

September 2011 Årgång 32 Nr 3

Filosofisk tidskrift

CHARLOTTA WEIGELT

- 3 Ett möjligt ursprung?

LINUS ANDERSSON

- 20 Vägar till Nietzsches syn på kunskap

DAVID BRAX

- 30 Hedonistisk naturalism

INGVAR JOHANSSON

- 42 Bevis för universalias existens – från en fallibilist

LARS-GÖRAN JOHANSSON

- 50 Mer om tidens gång

RECENSION

- 56 Sten Hjalmarsson om Fredrika Spindlers *Nietzsche: Kropp, konst, kunskap*

- 60 NOTISER

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

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

Lösnr: 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, Box 50034, 104 05 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2011

Grafisk form: Ulf Jacobsen

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2011

ISSN 0348-7482

Charlotta Weigelt

Ett möjligt ursprung?

*Aristoteles om naturens grunder
och vetbarhet i Fysiken*

En central idé i Aristoteles filosofi är att kunskap i egentlig mening gäller tingens ursprung eller grunder: deras *archai*. Detta synsätt präglar inte minst den vetenskapsteori som Aristoteles utarbetar i *Andra analytiken*, där det sägs att demonstrativ kunskap (*epistêmê apodêiktikê*) måste utgå från principer (*archai*) vilka är ”sanna, primära, omedelbara, mer begripliga än och som föregår slutsatsen”.¹ Dessa principer stakar således ut gränsen för den demonstrativa kunskapen: de utgör den yttersta grunden för varje bevis, men kan inte själva bevisas utan måste etableras på något annat sätt, och de tre huvudsakliga alternativ som Aristoteles laborerar med är dialektik, åskådning och induktion. Med termen *archê* avses emellertid inte enbart en princip som kan stå som premiss i deduktiva slutledningar rörande olika delar av verkligheten: en *archê* i Aristoteles mening är själv en del av den verklighet som den uttalar sig om. Detta begrepp rymmer alltså både en ontologisk och en epistemisk aspekt, vilka dessutom ofta förekommer sida vid sida. När Aristoteles talar om verklighetens *archai* i bemärkelsen av dess grundläggande element eller byggstenar verkar han nämligen inte vara vägledad av ett renodlat ontologiskt intresse, utan hans undersökning av verklighetens grunder är uppenbarligen tänkt att samtidigt vara ett sökande efter det som gör verkligheten *begriplig* för oss. I *Metafysikens* ”lexikon” (Bok V) urskiljer Aristoteles följaktligen flera olika betydelser hos *archê*, men påpekar samtidigt att det finns något som för- enar dem alla:

Gemensamt för alla grunder är alltså att de utgör det första, utifrån vilket något antingen är, blir till eller förstås. Och vissa grunder ingår i tingen, medan andra är något yttre i förhållande till dem. Det är därför som naturen är en grund, precis som elementet, förståndet, beslutet, substansen, samt det för vars skull saker är: i många fall är nämligen det goda och det sköna en grund för både kunskap och rörelse. (*Met.* 1013a17–23)

I föreliggande artikel är det min avsikt att diskutera förhållandet mellan

¹*An. Post.* 71b20–22. Alla översättningar är mina.

4 Charlotta Weigel

den ontologiska och den epistemiska betydelsen hos Aristoteles begrepp *archê*, med avseende på hur detta förhållande förstås och gestaltas i *Fysiken*. Efter att ha argumenterat för att Aristoteles i *Fysiken* förstår naturens *archai*, dess grunder eller ursprung, i termer av möjlighet (*dynamis*), kommer jag att försöka säga något om vilka konsekvenser denna uppfattning har i fråga om vad för slags kunskap vi kan uppnå på naturens område.

1. VÄGEN TILL GRUNDERNA: DIALEKTIK, INDUKTION OCH ÅSKÅDNING

Jag inleder dock med några allmänna anmärkningar om Aristoteles *archê*-begrepp: Som redan antytts tycks det som att en *archê* i Aristoteles mening både kan vara en princip, och därmed ha formen av en sats eller en definition (som exempelvis axiomen i euklidisk geometri), och vara ett slags entitet, vilket råkar vara fallet just i *Fysiken*, där subjektet eller substratet (*hypokeimenon*) sägs utgöra en *archê* eller ett ursprung till förändring.² Nu anser Aristoteles att det för varje vetenskap finns en bestämd uppsättning principer på vilken vetenskapen i fråga ytterst vilar. Men därutöver finns det även sådana principer som måste förutsättas av alla vetenskaper, som exempelvis motsägelselagen. Att döma av *Metafysiken* så är det den första filosofins uppgift att formulera dessa sant universella principer, ty det är endast den första filosofin som är kapabel till att förstå innebörden av vetenskap och vetenskapliga förklaringar som sådana, nämligen i kraft av sin fråga om hur verkligheten måste vara beskaffad för att överhuvudtaget kunna bli föremål för vetenskaplig undersökning (se *Met.* Bok IV.1–2). Det är med andra ord så jag förstår *Metafysikens* fråga om det varande såsom varande: denna fråga gäller inte enbart verklighetens natur rätt och slätt utan i lika mån möjligheten av vetenskaplig kunskap om denna verklighet.

De första principerna och grunderna utgör förvisso en utgångspunkt för förklaringar, men kommer likväl sist om vi ser till den ordning i vilken vi faktiskt gör våra upptäckter, på så sätt att de som kunskapsobjekt betraktade är vad som befinner sig ”längst bort” i förhållande till våra sinnen, med vilka vi primärt uppfattar den värld vi har omkring oss i vårt dagliga liv. Att nå världens *archai* är därför att gå vägen från ”det som är begripligt för oss” till ”det som är begripligt av naturen” (t.ex. *Phys.* 184a16–18). Detta välkända aristoteliska motto ger oss även vissa antydningar om den metod med vilken vi kan nå grunderna. Att utgå från det som är begripligt för oss kan innebära ett dialektiskt förfarande, bestående i en undersökning av allmänt accepterade uppfatt-

²Jag använder mig därför av både ”grund” och ”princip”, såväl som ”ursprung”, som översättning av *archê*.

ningar med avseende på deras förutsättningar och konsekvenser, och överhuvudtaget med avseende på deras inre samstämmighet.³ Men det kan också betyda att vi tar avstamp i konkret varseblivning för att sedan via induktion nå fram till slutsatser om universella principer. Aristoteles talar om induktion (*epagôgê*) på ett sätt som överensstämmer ganska väl med det moderna induktionsbegreppet, nämligen försåvitt induktion i Aristoteles mening är en väg från enskilda observationer till ett universellt påstående (*An. Post.* 92a37–38, *Top.* 105a13–14). Och han försvarar användandet av induktion i denna mening genom att peka på att en sådan procedur är klarare för oss jämfört med deduktion (*An. Pr.* 68b35–37, *Top.* 105a16–18). I dylika fall är emellertid det universella påstående eller den princip som genereras av induktionen en empirisk generalisering, medan genuint första principer (och definitioner) är av logisk eller begreppslogisk natur. De rör ju själva möjligheten av vetenskap, och förutsätts därmed av alla empiriska vetenskaper. Därför kan de inte gärna vinnas på empirisk väg.⁴

I den mån även vägen till de logiska principerna kan sägas vara induktiv, vilket alltså är vad Aristoteles själv anser, har vi att göra med en metod som inte är motsatt dialektiken utan mycket väl kan utgöra en del av denna: vare sig vi undersöker våra åsikter eller vår sinnliga erfarenhet av världen kommer steget till de första principerna inte att bestå i en generalisering på basis av en begränsad mängd exempel, utan det kommer att ha formen av en insikt i de grundläggande antaganden och principer som så att säga ligger implicit i våra olika uppfattningar och upplevelser av världen, såsom de yttersta förutsättningarna för all rationell verklighetskontakt.⁵

Aristoteles talar även om detta steg i termer av åskådning (*noûs*), och antyder på så sätt att vi här har att göra med en förmåga som hör till förnuftet, men denna förnuftsformåga har dock formen av en reflektion vars föremål kan utgöras av erfarenheten lika väl som av våra uppfattningar eller, för den delen, av ”tingen själva”. Betraktade på detta sätt handlar dialektik, induktion och åskådning i grund och botten om en och samma

³Den främsta källan till Aristoteles uttalade uppfattning om dialektik är *Topiken*; se särskilt de inledande anmärkningarna i Bok I.1–2.

