika gärna översatts med "förmimelse", eller t.o.m "sinnesförmimelse" - engelska översättare har på motsvarande sätt tvekat mellan "perception" och "sensation". Senare perceptionsfilosofer har ju ofta försökt göra en distinktion mellan förmimelse och varseblivning, ofta med tanken att fullständiga varseblivningar innehåller moment av förmimelse, men att de dessutom involverar mera intellektuella "tolkande" eller "objektifierande" moment. Någon explicit sådan distinktion finns inte i *Theaetetos*, och *aisthesis* bör rimligtvis uppfattas som omarkerat i denna dimension. Däremot är det rimligt att säga att Platon i slutet av sin diskussion av varseblivning är på väg mot att göra distinktionen, när han hävdar att sinnena inte kan varsebli någonting utan hjälp av själen.

Ordet "kunskap" ställer också till problem - framförallt vad gäller vilken typ av entitet som kan vara objekt för kunskap. Ibland verkar Platon vara intresserad av vad det är att *veta att* något är fallet - kunskapsobjektet är en *proposition* (eller någonting av ungefär samma storlek och komplexitet). Men andra gånger är objektet för kunskap ett *föremål* - ungefär det som vi på svenska litet skruvat kan uttrycka med att man *känner* ett föremål. Också här är olika preciseringar på sin plats i olika partier av dialogen, men i den del jag i första hand skall syssla med duger (4) bra.

3. Protagoras

Diskussionen av (1) upptar c:a 50 sidor i en modern upplaga, men Sokrates argumentation är i ganska liten utsträckning riktad direkt mot tesen att kunskap är varseblivning. Stort utrymme ägnas i stället åt två andra teser som enligt Sokrates är nära förbundna med (1). Det gäller Protagoras åsikt att

Människan är alla tings mått

och Herakleitos idé att

Alla ting förändras, som strömmar.

Platon låter t o m Sokrates hävda att alla de tre teorierna - Theaetetos, Protagoras och Herakleitos - är identiska. För den normale läsaren kommer detta förmodligen som en överraskning, men skall (1) drabbas av de argument som Sokrates riktar mot Protagoras och Herakleitos tesar så måste de senare åtminstone impliceras av att kunskap är varseblivning.

Protagoras teori introduceras i dialogen omedelbart efter det att Theaetetos föreslagit att kunskap är varseblivning, på följande halsbrytande sätt:

SOKRATES. Där tycks du om vetande ha givit en förklaring som sannerligen ej är dålig - nej, just samma, som Protagoras själv har uttalat. Han har uttryckt samma tanke, ehuru på ett något annat sätt. "Människan", säger han, "är alltings mått: måttet för det varande, att det är, och för det icke varande, att det icke är". (152a)

Några rader senare lägger Sokrates ut Protagoras teori på det här viset:

Han menar väl antagligen så, att varje sak för mig är sådan, som den synes för mig, och för dig sådan som den synes för dig. "Människan" - det är ju just du och jag! (152a)

När Platon diskuterar andra filosofers teorier så ger han dem oftast en så extrem och generell tolkning som möjligt. I linje med detta uppfattar han Protagoras teori som en extrem och generell individrelativism, som ungefär kan formuleras som konjunktionen av följande två påståenden:

- (5) Varje åsikt som någon har kan göra anspråk på subjektiv giltighet den är sann för den som har den.
- (6) Ingen åsikt kan göra anspråk på mer än subjektiv giltighet.

Låt oss kalla den antydda åsikten för Protagoras generella relativism. Hur hänger den ihop med åsikten att kunskap är varseblivning? Av den citerade passagen kan man få intrycket att de båda åsikterna bara förbinds med en ordlek: Theaetetos hävar att man *vet* precis det som man *ser*, medan Protagoras menar att så fort någonting *synes* en vara på ett visst sätt så vet man att det också *är* på detta vis. (För enkelhets skull kommer jag ofta i det följande att använda synen som representant för all varseblivning.)

Men det finns också en mera substantiell förbindelse mellan de båda

teorierna. Protagoras associeras i dialogen inte bara med den generella relativismen utan också med en specifik teori om varseblivningar och varseblivningsobjekt, som implicerar att (5) och (6) gäller för s.a.s. perceptuella åsikter om varseblivbara objekt. Som vi skall se accepterar Sokrates, med vissa förbehåll, denna "speciella relativism" - relativismen är sann för sinnevärlden. Kombinerar man den speciella relativismen med tesen att det inte finns någon *annan* form av kunskap än perceptuell kunskap så blir resultatet en generell relativism.

4. Varseblivning är kunskap

Theaetetos definitionsförslag implicerar ju inte bara att all kunskap är varseblivning, utan också att all varseblivning är kunskap. Från det senare påståendet kan vi resonera oss fram till Protagoras varseblivningsteori.

Den egenskap hos begreppet kunskap som gör det intressant för filosofer är att det tillåter slutledningar som den från

(7) A vet att huset är vitt

till

(8) Huset är vitt

Kunskapsakter tycks s a s ha en förmåga att sätta oss i förbindelse med verkligheten själv - "att fatta väsendet och sanningen" - som t.ex. trosakter saknar.

Vill man ge alla varseblivningar status av kunskap så måste man naturligtvis tillåta att man sluter sig till (8) även från

(9) A ser att huset är vitt.

Detta tycks väl i och för sig oproblematiskt och i överensstämmelse med normalt språkbruk - i en huvudanvändning är varseblivningsverben ("se", "höra", "känna" etc.) *achievement verbs* i Ryles mening. Men det gäller inte för alla användningar av dem. Om någon som har en viss typ av hallucinationer kan det vara rimligt att säga att han ser spöken, utan att därför tillåta slutsatsen att det finns spöken. Sokrates tolkar Theaetetos som att det är denna senare användning av varseblivningsverben han har i tankarna när han föreslår sin definition, d v s han gör ingen skillnad på (9) och

(10) A tycker sig se att huset är vitt.³

Man kan säga att Platon betraktar varseblivningsverben som klassificerande mentala akter uteslutande med avseende på deras inre och för ägaren inspekterbara egenskaper. Även om denna användning av dem är betydligt mindre vanlig än den Ryleska så är det varken onaturligt eller ovanligt att uppfatta den som den filosofiskt mera intressanta. Den som vill att kunskap skall bygga på varseblivningar ser helst att man kan konstatera om någonting *är* en varseblivning utan oberoende kunskap om det föregivna varseblivningsobjektet.

Tolkar man "ser" på det antydda sättet är det naturligtvis *prima facie* fullt möjligt att det är sant om personen A att

(11) A ser att huset är vitt

samtidigt som det gäller om B att

(12) B ser att huset inte är vitt.

Tillämpar vi sedan den logiska operation som erkännandet av varseblivningars kunskapsanspråk binder oss att godkänna så får vi konsekvensen att

(13) Huset är vitt och huset är inte vitt.

Hur skall man reagera på den här situationen? Platon introducerar oss till Protagoras utväg genom att presentera ett annat, strukturellt men enklare, problem.

Tänker man på mygg och getingar och andra vanliga svenska insekter så är det naturligt att tycka om en humla att den är stor. Jämför man däremot med harar och elefanter står det lika klart att humlan är liten. Ännu ett fall av motsägande attribut hos ett och samma föremål. Vi verkar ju kunna dra slutsatsen att

(14) Humlan är stor och humlan är inte stor.

Det här problemet är ju barnsligt enkelt. A la Russell konstaterar vi bara att den grammatiska formen hos "humlan är stor" inte överensstämmer med den logiska formen. Vi har inte att göra med en *egen-skap* hos humlan utan med en *relation* som riktigare kunde uttryckas "humlan är stor i förhållande till X", eller något i den stilen.⁴

Tillämpar vi samma resonemang på omdömen som tillskriver föremål varseblivbara egenskaper så får vi resultatet att "huset är vitt" inte

heller är en subjekt-predikatutsaga utan ett relationspåstående. Mera explicit bör det heta att

(15) Huset är vitt-för-X

där X är ett varseblivningssubjekt. Egenskapen att vara vitt är en relationsegenskap som aldrig tillkommer ett föremål "i-sig" utan bara "för-någon".

Hur förhåller sig denna åsikt om perciperbara egenskapers relationskaraktär till den kunskapsteoretiska relativism som jag tidigare tillskrev Protagoras? Distinktionen kan tyckas vara en pipa snus men jag tror ändå att det är vettigt att hålla isär dem. Den åsikt jag exemplifierat med vithetsexemplet är inte en *kunskapsteoretisk* åsikt utan en *ontologisk* - jag kommer att kalla den *relationism* istället för relativism. Den ontologiska teorin fungerar som en grund för den kunskapsteoretiska relativismen - eller snarare som en förklaring till varför relativismen förefaller plausibel så länge de relevanta egenskapernas relationskaraktär inte genomskådats. Djupare sett inbjuder relationismen inte till relativism utan till kunskapsteoretisk absolutism med privilegierade subjekt. Precis som grälet om huruvida humlan "egentligen" är stor eller liten förefaller korkat när vi förstått storlekens "logik", så implicerar relationismen att det aldrig är så att *en* sak är sann för den ene och falsk för den andre: de vet helt enkelt olika saker.

5. Herakleitos

Antag för ögonblicket att vi lyckats knyta samman homo mensura satsen med åsikten att kunskap är varseblivning, och låt oss ägna lite uppmärksamhet åt Herakleitos "allt flyter". Hur hänger den ihop med de hittills behandlade teserna?