⁴Den mest grundläggande principen av alla är som sagt motsägelselagen (se *Met.* 1005b17–23), och Aristoteles tänker sig uppenbarligen att principerna för slutledning generellt hör till denna strikt allmänna nivå, vilken alltså utgör den första filosofins område, se *Met.* 1005b5–11.

⁵Aristoteles beskriver *epagôgê* som en väg till insikt i begreppslogiska samband bl.a. i *Met.* X.3–4, samt 1055a6ff. (där det handlar om att förstå olika typer av motsatsförhållanden), och i *Phys.* 224b28–30, 229b2–3 (där det gäller att inse att rörelse äger rum mellan olika typer av motsatser).

sak, nämligen att göra det möjligt för filosofen att se igenom folks åsikter och erfarenheter och på så sätt nå det som finns ”bakom” dessa, eller kanske snarare det som ligger implicit i dem men som normalt inte är upptäckt eller förstått som sådant.

Såsom den vetenskapliga kunskapens yttersta, obevisbara förutsättningar är de första grunderna eller principerna otvivelaktiga: när du väl har greppat dem har du också insett deras sanning.⁶ Därmed inte sagt att de är självklara i bemärkelsen enkla att förstå: tvärtom kan vägen till en teoretisk förståelse av grunderna mycket väl vara mödosam, men när man en gång har begripit dem inser man att de är självklara på så sätt att ingen vetenskap överhuvudtaget är tänkbar utan dem. Det är också därför som Aristoteles kan hävda att ”sanning” och ”falskhet” inte har samma mening när vi rör oss inom *noûs* sfär som när vi sätter dem i samband med *logos*. Ty medan *logos* alltid fattar sitt föremål *som* något, eller i ett visst hänseende, så är det noetiska fattandet av de första principerna sådant att det antingen lyckas eller rätt och slätt misslyckas: det är inte möjligt att missförstå principerna i bemärkelsen av att tillskriva dem fel slags attribut eller förstå dem *som* något de inte är, vilket beror på att de överhuvudtaget inte kan förstås utifrån någonting annat än sig själva.⁷ Följaktligen gäller att försåvitt de första principerna står som premisser i en deduktiv slutledning så är de egentligen inte antagna utan fastslagna som en utgångspunkt. Vetenskapliga syllogismer i Aristoteles mening är med andra ord inte hypotetiska, de har inte formen ”om . . . så”, utan drar ut konsekvenserna av etablerade sanningar (se *An. Pr.* I.1).

Frågan om vad för slags tillgång vi har till världens *archai* är emellertid mycket omdebatterad, inte minst på grund av att Aristoteles begrepp *noûs* är tämligen gåtfullt, och i det följande kommer jag inte att försöka göra rättvisa åt alla aspekter av denna komplexa sak utan mer eller mindre bara peka på vad jag anser tala för min egen uppfattning i frågan, nämligen att vägen till grunderna är dialektikens väg, förstådd som utövandet av logisk reflektion och begreppsanalys (vilken väsentligen är vägledad av det speciella slags intellektuella ”skådande” som är *noûs* kännetecken,

⁶I *Met.* (1005b8–11) sägs det vara filosofens uppgift att formulera de mest säkra eller orubbliga (*bebaiotatai*) principerna för alla ting, och motsägelserlagen är den säkraste av alla principer, om vilken det är omöjligt att missta sig, då den är mest begriplig (*gnôrimôtatos*) av allt, och således inte har formen av ett antagande (*Met.* 1005b11–14).

⁷Se *Met.* 1051a34–1052a4, där Aristoteles diskuterar sanning och falskhet i samband med enkla respektive sammansatta objekt, där de förra således hör hemma inom *noûs*, de senare inom *logos*. Nämnade avsnitt har dock framförallt ett ontologiskt perspektiv, men ett liknande resonemang, fört huvudsakligen i epistemiska termer, återfinns i *De anima* III.6. Se också diskussionen om *noûs* i *Met.* XII.9.

men detta kommer inte att diskuteras vidare här).⁸ Jag vänder mig därför nu till *Fysiken*.

2. SÖKANDET EFTER RÖRELSENS GRUNDER I FYSIKEN: KRITIKEN AV ELEATERNA OCH DEN LOGISKA ANALYSEN AV RÖRELSE

Fysiken är onekligen ett arbete i filosofi, men den gör inte anspråk på att ge besked om vare sig vetenskapens möjlighet som sådan eller verklighetens natur i allmänhet. I stället är dess uppgift att utforska just den naturliga världens ursprung eller yttersta principer, och inom ramarna för detta företag reser den även frågan om vad som utmärker och hör till naturvetenskapen⁹. Detta innebär, som vi snart skall se, att *Fysiken* inte frågar efter det varande såsom varande (vilket är *Metafysikens* uppgift) utan efter det varande såsom *föränderligt*.

Fysiken inleder med en påminnelse om att vetenskaplig kunskap i allmänhet är kunskap om grunder (*archai*), vilket banar vägen för slutsatsen att även undersökningen av naturen bör ta avstamp i ett försök att inringa just naturens grunder (184a10–16). Sökandet efter naturens *archai* är emellertid ända från början väglett av vad som måste sägas vara *Fysikens* huvudsakliga syfte totalt sett, nämligen att utveckla de begrepp som låter oss ge en adekvat beskrivning av rörelse eller förändring (*kinêsis*).¹⁰ Enligt Aristoteles är nämligen rörelse det mest centrala fenomenet i den naturliga världen, och denna övertygelse leder honom att helt enkelt identifiera

⁸Det har idag blivit en allt vanligare uppfattning att Aristoteles egen metod, inte minst inom naturfilosofin, är dialektisk snarare än empirisk, vilket tidigare var den dominerande tolkningen. För en diskussion av detta se R. Bolton, "Aristotle's Method in Natural Science. *Physics* I", *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, red. L. Judson (Oxford: Clarendon, 1991), s. 1–29, som själv ansluter sig till den traditionella uppfattningen. Det tycks mig dock som att striden mellan dessa två tolkningar åtminstone delvis beror på att man blandar samman olika saker: Aristoteles menar förvisso att naturvetenskapsmannen bör följa empiriska metoder, men som filosof ägnar sig Aristoteles själv framförallt åt begreppsliga, inte empiriska frågor, och de förra hanteras bäst med dialektik och logisk analys.

⁹Den senare frågan behandlas framförallt i Bok II.2.