Inte heller Herakleitos är entydigt förknippad med en enda teori i *Theatetos*. Normalt tänker man på Herakleitos som i första hand upptagen av förändring över tiden, och det är olika varianter av åsikten att allt ständigt förändras som Platon för det mesta har i tankarna när han alluderar på den dunkle från Efesos.

Men Herakleitos är inte bara förändringens filosof. Enligt Aristoteles hade han redan under antiken rykte om sig att ha tvivlat på motsägelselagen - att ha hävdat att "ett och detsamma både är och inte är"⁵. Temat om tiden och motsägelselagen har ju en lång historia från Herakleitos till McTaggart, men här nöjer jag mig med att konstatera att när Platon talar om Herakleitos tänker han inte alltid på förändring, utan ofta på någonting i stil med

(16) Ingenting är på ett sätt snarare än på det motsatta. Det stora är också litet, det varma är också kallt, vägen upp är vägen ner.

Förhoppningsvis är det inte så svårt att se förbindelsen mellan den åsikten och Protagoras relationism. I *Theaetetos* låter Platon Sokrates formulera följande teori som han tillskriver både Protagoras och Herakleitos.

Det finns ej något i och för sig, och du kan ej med rätta ge något en viss egenskap. Om du kallar det stort, skall det visa sig också vara litet, om du kallar det tungt, skall det visa sig vara lätt, och på samma sätt med allting. Det finns ej en enda sak som är något eller har en viss egenskap. (152d)

Går det att knyta relationsteorin till förändringsproblematiken? Rent verbalt för Sokrates samman dem genom att uttrycka Protagoras åsikt som att han menar att ingenting "är" någonting i sig självt, utan bara "blir till" för något annat.

En mer substantiell förbindelse mellan förändringsteorin och varseblivningsrelationismen kan man kanske läsa in i det svar som Protagoras (via Sokrates) ger på en invändning som Sokrates tar upp. Den handlar om minnet som kunskapskälla.

Kan en person, som en gång har vetat något och som ännu har kvar minnet därav, vara utan kunskap om just detta, som han minns, i det ögonblick han minns det? Jag är omständlig, som du ser; men jag vill blott fråga, om man kan vara utan kunskap om det, som man har lärt sig och sedan kommer ihåg. (163d)

Den antydda invändningen mot tesen att all kunskap är varseblivning kan naturligtvis bemötas på flera sätt. Man kan förneka att minnet ger kunskap - men den möjligheten intresserar varken Sokrates eller Protagoras. Eller man kan, som Sokrates och Theaetetos först gör, godta att minnet ger kunskap och på den grunden förkasta att all kunskap är varseblivning. Detta förkastande ger dock omedelbart Sokrates anledning att kritisera deras eget ovederhäftiga och ofilosofiska sätt att argumentera. Hade Protagoras själv varit närvarande skulle han ha haft mycket att anföra till sitt försvar, och Sokrates träder vältaligt i hans ställe.

Försvaret går ut på att minnen själva är ett slags varseblivningar. Men detta öppnar dörren för en ny version av den paradox som ledde till relationsteorin för perceptioner. Vad händer när minnet inte stämmer överens med den "ursprungliga" perception det bygger på? Den frågan

ställs inte i texten - däremot besvaras den.

Tror du t.ex., att någon skall gå in på, att minnet av vad man har känt men ej längre känner innebär en likadan känsla som den man hade, när man kände. Långt därifrån! /.../ skall han /.../ kunna gå in på, att en person som förändras, är den samme som han var före förändringen? Eller skall han då gå in på, att en människa är en och inte i stället flera, ja, oändligt många allt efter som förändringen sker - om man nu skall nödgas att taga sig till vara för varandras ordryteri. (166d)

Ett varseblivningsomdöme är, ex hypotesi, en relationsutsaga med två led: objektet och det normalt underförstådda subjektet. Genom varseblivningen blir de båda relationsleden bara kända i sin relation till varandra. Objektet är bara "det så och så varseblivna", och subjektet är bara "den så och så varseblivande". Speciellt blir genom perceptionen ingenting känt som etablerar identitet mellan objekt och subjekt för två olika varseblivningar: varje perception konstituerar sitt eget objekt och subjekt. Är minnen varseblivningar så är det vilseledande att säga att någon bevarar ett minne av samma ting han en gång såg, liksom det, strängt taget, är fel att säga att det var han som såg det som den gången sågs.

Så får vi, via relationsteorin, all förändring man kan önska sig: varken det varseblivna eller den varseblivande har i varseblivningarnas värld någon stadigvarande existens, utan blir ständigt till och förgås med och för varandra.

Och det kommer på ett ut, att med Homeros, Herakleitos och hela deras släkte säga, att allt rör sig som en ström, eller att med den store vismannen Protagoras säga, att människan är måttet för allt, eller med Theaetetos, att under dessa förhållanden kunskap är varseblivning. (160; översättningen justerad)

6. Sinnevärlden är inte verklig

Platon menar inte som Parmenides att det vi upplever med våra sinnen inte alls existerar - att det är ett icke-vara. Däremot insisterar han i allmänhet på att sinnevärlden inte är *helt och hållet* verklig; den svävar mellan vara och icke-vara. För den uppfattningen anför han många olika slags skäl; jag skall bara uppehålla mig vid dem som kan sammanfattas med hjälp av (begränsningen till sinnevärlden av) formulering (16) ovan: ingenting i sinnevärlden är på ett sätt snarare än på det motsatta.

Även denna typ av formulering kan betyda ganska olika saker för Platon. Jag skall ta upp fyra olika preciseringar - de två första dock mest för fullständighetens skull.

En precisering utgår från tanken att det att ha en viss beskaffenhet är samma sak som att ha del i en idé. Enligt Platon gäller ju att

(17) Sinnetinget är bara en *ofullkomlig* avbild av sin idé. En konkret cirkel är visserligen en cirkel i så måtto som den har del av cirkelns idé, men den är samtidigt en icke-cirkel eftersom den inte helt och hållet realiserar idén - den är ingen perfekt cirkel.

Den här tankegången är viktig för Platon men den kommer inte att spela någon roll i det följande. De tre övriga varianter av (16) som jag har i tankarna är vid det här laget gamla bekanta, och skulle samtliga av Platon kunna lanseras som versioner av Herakleitos teori. Den första rör förändring, och kommer inte heller att få någon större uppmärksamhet i fortsättningen.

(18) Eftersom ett sinneting inte i något avseende är oföränderligt så gäller det för varje egenskap E som det har vid en tidpunkt att det vid någon annan tidpunkt har icke-E.

En tredje variant av Platons klagomål på sinnevärlden - dvs av hans skäl att hävda att sinnetingen både *är* och *icke är* - figurerade i "härledningen" av Protagoras teori från tesen att kunskap är varseblivning.

(19) Ett tings egenskaper är olika för olika iakttagare, och för samma iakttagare vid olika tidpunkter; det som för den ene förefaller vackert förefaller den andra fult o.s.v.

Detta anförs ofta av Platon som om det i sig själv skulle vara ett skäl att fränkänna sinnetingen realitet (T.ex. i *Staten* bok V.). För att bli plausibelt bör det naturligtvis backas upp med någon princip som berättigar det avgörande steget från "förefaller" till "är". Tesen att kunskap är varseblivning tjänar till att berättiga detta steg, och därmed assimileras (19) med

(20) De egenskaper ett sinneting har tillkommer det inte i sig självt utan bara i förhållande till någonting annat.

Själva påpekandet att somliga egenskaper, t.ex. egenskapen att vara stor, är relationsegenskaper är ju föga märkvärdigt. Den metafysiska kraften i (20) härrör ur möjligheten att *alla* ett sinnetings egenskaper kan vara relationsegenskaper. Kan något verkligt *bara* bestå av "blosse Verhållnisse"?⁶

Hela den filosofiska tradition som varit villig att tala om grader av verklighet har ansett att ju *självständigare* ett ting är desto *verkligare* är det. För denna tradition är relationer⁷ så tydliga exempel man kan tänka sig på osjälvständiga realiteter, och vid är framme vid ett par karaktäristiska platonska teser:

(21) Sinnevärlden äger inte självständig realitet utan är för sin existens beroende av någon verklighet utanför sinnevärlden.

(22) Kunskap om denna "verkligare" verklighet är bara möjlig om man har tillgång till någon annan kunskapskälla än varseblivningen.

7. Några fotnoter

Jag skall straxt återknyta till debattens gång i *Theaetetos*, men först en utveckling om några av de sätt på vilka en filosof kan reagera på den uppkomna situationen.

En på sitt sätt enkel utväg är Kants. Han accepterar helt enkelt att sinnevärlden är överklig - i den antydda meningen, skyndar jag mig att tillägga. Sinnevärlden består av bara av relationer och detta bevisar dess ontologiska beroende av tinget-i-sig, som dock är oåtkomligt för kunskap. Kants verkliga problem är att finna ett sätt att kombinera relationismen med möjligheten till objektiv kunskap om sinnevärlden - vilket paradoxalt nog är detsamma som att förklara hur vi kan ha *fel* om sinnevärlden. Också här kan han hämta några ledtrådar i *Theaetetos*, och vi återkommer till det.

Kant är ju en arvtagare till 1600-talsrationalismen, och andra rationalister har i stor utsträckning tänkt som han. De har bara varit trosvisare beträffande förnuftets möjligheter. Protagoras resonemang visar, för Spinoza, att sinnena inte ger oss kunskap varken om vår omgivning eller oss själva "i-sig" - förnuftet däremot tillåter oss att se runt varseblivningens slöja. (En speciell variant blir det cartesianska cogitot. Absolut kunskap kan uppnås först när kunskapens subjekt och objekt sammanfaller, och formeln "X är Y för Z" kollapsar i "X är Y för sig själv".)