¹⁰Jag kommer att omväxlande använda både "rörelse" och "förändring" för *kinêsis*. Standardöversättningen är dock "rörelse", medan "förändring" vanligen reserveras för *metabolê*, vilket återspeglar en distinktion Aristoteles börjar göra i Bok III av *Fysiken*, men som han förklarar först i Bok V.1, där *metabolê* efterträder *kinêsis* som den generiska termen för förändring. Likväl omfattar *kinêsis* alla typer av förändring med undantag för tillblivelse och förintelse (dvs. inte bara platsbyte utan även kvalitativ och kvantitativ förändring), så termen har uppenbarligen ett vidare tillämpningsområde än vårt moderna begrepp om rörelse, enligt vilket rörelse i första hand förstås som platsbyte.

naturens principer med principerna för rörelse.¹¹ Därmed utgör *Fysiken* Aristoteles främsta försök att utmana arvet från Parmenides, dvs. uppfattningen att förändring, och överhuvudtaget skillnad eller olikhet, inte är någonting verkligt utan hör till icke-varats sfär: en ontologi som fortfarande hade Platon i sitt grepp, även om han onekligen försökte göra sig fri från den¹². Den möda Aristoteles ägnar åt att göra förändringens fenomen rättvisa måste ses i ljuset av denna historiska bakgrund. Även om Aristoteles i högsta grad är medveten om att det egna försöket att ta förändring på allvar inte saknar föregångare, utan har grundlagts av tänkare som Anaxagoras, Empedokles och Demokritos, så anser han likväl att traditionen från Parmenides och Platon fortfarande erbjuder en allvarlig utmaning på denna punkt. Naturfilosofernas olika försök att göra reda för rörelse och förändring må vara aldrig så lärorika, men de uppvisar inte samma ambition att fånga verkligheten i dess förmodat enhetliga och stabila väsen som vi finner hos Parmenides och Platon, vars arbeten också uppvisar en mer avancerad begreppslighet.¹³ Den verkliga utmaningen för Aristoteles del ligger följaktligen i att finna ett sätt att förena dessa två filosofiska traditioner: att å ena sidan hålla fast vid att rörelse och förändring utgör irreducibla fenomen i naturen, men å andra sidan utan att därmed behöva ge upp anspråket på att formulera en enhetlig ontologi för naturen.

Givet Aristoteles idé att rörelse eller förändring utgör naturens eller mer precist naturföremålets mest framträdande karakteristika, är det knappast förvånande att den teori om verklighetens grunder som Aristoteles först tar under övervägande, nämligen den som framförts av Parmenides och Melissos, enligt vilka det bara finns en *arché* för naturen¹⁴, avvisas just på grund av att den innebär att rörelse blir omöjligt

¹¹I början av *Fysiken* (185a12–14) hävdar Aristoteles således: ”Vi däremot antar för vår del att antingen alla eller en del av naturföremålen är underkastade rörelse. Det står klart genom induktion”. I den fortsatta diskussionen av naturens grunder i Bok I växlar Aristoteles mellan att tala om grunder för naturen och grunder för rörelse.

¹²Se framförallt *Sofisten*, 241dff., där Sokrates argumenterar (mot Parmenides) att även det icke-varande måste sägas vara, eftersom det kan utgöra ett intentionalt objekt, dvs. kan tänkas och omtalas.

¹³Denna uppfattning är särskilt tydlig när det gäller Aristoteles inställning till Herakleitos, som ju brukar anses vara den antike tänkare som mer än någon annan förmår bejaka rörelse som en väsentlig aspekt av verkligheten. Men i Herakleitos ser Aristoteles framförallt någon som låter rörelse upphäva verklighetens ordning helt och hållet, och han kritiseras därför skarpt i avsnittet om motsägelselagen i *Metafysiken*, där han får utgöra exempel på den typ av människa som tror sig kunna förneka denna den mest fundamentala av alla principer.

¹⁴Strängt taget är detta hur Aristoteles förstår deras tes om varats enhet och oföränderlighet.

(*Fys.* I.2–3). Mer precist kan de eleatiska filosoferna inte ens tala om en princip *för* naturen (eller för rörelse), då ju detta implicerar en skillnad mellan principen själv och det för vilket den är en princip, och det strider mot deras idé att varandet endast har en mening (*Phys.* 185a3–5). Aristoteles drar därför slutsatsen att eleaterna egentligen inte kan sägas tala om naturen överhuvudtaget (de är oförmögna att erkänna dess mest grundläggande kännetecken), men tillägger sedan att deras teori likväl är värd att ta i beaktande (*Phys.* 185a17–20).¹⁵ Anledningen därtill är att konfrontationen med den eleatiska tesen om varats enhet låter Aristoteles presentera och utveckla sin egen ontologi, särskilt dess grundläggande distinktion mellan varandena å ena sidan och deras olika sätt att vara å andra sidan: en distinktion som står i centrum för *Fysikens* undersökning av naturen.¹⁶ Uppgårelsen med eleaterna är alltså allt annat än ett sidospår i förhållande till *Fysikens* tema, ty det är genom sin kritik av den eleatiska tesen om varats enhet som Aristoteles kan visa att uppgiften att göra naturen rättvisa förutsätter en ontologi som förmår bryta med arvet från Parmenides, vilket alltså även hade varit den stora utmaningen för Platon.

Den eleatiska tesen är emellertid att betrakta som en extrem tes vilken strider mot det uppenbara: att naturen utgör en sfär av förändring. Mot filosofiska teorier av detta slag ställer Aristoteles gärna mindre avancerade, och ibland helt vardagliga uppfattningar, vilka får representera det som är ”begripligt för oss”. Detta tillvägagångssätt är således i enlighet med den dialektiska metoden såsom den förstås och utövas av Aristoteles, nämligen som en reflektion vilken inte är inskränkt till en undersökning av förutsättningarna för och konsekvenserna av folks åsikter, utan som också låter dessa åsikter utgöra en utgångspunkt i sökandet efter sanningen i sakfrågan. I den mån de representerar ett slags vardaglig kunskapsnivå

¹⁵Eleaterna kan därför inte vederläggas med argument som hör hemma inom naturforskningen själv (*Phys.* 185a1–3), då ju denna utgår från att naturen, förstådd som en sfär av förändring, faktiskt finns; jfr. not 11 ovan. I stället måste de bemötas med dialektiska argument, vilka visar på motsägelserna i eleaternas eget resonemang: ”De utgår nämligen från en felaktig uppfattning och är dessutom logiska i sitt sätt att resonera.” (*Phys.* 185a910)

¹⁶Överhuvudtaget är Aristoteles världsbild centrerad i distinktionen mellan konkreta föremål å ena sidan och dessa föremåls möjliga attribut eller kvaliteter å andra sidan. När Kuhn drar sig till minnes hur hans idé om vetenskapliga revolutioner först utvecklades, är det just det egna mötet med *Fysiken* han hänvisar till, och hur det utmynnade i upptäckten av hur Aristoteles fokus på kvalitet (snarare än på materia) i samband med rörelse och förändring gör att fysik i hans mening är något helt annat jämfört med hur vi förstår fysik idag; se ”What are Scientific Revolutions?”, i *The Road Since Structure* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), s. 15–20.

innehåller våra vanliga uppfattningar onekligen åtminstone ett korn av sanning (de är trots allt baserade på någon form av erfarenhet av verkligheten själv), och därför kan de tillåtas utgöra grunden för vårt sökande efter "det som är begripligt av naturen" (se *Met.* II.1, III.1).