I motsats till rationalisten godtar empiristen att kunskap är varseblivning - det är ju den åsikten som definierar honom som empirist. Den empiristiska traditionen förhåller sig följaktligen på ett annat sätt till Protagoras. Av alla moderna filosofer är det Hume som mest påminner om Protagoras själv, fast med en karaktäristisk turnering. Godtar man att sinnevärlden är den enda verkligheten, men har svårt att svälja tanken på relationer utan relata, så får man göra perceptionerna själva till

substanser (d v s självständigt existerande entiteter). Därmed går Hume också med på att perceptionen inte lämnar utrymme för misstag. I sina svarta stunder accepterar Hume en kombination av dogmatism och skepticism som förefaller mycket naturlig för en lärjunge till Protagoras: beträffande mina egna perceptioner är jag ofelbar, beträffande allting annat är varje åsikt fullständigt ogrundad.⁸

Tar man den med en nypa salt så kan man skissa en hegeliansk respons på Protagoras relationism också. Typiskt för Hegels holism är att han menar att isolerade påståenden inte kan vara "absolut" sanna, de är bara "relativt" sanna. Ett påstående som innehåller en "dold" relation - "Sokrates är stor" - är i en ganska precis mening bara relativt sant. Gör man den underförstådda relationen explicit får man ett påstående som är mindre relativt: "Sokrates är stor i förhållande till Theaetetos". Men om Protagoras har rätt så innehåller det senare påståendet andra dolda relationer - speciellt mellan "subjekt" och "objekt". En lagom spekulativ ande kan föda idén att man når det Absoluta genom att undan för undan göra sådana relationer explicita, och stanna först när varje "relativitet" är uttömd. Hegeliansk holism är åsikten att alla sådana absoluta sanningar är ekvivalenta, och från olika utgångspunkter framställer hela sanningen om allt som finns.

8. Bara det universella är vetbart

Sokrates är inte bara intresserad av att utreda konsekvenserna av den föreslagna definitionen av kunskap som varseblivning, han vill också visa att den är orimlig. För det ändamålet anför han en mängd mer eller mindre allvarligt menade argument. Dessa argument faller naturligen i tre grupper. Först kommer argument mot Protagoras allmänna relativism, sedan följer argument mot Herakleitos förändringsdoktrin och sist kommer ett argument för att sinnena inte själva kan veta någonting, utan bara fungerar som verktyg för själen i kunskapsprocessen. De resonemang som rör relationen mellan förändring och konstant skall jag lämna därefter, men resonemangen i den första och den tredje gruppen skall jag behandla i viss utsträckning. Dock är jag inte intresserad av argumenten mot den allmänna relativismen för deras egen skull - det är relationismen som är mitt ämne.

Den sorts begreppsanalytiska projekt som Platon sysslar med i *Theaetetos* fordrar naturligtvis att man utgår från en preliminär förståelse av det begrepp som skall analyseras. Det gäller ju inte bara att ge trivialsynonymer till "kunskap" utan att säga något informativt om vad kunskap väsentligen är. Man måste på förhand veta tillräckligt mycket för att kunna bedöma ifall en föreslagen analys är lyckad - ifall man s a s

har analyserat rätt begrepp.

En sådan förutsatt egenskap hos begreppet kunskap är den som tillåter oss att sluta från veta till vara - från att någon vet att p till p. Platon skulle förmodligen inte tveka att formulera den egenskapen som påståendet att *kunskap är ofelbar*.

När Sokrates börjar den slutliga argumentationen mot Protagoras för han in ytterligare villkor på en lyckad analys av kunskapsbegreppet - villkor som han sedan försöker visa är oförenliga med de subjektivistiska konsekvenserna av Theaetetos definition. Ett sådant villkor är

(23) Det är med avseende på kunskap som den vise och den okunnige skiljer sig åt.

Kan man säga något mer om vad det innebär att vara vis? Sokrates tänker sig att vi skall gå med på att det är adekvat för den mindre kunnige att fråga den visare om råd - det är på sin plats att fästa mer avseende vid den vises omdöme än vid andras beträffande sådant som faller inom hans kompetensområde. Sokrates hävar dessutom att

(24) det finns faktiskt människor som i åtminstone några avseenden är visare än andra.⁹

Sokrates påstår helt enkelt att det är något fel på en analys av kunskapsbegreppet som apriori utesluter intersubjektiv kunskap. Om man så vill: tillåter oss det explicerade begreppet inte att göra de viktigaste av de skillnader vi förut gjort med hjälp av det oanalyserade så är det något fel på analysen.

Men undviker han inte bara själva frågan? Protagoras hävdar ju just att det inte finns någon rationell grund för de skillnader i epistemologiskt värde som vi tilldelar olika människors uppfattningar.

Men, som Aristoteles påpekar, att någon säger en sak innebär inte att han också tror på den. För att tillbakavisa Protagoras använder Sokrates en strategi som senare blivit klassisk mot alla radikala skeptiker och relativister. Han försöker inte visa att relativismen är *falsk* utan att det är motsägelsfullt att *hävda* den.

Mitt ämne just nu är dock inte Sokrates argument mot den allmänna relativismen, utan de slutsatser han vill dra av dem, och den beskrivning han ger av den vises kunskap.

En ledråd till den vises kunskap får vi genom att fundera över när vi normalt är mest benägna att böja oss för en annans omdöme. Beträkta läkaren och mästerkocken - vad får deras respektive klienter att söka

sig till dem? Patienten förbehåller sig säkert rätten att avgöra hur hon själv mår, liksom restauranggästen hur soppan smakar. Men när det gäller hur den sjuke bäst bör gå tillväga för att bli frisk, eller hur soppan skall tillredas för att smaka bra, litar de mer på expertens omdöme än sitt eget.

Den vise utmärks, enligt Sokrates, av förmågan att bedöma vad som är nyttigt eller skadligt. Eller mer generellt: att förutsäga framtiden. Det är när det gäller samband mellan saker av olika slag - vilka åtgärder och företeelser i nuet som kan förväntas leda till vilka konsekvenser i framtiden - som den vise står i särklass. Däremot förefaller Sokrates ge Protagoras rätt i att var och en är lika god domare beträffande det som vid varje isolerad tidpunkt är eller inte är sinnenas värld:

Det är på många olika sätt, Theodoros, som man kan gendriva det påståendet att en människas alla föreställningar äro sanna. Men om man däremot tänker på de känslor, som en person har och ur vilka förmimmelserna och de däremot svarande föreställningarna härleda sig, är det svårare att visa att de äro osanna. /.../ De äro kanske ovederlägliga, och måhända har de rätt som påstå, att de äro klara och tydliga samt just kunskaper, och måhända har Theaetetos ej haft så orätt, när han förklarade att varseblivning och kunskap är ett och detsamma. (179, översättningen justerad.)

Det tycks mig fullt rimligt att tolka den här passagen som att Sokrates ansluter sig till en doktrin om att vi har "privilierad tillgång" till objektet för vår omedelbara varseblivning.¹⁰ Men samtidigt menar han att det inte är här som man skall söka vår kunskap om sinnevärlden i egentlig mening - den finns istället i den förmåga att förutsäga framtiden på bas av det närvarande som utmärker den vise.

Ett av de exegetiska problemen i samband med *Theaetetos* är att idéerna inte nämns (åtminstone inte vid namn) i dialogen. Betyder det att Platon inte längre tror på idéläran? Det förefaller nästan ofattbart att den Platon som skrev *Staten* senare kan skriva en hel dialog om kunskap utan att nämna idévärlden. Många kommentatorer har menat att idéläran ändå finns där under ytan; somliga har tänkt sig att själva det faktum att dialogen slutar aporetiskt skall visa läsaren att problemet om kunskapens väsen inte kan lösas utan idéerna.

För att kunna avgöra frågan om idéernas roll i *Theaetetos* behöver man ha en grundad uppfattning om idélärans innebörd, vilket det rent allmänt inte är så lätt att ha för de sena dialogerna. En liten uppsättning av vad man kan kalla "rena förståndsbegrepp" spelar stor roll i *Sofisten*, och figurerar även i diskussionen av själen och sinnena i *Theaetetos*:

“vara och icke-vara, och likhet och olikhet, och identitet och differens, och också enhet och mångfald”, och några till. Men dessa är mycket långt ifrån de klassifikatoriska universala man brukar förknippa med idéläran: människans idé, sångens idé. Finns de senare också i *Theaetetos*?

Vad är ett universale? Peirce brukade bevisa för sina elever att det finns universale genom att hålla upp en sten och fråga dem vad som skulle hända om han släppte den. Det faktum att man korrekt kan förutsäga hur stenen skall bete sig bevisar att den “verkliga” har något gemensamt med andra stenar. Poängen har ju ofta gjorts i modern filosofi: klassifikationer och naturlagar är inte oberoende av varandra. Att klassificera någonting som varande t.ex. vatten är inte bara att uttala sig om en “momentan” egenskap hos en pöl vätska, utan att implicit göra en mängd förutsägelser om hur vätskan ifråga skulle bete sig under olika omständigheter.¹¹

När empiristen - Hume eller Protagoras - gjort kunskapen om den partikulära erfarenheten så säker att den inte kan ifrågasättas, så kommer den också att sakna intersubjektiv giltighet. Mera moderata empirister har försökt finna fotfäste i en annan typ av kunskap: inte om någonting *utanför* erfarenheten, men om erfarenhetens *struktur*. Kunskap handlar om de universella *samband* mellan erfarenheter som kan vara gemensamma för olika subjekt. Med tillgång till facit är det lätt att tolka Platons uppfattning i *Theaetetos* som uttryck för precis denna idé: sinnevärlden är vetbar i den mån den genomsyras av det universella.