Det är just i denna anda som Aristoteles fortsätter sin undersökning av naturens grunder. Och när han gör det tycker han sig upptäcka att naturfilosoferna i jämförelse med eleaterna har kommit närmare sanningen i frågan, ty de ser naturens grund i motsatser, som kärlek och strid, varmt och kallt, stort och litet, och så vidare, så att rörelse kan förstås som övergången från ett tillstånd till ett annat. Emellertid var naturfilosoferna inte medvetna om skillnaden mellan konträr och kontradiktorisk motsats, utan alla deras motsatser är konträra motsatser (de kontrasterar varmt och kallt, inte varmt och icke-varmt). Aristoteles är förvisso beredd att tillåta ett sådant uttryckssätt, och han gör även bruk av det själv (framförallt i samband med kvalitativ förändring), eftersom det är i enlighet med vardagligt språkbruk: vi säger exempelvis att mannen som var sjuk återfick sin hälsa, däremot inte att mannen som var sjuk blev icke-sjuk. Likväl återspeglar detta uttryckssätt (dvs. att mannen som var sjuk återfick sin hälsa) inte helt och fullt förändringens egen logik, enligt vilken en sak kan förändras från ett tillstånd till ett annat endast försåvitt det senare tillståndet är en negation av eller kontradiktion till det förra (om du har återfått din hälsa måste detta innebära att du inte hade hälsan tidigare). Fördelen med den konträra motsatsen är dock att den låter oss formulera både början och slutet av en förändringsprocess i positiva termer.¹⁷

Intressant nog inleds den passage där Aristoteles börjar utveckla sina egna idéer om förändring som en övergång mellan motsatser med anmärkningen att "vi måste också undersöka vad som följer av logiska överväganden" (*Phys.* 188a30–31). Och den första "logiska" iakttagelsen är att "För det första måste man utgå från att inget av alla varanden till sin natur är sådant att det frambringar eller undergår vad som helst genom inverkan av vad som helst, och inte heller kan vad som helst uppstå ur vad som helst, förutom då man fattar föremålet i ett av dess tillfälliga attribut" (*Phys.* 188a32–34). Han fortsätter: "Ty hur skulle vit kunna uppstå ur bildad, med mindre än att bildning vore ett attribut som kunde

¹⁷Först i Bok V preciserar Aristoteles förhållandet mellan konträr och kontradiktorisk motsats: den förra sägs då utmärka rörelse, den senare förändring. Förändring är en övergång från vara till icke-vara (eller tvärtom), medan rörelse förutsätter att subjektet som sådant är intakt. Emellertid är rörelse en form av förändring (som alltså är den generiska termen), och dess övergång från ett tillstånd till dettas konträra motsats (t.ex. från vitt till svart) kan således också formuleras som en övergång från ett tillstånd till dettas kontradiktoriska motsats (från vitt till icke-vitt).

tillkomma det icke-vita eller det svarta? Men vit uppstår ur icke-vit, det vill säga inte ur allt möjligt som inte är vitt utan ur svart eller ur någon av de nyanser som finns däremellan” (188a36–b1).¹⁸ Rörelsens möjlighet fordrar alltså ett motsatspar, generellt sett form och avsaknad (*eidōs* och *stêresis*). Dessa utgör följaktligen två av förändringens principer eller *archai*, och de uppnåddes genom en logisk reflektion vilken utgick från vårt vardagliga sätt att tala om förändring. Detta är i min mening ett bra exempel på hur Aristoteles dialektik fungerar: den är onekligen mer inriktad på begreppsliga snarare än på empiriska frågor, men det betyder inte att den så att säga isolerar den begreppsliga sfären, utan reflekterar över den med ett öga på hur fenomenen, i detta fall förändring, är oss givna i erfarenheten.

Naturens grunder måste vara sådana att de inte i sin tur genereras ur något: annars skulle de inte vara först i egentlig mening. Men samtidigt tycks inte motsatserna kunna frambringa naturens värld i kraft av något slags interaktion: om de skulle kunna påverkas av varandra, så skulle denna egenskap beröva dem deras status som grunder. ”Dessutom”, tillägger Aristoteles

torde man också få problem om man inte uppställer någon ytterligare natur som grund för motsatserna, ty vi ser ju inte att motsatserna utgör substans för något varande. Och grunden får inte vara sådan att den utsägs om ett subjekt. Ty i så fall kommer grunden i sin tur att ha en grund, då ju subjektet utgör en grund och tycks föregå det som utsägs om det. (189a27–32)

För att kunna redogöra för rörelse och förändring behöver vi alltså begreppet *hypokeimenon*, subjekt eller substrat, vilket refererar till det som påverkas i en given process av förändring. Mer precis förblir subjektet som sådant, eller med avseende på sin substantialitet, oförändrat under processens lopp, dvs. förutsatt att vi inte talar om tillblivelse eller förintelse, men det förändras med avseende på någon av sina bestämningar: det övergår t.ex. från ett tillstånd av kyla till ett tillstånd av värme (eller från kyla till icke-kyla). Således måste naturens grunder, vilka som vi har sett även är

¹⁸Här ser man hur den konträra motsatsen fungerar som en *precisering* av den kontradiktoriska, dvs. för att betona att motsatsens båda led måste höra hemma inom ett och samma släkte, i detta fall färg, så att inte ”icke-vit” förstås som t.ex. ”bildad” (i så fall upphävs ju motsägelselagen). Detta verkar dock inte alla kommentatorer ha uppmärksammat: Bolton (op. cit., s. 24) menar att den kontradiktoriska motsatsen just innebär en godtycklig relation mellan början och slutet på en förändring (så att en rörelse formulerad som övergången från ”icke-vit” till ”vit” skulle kunna förstås som den accidentella rörelsen från t.ex. ”bildad” till ”vit”, dvs. för att ”icke-vit” är ett obestämt uttryck). Samma uppfattning företräds av T. Irwin, *Aristotle’s First Principles* (Oxford: Clarendon, 1988), s. 71.

förändringens grunder, sägas vara antingen två (substrat plus motsatspar) eller tre (om vi räknar motsatserna som två skilda principer).¹⁹

Det är intressant att notera att Aristoteles inte i någon högre grad analyserar rörelse och förändring i kausala termer. Förvisso kommer han senare i *Fysiken* (Bok II.3) att presentera sin teori om de fyra orsakerna, men den teorin förutsätter att rörelsens fenomen redan har blivit ordentligt förstått och begreppsliggjorts på ett tillfredsställande sätt. Så även om Aristoteles förvisso motiverar begreppet *hypokeimenon* genom att peka på nödvändigheten av att något kan bli *påverkat* i processen av förändring, så är grunden för detta argument en idé om den logiska nödvändigheten av ett subjekt som underliggör motsatta attribut mellan vilka förändring äger rum. Och etablerandet av motsatsparet som en princip för förändring var ett resultat av logisk reflektion.

Därmed inte sagt att Aristoteles skulle nöja sig med att artikulera den logiska och begreppsliga strukturen hos *kinêsis*. Uppgiften kvarstår fortfarande att ge en ontologisk tolkning av rörelse, dvs. att redogöra för rörelsens ”vara”, och på så sätt slå fast dess ontologiska status. Detta är ju så mycket viktigare som både eleaterna och Platon var ovilliga att erkänna förändring just som ett sätt att vara eller som en form av verklighet i sin egen rätt. I stället identifierade de förändring antingen rätt och slätt med icke-vara eller med skillnad och olikhet (*Phys.* 201b20–21). Men att ge en ontologisk tolkning av *kinêsis*, vilket är uppgiften för Bok III i *Fysiken*, är för Aristoteles samma sak som att utveckla en teleologisk redogörelse för detta fenomen.