Nu är det dags att dra sig till minnes att ordet “sinnevärlden” är dubbeltydigt. Å ena sidan står det för det “rent” sinnliga, det material som bildar den vanliga världens ting först när det förenas med idéernas form. Å andra sidan är sinnetinget en komplex enhet av en idé realiserad i ett material - och tinget är vetbart i den mån det faktiskt realiserar en idé.

För att tinget skall vara vetbart måste det internalisera det universella; även ett påstående som bara klassificerar ett utpekat objekt (“Detta är en stol”) måste, för att vara vetbart, uttala sig om samband mellan det jag nu upplever och min möjliga framtida erfarenhet. Det är detta som är innebörden i Mills definition av tinget som “a permanent possibility of sensation”: utsagor om objektiva partikulärer analyseras som lagsatser (“alltid om ... så ...”) på sensationernas nivå.

Ingenting i Platons text motsäger, tror jag, den antydda tolkningen - och jag tycker dessutom att den ger god mening åt vad han faktiskt säger. Ändå kan den synas långsökt och kanske anakronistisk. Här skall

inte sägas mycket om hur man kan belägga eller avvisa en sådan anklagelse, men innan jag lämnar universaliestriden vill jag föra in ytterligare ett stycke "evidens".

I *Sofisten* framkastar den eleatiske Främlingen vid ett tillfälle en definition av vad det är att vara verklig:

Jag påstår således, att allt, som äger någon som helst förmåga vare sig att påverka något annat eller att själv påverkas låt vara aldrig så litet och av en än så obetydlig anledning, vore det så blott en enda gång - att allt detta verkligen är. Ty som definition på det varnde uppställer jag det, att det ingenting annat är än en förmåga. (247)

Denna bestämning av det verkliga i termer av kausal förmåga passar ju väl samman med *Theatetos* betoning av kunskapens koppling till förmåga att förutsäga framtida händelser utifrån det närvarande. (Den här definitionen ligger bakom en del senare filosofers, till exempel stoikerens, beredvillighet att säga att somliga saker inte existerar, fastän de finns!)

Här ges ännu ett tillfälle att grubbla över texttolkningens mekanismer. Om vi tillåter oss att supplerar en modern standardanalys av kausal förmåga, som inkluderar föreställningen om allmänna lagar, så stöder Främlingens definition, i icke ringa grad, den ovan presenterade tolkningen av Sokrates position med avseende på kunskap om sinnevärlden. Men å andra sidan förefaller ju denna tolkning av Främlingens definition väl så anakronistisk som den tolkning den skulle stödja - en illustration av det problematiska i kontextuella belägg för texttolkningar.

9. Appendix om rummet

Jag har flera gånger antytt att man kan uppfatta Platons position i *Theatetos* som analog med Kants, både i historiskt och innehållsligt avseende. Trots att den är ganska löst förbunden med huvudtråden i mitt resonemang kan jag inte låta bli att beröra ytterligare en punkt som illustrerar denna förbindelse. Det handlar om rummets natur.

En av de första slutsatser Sokrates drar ur varseblivningsrelationismen är att varseblivbara egenskaper inte med rätta kan sägas vara lokaliserade i rummet.

Tänk dig nu saken på följande sätt: om vi först tänker på det, som du kallar vit färg, så finns detta ej i dina ögon ej heller är det något för sig utanför ögonen, och du må ej anvisa det någon särskild plats. (153d)

Accepterar man relationismen blir ju detta, prima facie, ett helt rimligt påstående. Relationer mellan rumsligt lokaliserade ting är ju inte själva rumsligt lokaliserade, i den mening som relationsleden är det.

Men vad händer å andra sidan med rummet när vi drar ut den relationistiska teorin om sinnevärlden till sina yttersta konsekvenser. I vilken mening kan ett sinneting överhuvud taget befinna sig i rummet? Om position i rummet bara tillkommer tingen "i sig själva" så kan vi ju, ex hypotesi, aldrig veta var någonting befinner sig, och det verkar svårt att göra reda för varifrån vi alls har föreställningen om rummet.

Marken tycks jämnad för en uppfattning om rummet som någonting annat än en självständig substans i vilket andra självständiga substanser har sin plats. Det är intressant att med detta i åtanke läsa om det Platon låter Sokrates säga om rummet - "mottagaren för det blivande" - i *Timaios*.