3. DEN TELEOLOGISKA TOLKNINGEN AV RÖRELSE

Betraktad utifrån ett teleologiskt perspektiv framstår rörelse som förverkligandet (*entelecheia*) av det möjliga som sådant, dvs. just såsom möjligt (*Phys.* 201a10–11). En kvalitativ förändring, till exempel, är således förverkligandet av det som har möjligheten att undergå just en sådan typ av förändring. Emellertid avser *entelecheia* inte vanligtvis själva processen av förverkligande utan snarare resultatet av en sådan process: själva verkligheten eller fulländningen. Och om man jämför Aristoteles diskussion av möjlighet och verklighet i *Metafysiken* med den framställning han ger av detta i *Fysiken*, så ser man att han i det förra verket är mycket mer

¹⁹Subjektets roll som en grund för rörelse och förändring är emellertid mer komplicerad än vad jag går in på här, särskilt om man försöker överföra Aristoteles redogörelse på tillblivelse och förintelse (dvs. när subjektet självt undergår förändring). För en bra diskussion av detta, se D. Bostock, ”Aristotle on the Principles of Change in *Physics* I”, *Space, Time, Matter, and Form: Essays on Aristotle’s Physics* (Oxford: Oxford University Press, 2006), s. 1–18.

noggrann med att skilja *entelecheia* som verklighet eller fulländning²⁰ från *energeia*, vilken utgör processen av förverkligande. Men i *Fysiken* växlar Aristoteles mellan *entelecheia* och *energeia* när han utarbetar sin definition av *kinêsis*, vilket har fått vissa kommentatorer att dra slutsatsen att dessa två termer är synonyma i detta sammanhang.²¹ För min del tror jag dock att det finns en poäng med Aristoteles alternering mellan dessa två olika definitioner, och den är att rörelse, *kinêsis*, inte bara utgör processen av förverkligande (*energeia*) av en möjlighet; utan just såsom ett sådant förverkligande är rörelsen också det sätt att vara (*entelecheia*) som utmärker naturliga, föränderliga föremål. Med andra ord, den naturliga världen är verklig och fulländas genom att vara i rörelse, eller omvänt: verkligheten för naturföremålen ligger i deras rörelse. Det är i denna mening som den teleologiska redogörelsen för *kinêsis* i lika mån är en ontologisk tolkning av naturens värld: den visar att naturens sätt att vara är förändring. Aristoteles är, inte minst i sina egna ögon, den första som är förmögen att till fullo förstå och förklara denna omständighet, dvs. att förändring är en form av verklighet i sin egen rätt och alltså inte att likställa med icke-vara eller sken. Detta är emellertid en svårsmält insikt, för förändringen är dömd att framstå som undanlidande:

Orsaken till att rörelse tycks vara något obestämt är att den inte utan vidare kan hänföras vare sig till varandenas möjlighet eller till deras verklighet. Ty varken en möjlig eller en verklig kvantitet måste nödvändigtvis röras, samtidigt som rörelse tycks vara ett slags förverkligande, om än ett ofulländat sådant. Orsaken härtill är att det möjliga, vars förverkligande utgörs av rörelse, är ofulländat. Och detta är också anledningen till att det är svårt att förstå vad rörelse är: det är nödvändigt att hänföra den till antingen avsaknad, möjlighet eller verklighet i oinskränkt mening, men inget av detta framstår som genomförbart. (*Phys.* 201b27–35)

Rörelse är en form av förverkligande, såväl som ett slags verklighet, men en ofullkomlig eller ofulländad sådan: den är *atelês*. Ty försåvitt naturföremålen är indragna i en process av tillblivelse och förintelse, utgörs deras existens av ett förverkligande av möjligheter vilka aldrig kan uttömmas (att inte ha några möjligheter kvar är detsamma som att inte längre finnas till överhuvudtaget). Detta innebär att ett naturföremål i varje givet ögonblick inte bara är någonting bestämt (har en viss form) utan också ännu saknar en viss bestämning, i och med att det är på väg mot just denna bestämning. Detta samspel av möjlighet och verklighet är vad som utgör naturföremålets enhet i ontologiskt hänseende.

²⁰Bokstavligen betyder termen ungefär ”att befinna sig vid ändamålet/slutet” eller möjligen ”att ha ändamålet i sig”: *en-tel-echeia*.

²¹Det hävdar bl.a. Ross i sin kommentar till *Fysiken*, *Aristotle: Physics* (Oxford: Clarendon Press, 1936/1998), s. 537.

Men Parmenides lärde att endast det som är oföränderligt (det som är ren verklighet, med Aristoteles terminologi), och som inte uppvisar några skillnader överhuvudtaget, är ett kunskapsobjekt i egentlig mening. Platon försökte bevara denna insikt med sin idélära, och Aristoteles redogörelse för formen i *Metafysiken* återspeglar ännu i grund och botten samma slags syn på kunskap,²² även om han är övertygad om att det måste finnas ett sätt att bevara det kunskapsideal som stammar från Parmenides utan att därmed behöva degradera den naturliga världen till status av icke-vara. Och utforskandet av *ousia*, substansen, i *Metafysiken* är hans försök att ta sig an denna utmaning och visa att det finns en bestämd ordning i den naturliga världen, så att den faktiskt kvalificerar som föremål för vetenskaplig forskning.²³ Detta projekt har sedan vidareutvecklats i *Fysiken*, som mer uttryckligen ägnar sig åt uppgiften att visa på möjligheten av vetenskaplig kunskap om just naturen.²⁴ Men vad för slags kunskap kan man ha om det som är underkastat förändring och rörelse, eller om det vars sätt att vara väsentligen präglas av möjlighet? Det är till denna fråga jag nu vänder mig, men jag börjar med några anmärkningar om förhållandet mellan möjlighet och verklighet inom den naturliga världen.

4. MÖJLIGA OCH VERKLIGA GRUNDER

Om vi återvänder till de *archai* som hör till *kinêsis*, dvs. motsatsparet och subjektet, så är det ganska självklart det senare, *hypokeimenon*, som allra tydligast präglas av möjlighet. När det gäller *kinêsis*, dvs. alla former av rörelse eller förändring med undantag för tillblivelse och förintelse, är *hypokeimenon* ett konkret föremål, t.ex. en människa, vars möjlighet till vetenskap förverkligas när hon övergår från ett tillstånd av okunskap till ett tillstånd av kunskap. Vad beträffar tillblivelse och förintelse, däremot, vilka inbegriper en övergång från icke-vara till vara respektive från vara till icke-vara, undergår subjektet självt förändring, och vad som återstår, *hypokeimenon* i egentlig mening, tycks vara materien, vilken således borde utgöra en grundprincip eller *archê* för förändring. Men i Aristoteles ögon fångar man inte den typ av möjlighet som vi här har att göra med när man säger att materien är ett substrat för förändring, för

²²Dessutom anser Aristoteles att vetenskaplig kunskap, *epistêmê*, per definition rör det ”som inte kan förhålla sig annorlunda”, t.ex. *An. Post.* 71b9–12.

²³Även om Aristoteles i *Metafysiken* ställer frågan om vad det innebär att vara något överhuvudtaget, så är hans exempel som bekant ofta hämtade från naturens sfär.

²⁴Historiskt sett föregicks förmodligen *Metafysiken* av det mesta som är utfört i *Fysiken*

Bronset är förvisso till sin möjlighet en staty, men likväl är det inte fulländningen av bronset såsom brons som är rörelse. Ty det är inte samma sak att vara brons och att vara något i möjlighet, eftersom, om det vore detsamma både i oinskränkt och i begreppslik mening, så skulle fulländningen av bronset såsom brons vara rörelse. Men nu är det inte samma sak, vilket redan har sagts. (*Phys.* 201a29–34)

Möjligheten måste nämligen bestämmas med hänsyn till det för vilket det är en möjlighet, dvs. med hänsyn till en viss form.²⁵

Att en av naturens *archai*, nämligen substratet, förstås i termer av möjlighet, är alltså klart. Och, kan man tillägga, det är på grund av att naturföremålen präglas av möjlighet till förändring som man kan säga att det som karaktäriserar dem och skiljer dem från konstföremålen är att de har en inre princip för rörelse och förändring, så att de senare fenomenen är naturliga för dem (*Phys.* 192b13–19).

Men vad skall man säga om motsatsparet: vilket är dess sätt att vara? Från *Metafysiken* vet vi att den typ av vara som hör till tingens former är verklighet, medan materien bara existerar såsom möjlighet (dvs. betraktad som ren och ”formlös” materia). På så sätt tycks det vara formerna som förser naturens värld med ordning och begriplighet, dvs. i och med att de inte är utsatta för tillblivelse och förintelse (det drabbar bara konkreta föremål) utan så att säga alltid förblir vad de är. I enlighet med Aristoteles anti-platonistiska syn på formerna betraktar han dem emellertid inte som självständigt existerande föremål utan som aspekter av de ting som har vissa former, även om han inte förnekar att formerna kan betraktas och begreppslikgöras åtskilda. Ett föremål i förändring har nu en viss form (det är exempelvis en människa), och det är på väg mot att erhålla en viss form i en annan mening (människan är på väg att bli frisk). Men i så fall är det föremål som är utsatt för förändring inte ren möjlighet utan snarare en enhet av möjlighet och verklighet, det är bara det att det är aspekten av möjlighet som är intressant när vi beskriver förändring, eftersom den senare förstås just som ett förverkligande av möjligheter (en människa som blir frisk förverkligas inte såsom människa utan med

²⁵Förvisso förutsätter tillblivelse ett ”rent” materiellt substrat (se vidare om den idén i *Fysik* I.9), men även om en viss materia till sin möjlighet är en människa, så är det förverkligandet av människoformen (i materien) som utgör tillblivelsen av en människa. Det har försiggått en debatt om huruvida Aristoteles överhuvudtaget medger något sådant som ren materia, vilken skulle utgöra det yttersta substratet för all förändring. En bra diskussion i denna fråga finns hos W. Charlton; se hans *Aristotle: Physics Books I and II* (Oxford: Clarendon Press, 1992/1970), s. 129–45. Såvitt jag kan se förnekar Aristoteles att ren materia finns i verkligheten, dvs. ”aktuellt”, för allt verkligt existerande måste ha en viss form; se vidare nedan.

avseende på sin möjlighet att tillfriskna). Och försåvitt den form mot vilken processen av förändring rör sig utgör en aspekt av det föränderliga föremålet, är även formen själv förstådd i termer av möjlighet, dvs. i den mån formen är vad föremålet är till sin möjlighet. Detta är kanske än mer uppenbart när vi har att göra med avsaknaden av form, vilken, som vi har sett, också kan utgöra slutpunkten och ändamålet för en process, och ingen (inte ens Platon) skulle betrakta t.ex. avsaknaden av hälsa som ett självständigt existerande föremål eller som en egen "idé".

Denna syn på saken tycks också vara i enlighet med Aristoteles egen uppfattning om fysiken, sådan som den kommer till uttryck i *Metafysiken*, där Aristoteles skiljer fysiken från den första filosofin genom att hänvisa till det faktum att även om fysiken är en teoretisk eller betraktande vetenskap (den är *theôrêtikê*), så rör den dock "sådant varande som har möjligheten att undergå rörelse, och substansen i begreppsligt hänseende i de flesta fall och inte bara som något som existerar åtskilt" (*Met.* 1025b26–28). Principerna eller grunderna för rörelse, och därmed för naturen som sådan, är onekligen en del av verkligheten själv, men de existerar bara *såsom* grunder för naturföremålen. Det är så vi måste förstå Aristoteles påstående att naturföremålen har en inre grund för rörelse. Naturens principer är, ontologiskt betraktat, ingenting bortom de konkreta föremålen i naturen, och det är också därför som Aristoteles kan insistera på att rörelse, *kinêsis*, inte är någonting taget för sig, utan bara finns såsom föremåls rörelser (*Phys.* 200b32–201a3).

Mot denna bakgrund kan vi säga att *Fysikens* ambition är att förklara hur naturen fungerar på basis av en undersökning av hur naturföremålen är beskaffade. Den försöker alltså inte reducera naturen och dess föremål till faktorer eller entiteter som skulle finnas "bakom" naturföremålen, utan nöjer sig med att beskriva den naturliga världen såsom den framträder för oss. På så sätt är *Fysiken* i högsta grad en filosofi som utgår från den "manifesta" eller "direkta" bilden av världen.²⁶

5. DEN TELEOLOGISKA TOLKNINGEN AV KUNSKAP, OCH DISTINKTIONEN MELLAN DET ALLMÄNNA OCH DET ENSKILDA

Men hur hänger allt detta ihop med Aristoteles idé att de första principerna skall vara säkra och uppenbara? Det vill säga, vad för slags kunskap kan vi hoppas uppnå om naturen, givet att naturen och dess principer väsentligen genomsyras av möjlighet? För att svara på denna fråga måste

²⁶Jag tänker här på Sellars uttryck "the manifest image" (vilket dock i första hand syftar på människans förståelse av sig själv och sin plats i världen); se "Philosophy and the Scientific Image of Man", *Science, Perception and Reality* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963), s. 1–40.

vi vända oss till *Metafysiken* (Bok XIII.9), där Aristoteles diskuterar kunskap i teleologiska termer. En välkänd aspekt av substansproblematiken i *Metafysiken* rör ju förhållandet mellan det enskilda och det allmänna: om substansen och väsendet är allmänna, som Platon sade, hur kan de bidra till vår kunskap om konkreta, enskilda föremål? Detta problem är även relevant för *Fysiken*, eftersom detta verk uppenbarligen gör anspråk på att ge oss kunskap om konkreta, enskilda naturföremål, samtidigt som de naturens grunder vilka skall göra dessa föremål begripliga själva är allmänna.

I *Metafysiken* hävdar Aristoteles (mot Platon) att: ”väsendet hos ett enskilt föremål och detta föremål självt är en och samma sak, och inte av en tillfällighet, bl.a. därför att det att ha kunskap om ett enskilt föremål är att ha kunskap om dess väsen” (1031b19–21). Mer precis är ett föremål betraktat som sådant eller i begreppsligt hänseende identiskt med sitt väsen, däremot är naturligtvis inte ett konkret, enskilt föremål identiskt med sitt väsen i ontologiskt hänseende (det vore att behandla väsendet självt som ett slags ting). Följaktligen, fortsätter Aristoteles, är det genom vårt tänkande och vår sinnliga erfarenhet, och inte via allmänna definitioner, som vi har tillgång till enskildheter just med avseende på deras partikularitet. Likväl är vi hänvisade till att tala om dessa enskildheter i universella termer, och vid närmare påseende står det klart att vi även blir förtrogna med dem i kraft av sådana termer (*Met.* 1036a5–8). Det ser alltså ut som om Aristoteles menar att inte ens vår sinnliga erfarenhet av de enskilda naturföremålen kan vara direkt eller omedelbar, vilket i så fall innebär att klargörandet av vår vardagliga förståelse av den naturliga världen, dvs. vår kännedom om verkligheten försåvitt den rör sig på nivån av vad som är ”begripligt för oss”, inte klarar sig utan ett begrepp om universellt vara. Men som Aristoteles anstränger sig för att visa i Bok VII i *Metafysiken* (inte minst i kap. 13, vilket är ägnat det allmänna), så går beroendet även i den andra riktningen: vi skulle inte kunna ha någon kunskap om allmänna entiteter om det inte vore för vår varseblivning av individuella objekt till vilka allmänna bestämningar kan fogas.