Där skiljer Platon på tre typer av varande. Först kommer idéerna, tankens oförstörbara objekt; sedan kommer sinnetingen, idéernas bilder, ständigt uppkommande och försvinnande, uppfattade av *doxa* med hjälp av förnimmelserna.

Ett tredje slag åter är rummet; det är evigt och oförgångligt; det ger plats åt allt som uppkommer; självt kan det fattas ej med sinnena utan med ett slags oäkta tänkande, som är föga tillförlitligt. Vi se det *liksom i en dröm*, när vi säga, att allt, som finns, måste finnas någonstades och intaga en bestämd plats, och att det som ej finns på jorden eller i himmelen, ej alls finns till. (*Timaios*, 52, min kursivering)

Litet tidigare säger han om rummet att det är "på ett obegripligt sätt delaktigt i förnuftet". Inte krävs det så mycket fantasi för att här uppfatta ett frö till Kants teori om rummet som transcendental idealitet. Från idéerna lånar sinnevärlden sin struktur, men sinnetingen kan inte uppkomma utan det "i" vilket det finns - egentligen det enda tinget:

/.../ vi bör aldrig tala som om något av de ting vi kan peka ut och tala om som *det* eller *detta* hade någon beständighet i sig. */.../* Nej, vi bör ej använda ordet *detta* om dem, utan i stället använda ordet *sådant som* om alla och envar, då de ständigt växla. */.../* Det, i vilket dessa olika element uppkomma och visa sig för att sedan åter försvinna, är det enda som bör få benämningen *det* och *detta*. (*Timaios*, 49) □

¹ För en gångs skull finns det ett datum att hålla sig till. Theaetetos rapporteras i introduktionen ha blivit dödligt sårad i ett fältslag vid Korinth. Det enda rimliga (nästan) slaget stod 369, och dialogen måste alltså ha skrivits efter detta år. Inte långt efter, tror de flesta desutom, och gissar på komposition före 367 (jfr WKC Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol V, sid 61)

² Det första slaget avspisar Sokrates utan vidare. Det består i att Theaetetos räknar upp olika sorters kunskap; geometri, skomakarkonst osv. Sokrates tycks bl a mena att det rör sig om en cirkeldefinition: geometrin är *kunskapen* om de geometriska figurerna, skomakarkonsten *kunskapen* om hur man gör skor. Detta avspisande kan ge anledning till reflektioner över Platons "essentialism", men i denna uppsats lämnar jag saken därhän.

³ (10) är ju själv åtminstone tretydig, beroende på vilken räckvidd men ger "tycker sig". Man kan säga att diskussionen i Theaetetos oscillerar mellan de båda mest subjektiva läsningarna, dvs mellan "A tycker sig se något som är ett hus och vitt" och "A ser något som han tycker är ett hus och vitt". Sisådär på ett ungefär.

⁴ Sokrates presenterar inte lösningen på storlekens "paradoxa", men han menar helt klart att ingen tänkande människa bör låta lura sig av resonemanget. Jag tycker också att det är klart att han förutsätter att den icke formulerade lösningen på det skall tillämpas på det motsvarande problemet med varseblivningar. Dock har detta inte alltid varit uppenbart för kommentatorerna som ofta funnit den här passagen ointressant och irrelevant.

⁵ *Metafysiken* 1005b (*Filosofin genom tiderna I*, s 179). Fortsättningen är också värd att citera: "Men att någon säger en sak behöver inte nödvändigtvis innebära att han också tror på den."

⁶ Kant *Kritik der reinen Vernunft*, B67.

⁷ Jag tänker naturligtvis på relationer som *partikularia* inte som *universalia*.

⁸ Det är frestande att söka en del av förklaringen till likheten mellan Platon och Kant i likheten mellan Protagoras och Hume (med Parmenides och Spinoza som symmetriska bakgrundsfigurer).

⁹ Protagoras förnekar inte detta, utan hävdar i stället att skillnaden inte rör kunskap. Sokrates och Protagoras är överens i så måtto att de tycker skillnaden mellan "omedelbar" varseblivning och den vises specialkompetens vara så stor att inte *båda* kan betecknas som "kunskap". Moritz Schlick kan sägas vara en modern företrädare för Protagoras åsikt, medan den sene Wittgenstein tycks ha företrätt den Sokratiska ståndpunkten i detta avseende.

¹⁰ Detta påstående bör modifieras i ljuset av den senare diskussionen av relationen mellan "själen" (psyke) och sinnena, där Sokrates introducerar den mera subtila skillnaden mellan att *ha* en förmåelse och att *veta* någonting om den. Detta faller dock utanför denna artikel.

¹¹ Exemplet anspelar på appendix X i Karl Poppers *The Logic of Scientific Discovery*. Allra starkast har väl Nelson Goodman framhåvt sambandet mellan naturlagar och klassifikation, t ex i *Fact, Fiction, and Forecast*.