Hur denna situation skall redogöras för i teleologiska termer antyds i Bok XIII.9: vår kunskap om det universella är i sig själv obestämd och har möjlighetskaraktär. Det är endast såsom förverkligad, dvs. när den riktar sig mot ett visst föremål, som den erhåller sin specifika bestämning. I *Metafysiken* kopplas det allmänna till den logiska, till skillnad från den metafysiska reflektionsnivån, med följderna att vår kunskap om tingens former framstår som allmän, och därmed även som blott möjlig eller potentiell, så länge som den utarbetas inom ramarna för det logiska perspektivet. Ty vår kunskap erhåller sin fulla mening eller ”verklighet” endast då den fullgörs i riktning mot ett enskilt föremål vilket uppfattas som något

som har en viss form. Och detta steg ges just av den metafysiska reflektionen, vilken i *Metafysiken* på det hela taget tar sig uttryck i en diskussion av formen såsom en del av naturlig tillblivelse (se Bok VII.7–9). I *Metafysikens* ontologiska betraktelser fungerar således naturen som en sfär av distinkt, individuellt vara, vilken kan ”fylla” eller konkretisera vad som på en nivå kan ses som verklighetens allmänna och så att säga tomma logiska strukturer. Men som just antytts är det förverkligande av vår kunskap som ges av den metafysiska betraktelsen över naturen i sin tur beroende av det möjliga, nämligen i den mån den innebär ett reaktiverande av möjlig, allmän kunskap, utan vilken de enskilda föremålen skulle vara obegripliga för oss.²⁷

Om vi återvänder till *Fysiken*, så får vi följande scenario: naturens principer, *archai*, är möjliga inte bara i ontologiskt hänseende, dvs. försåvitt de utgör den möjlighet som hör till naturföremålen att undergå rörelse och förändring, utan även i epistemiskt hänseende, nämligen i och med att de är allmänna ting eller universalier. Naturföremålen, däremot, vilka tidigare sades vara präglade av sin möjlighetskaraktär, framstår nu snarare som det som är verkligt eller aktuellt, ty de är konkreta, enskilda föremål som existerar här och nu, av vilka de universella principerna är aspekter, och vilka de därmed är beroende av. Detta är, synes det mig, precis vad Aristoteles är ute efter när han definierar *kinêsis* som det möjligas *entelecheia* eller fulländning. Rörelse är vad som först och främst är verkligt i naturen, åtminstone på nivån av vad som är begripligt för oss, ty rörelse är det som är uppenbart när vi betraktar naturen, och det är också där som vi måste börja vår undersökning av den, enligt Aristoteles. Men för att kunna förvärva vetenskaplig kunskap om naturen så måste vi rikta vår uppmärksamhet mot dess universella aspekter, dvs. mot dess grunder, eftersom vetenskap generellt sett har att göra med det som är allmänt och som inte kan vara annorlunda beskaffat än vad det faktiskt är. Så när *Fysiken* söker utarbeta naturens *archai*, är detta ett försök att begreppsliggöra naturen på en allmän, logisk nivå, men i medvetenhet om att naturen existerar eller förverkligas enbart i form av enskilda föremåls rörelser och förändringsprocesser, vilka inbegriper vissa grunder eller principer.

²⁷Jag har diskuterat detta mer utförligt i ”The Relation between Logic and Ontology in the *Metaphysics*”, *Review of Metaphysics* 60 (2007), nr 3: 507–541. Om Aristoteles menar att möjlighet och verklighet ömsesidigt betingar varandra, som alltså föreslås ovan, finns det skäl att ifrågasätta den ganska spridda uppfattningen att han skulle betrakta verklighet eller ”aktualitet” som en mer egentlig form av vara än möjlighet. För en tolkning som går långt i den riktningen, se Z. Bechler, *Aristotle’s Theory of Actuality* (Albany, NY: State University of New York Press, 1995).

På så sätt tycks *Fysiken* faktiskt uppfylla den idé om vetenskap och metafysik som utvecklas i *Metafysiken* på ett bättre sätt än vad *Metafysiken* själv gör. I *Fysiken* betraktas världen som ett samspel av möjlighet och verklighet (vilket naturligtvis även *Metafysiken* erkänner, i och med att den avslutar sin undersökning av substansen med en teleologisk tolkning av formen), och mot denna bakgrund visar den att metafysisk kunskap om denna värld fordrar att vi utgår från det sätt på vilket den är given i sin verklighet, dvs. såsom *entelecheia*, vilket också är vad som primärt är givet för oss i vår erfarenhet. Därifrån kan vi gå vidare på så sätt att vi pekar ut vad som är implicit i denna partikulära, verkliga värld, nämligen dess möjligheter, inklusive dess grundläggande principer, vilka är vad som kan artikuleras på en strikt universell, dvs. vetenskaplig nivå.

Betraktat på detta sätt är inte det möjliga något hot mot möjligheten av vetenskaplig kunskap om världen, utan tvärtom det som kan uppfylla vetenskapens idé. Därmed har också uppgörelsen med Parmenides nått sitt slut: världen behöver inte vara en, oföränderlig och homogen för att kvalificera som föremål för vetenskaplig forskning, utan tvärtom är det dess möjlighetskaraktär som gör den begriplig, även om det är en begriplighet som framträder för oss endast försåvitt den förverkligar sig själv i en värld av förändring.

Vägar till Nietzsches syn på kunskap

Ett problem som sysselsätter Nietzscheforskningen är Nietzsches syn på *subjektet* och dess relation till *verkligheten*. Nietzsche kan te sig tvetydig angående detta problem. När man undersöker vad han säger om *subjektet* och *verkligheten* finner man nog så ofta motsägelser. I en undersökning av Nietzsches syn på kunskap utgör detta ett problem eftersom dessa två begrepp kan sägas vara de två huvudfaktorerna i begreppet kunskap. Hos Nietzsche blir det klart att de också är de två huvudfaktorerna i begreppet mänsklig tillvaro. En undersökning av Nietzsches syn på kunskap blir därför också en undersökning av hans syn på den mänskliga tillvaron.

För att närma mig problemet har jag tagit hjälp av ett kapitel ur Arne Melbergs bok *Försök att läsa Nietzsche* (2001), i vilket Melberg undersöker Nietzsches syn på subjektet och dess relation till verkligheten. Till skillnad från Melberg, som använder sig av hela Nietzsches produktion, undersöker jag endast ett av Nietzsches senare verk, *Avgudaskymning*.

Jag börjar min undersökning med en sammanfattning av Melbergs kapitel, och låter det fungera som en inledande definition av de olika komponenterna i kunskapsbegreppet hos Nietzsche. Sedan kommer jag att utforma en metod utifrån denna definition som ämnar kunna fortsätta analysen där Melberg slutat.¹

1. NIETZSCHES SYN PÅ KUNSKAP

*Subjektet och dess relation till verkligheten.*² Melberg skriver att Nietzsche har ett lekfullt och experimenterande förhållande till jaget. Detta är något han menar Nietzsche inspirerats av från sina två grekiska förebilder Dionysos och Herakleitos. Från dem har han också lärt sig att se till-

¹Denna artikel skrevs ursprungligen som en uppsats i idé- och lärdoms historia vid Uppsala universitet. Jag vill tacka min handledare Thomas Brobjer, vars stöd gjorde denna text möjlig.

²Melberg använder begreppen *jaget* och *subjektet* synonymt. I min text skiljer jag emellertid på begreppen. Självmedvetandet kallar jag subjekt. Och den kropp och tankeförmåga som utgör ramen för självmedvetandet kallar jag jaget.

varon som konflikt. Konflikten kunde ta sig uttryck i Nietzsches syn på förhållandet ”mellan kropp och tanke eller mellan språk och identitet”.³ Konflikten mellan kropp och tanke består i att tanken inte återspeglar kroppens förhållande till världen. Melberg skriver att subjektet uppstår då man låter tankens förhållande till världen dominera över kroppens; tankens förhållande till världen är subjektets förhållande till världen.⁴ Han menar att Nietzsche ser subjektet som en språklig konstruktion.⁵ Människan skapar subjektet genom sina tankar och tankar förmedlas med språk. Nietzsche kritiserar subjektet när vi felaktigt tror på subjektet som orsak, i stället för orsakat; när vi tror att subjektet skapar tanken, medan det i själva verket är tanken som skapar subjektet.⁶ Melberg menar att Nietzsche uppfattar det konstruerade subjektet på två sätt, dels som hypotes och dels som misstag. Hypotes i det att det finns en potentiell lekraft i subjektet, vilket antytts ovan. Vi kan leka med vår tillvaro genom olika identifikationer, olika förhållningssätt till världen; livet blir ett skådespel. Misstag i det att vårt förhållande till världen blir begränsat av vårt subjekt; vårt förhållande till världen blir bara ett subjektets förhållande till världen.⁷ Melberg menar att dessa två synsätt gestaltar en förändring i Nietzsches tänkande. Nietzsche går från att se subjektet som en hypotes, till att se det som ett misstag. Melberg påpekar också att båda synsätten ibland finns med parallellt. Det är subjektet som misstag Melbergs undersökning går närmare in på.

Melberg sätter sedan subjektet i förhållande till verkligheten och tingen, för att på så sätt behandla Nietzsches kunskapskritik. Utifrån ett citat från en anteckning av Nietzsche, som säger att det inte finns några fakta utan bara tolkningar, skriver Melberg att Nietzsche uppfattade verkligheten som subjektiv, att verkligheten bara kan förstås som subjektets interpretation.⁸ Melberg menar att Nietzsche därför även såg *tinget* som en konstruktion, att tingen liksom subjektet är ”ömsesidigt beroende av den aktivitet, som Nietzsche kallar ’tolkning’, ’interpretation’”.⁹ Konstruktionen av subjektet och tingen är ett sätt för oss att få ordning på ”förmimmelsernas

³Melberg 2001, s. 115f.

⁴Ibid. s. 116.

⁵Ibid. s.117.

⁶Detta förekommer i olika former på ett flertal ställen i kapitlet, men först på s. 117, och med en direkt förklaring på s.118 där Melberg beskriver Nietzsches syn på subjektet såsom ”en predikativ konsekvens av sin egen aktivitet”.

⁷Melberg nämner de två begreppen i inledningen, s.113, och exemplifierar dem s. 114-118. I sammanfattningen går han närmare in på deras olika innebörder. s. 131-134

⁸Melberg 2001, s. 119.

⁹Ibid. s. 121.

Sensationenwarr”. Men Melberg undviker att ge någon förklaring till varför och hur människan tolkar sin omvärld.

Nietzsche kritiserar subjektet, och han kritiserar tinget, och framförallt kritiserar han förhållandet mellan subjektet och tinget. Men som Herakleitos efterföljare vill han inte bara riva ner utan också bygga upp. Nietzsche ställer sig följande uppgift: ”att se tingen, *som de är!*”¹⁰ Melberg skriver att ”kunskapen om verkligheten betingas av subjektets aktivitet”, och att denna betingelse är en begränsning, ”som emellertid kan motverkas av subjektets mångfald.”¹¹ Beroende på vad vi gör med subjektet kan vi alltså komma olika nära ”tingen, som de är”. Melberg citerar Nietzsche: ”De opersonliga *saknar* ögon för de verkliga fenomenen och de starka naturerna ser bara och mäter allt efter *sig själva*. – *Nya väsen måste bildas.*”¹² Melberg menar att detta nya väsen är vad Nietzsche senare kom att kalla ”övermänniskan”. ”Övermänniskan”, skriver Melberg, ”är den som förmår se verklighetens ting ’som de är’ genom att gå utöver sina egna begränsningar; dels genom att göra förhållandet till verkligheten personligt och dels genom att överskrida och mångfaldiga sin egen personlighet.”¹³ Verkligheten tycks då i sig vara någonting ickeobjektivt. Men sedan finner Melberg trots detta en definition av den objektiva verkligheten: det är ett ständigt flöde av förändring, och människans kunskaper är bara ett tillfälligt ingripande, ”en andningspaus”, i detta flöde.¹⁴

Diskussion och bakgrund till en ny metod. För att komma fram till slutsatsen ovan måste han utgå från den traditionella definitionen av kunskap, en kunskap som består i jagets koherenta uppfattning av den objektiva verkligheten. Jag menar att Melberg bortser från någonting ytterst väsentligt, nämligen att Nietzsche från början till slut var en existensfilosof. Den objektiva verkligheten spelar ingen roll annat än i människans förhållande till den. Den objektiva verkligheten som kunskapsobjekt spelar ingen roll annat än i det fallet att människans natur är en del av den. När Melberg talar om ”att lära sig se tingen som de är” beskriver han det som ett egenvärde. Han skriver att ”övermänniskan är den som förmår se verklighetens ting ’som de är’”. Jag frågar Nietzsche: vad innebär det för människan, och vad finns det för värde i, att se ”verklighetens ting ’som de är’”? Tidigare skriver Melberg att de starka naturerna ser och mäter allt *efter sig själva*. Jag frågar Nietzsche: vad är det de utgår från när de utgår från sig själva, och varför skiljer de sig från de ”opersonliga”, de svaga, naturerna?

¹⁰Melberg 2001, s. 125.

¹¹Ibid. s. 125.

¹²Ibid. s. 125. Melberg refererar till anteckning (9:466) II = M III, nr 65. Efter den beteckning som återfinns i *Kritische Studienausgabe*.

¹³Ibid. s. 125–126.

¹⁴Ibid. s. 130.

Melberg beskriver såväl subjektet som verkligheten/tinget som konstruerade. Tingets konstruktion härleder han ur subjektets konstruktion, och subjektets konstruktion menar han är ett sätt för oss att hantera den verkliga verklighetens flöde och föränderlighet. Han skriver att Nietzsche både *kritiserade* subjektet, och *såg* det som oundvikligt i vårt förhållande till världen. Subjektets begränsning kan övervinnas genom subjektets utvidgning. Jag låter mig inte övertygas av bilden han tecknar av Nietzsches människosyn. Vad jag saknar är en mer mångbottnad människa. Melberg behandlar inte människan bakom begreppen. Jag frågar Nietzsche: hur *är* människan som har behov av subjektets ordnande instans, och varför har hon detta behov? Och jag frågar: hur *är* människan som har förmågan att överskrida subjektet?

Med de frågor jag ställt vill jag undersöka de grunder från vilka Nietzsche skapar sin syn på kunskap.

En alternativ metod. För att svara på frågorna ovan vill jag närma mig problemen jagets förhållande till världen och möjligheten till kunskap, på ett annat sätt än vad Melberg gjort. Tidigt i kapitlet nämner Melberg två nivåer hos människan, kroppens och tankens nivå. Han skriver att Nietzsche ser en konflikt mellan dem. Men jag menar att det finns mycket mer än bara konflikt i denna relation. De begrepp som diskuterats ovan kan alla ses som varianter av antingen kroppen, eller tanken, eller relationen dem emellan. När Melberg behandlat subjektet så har han gjort det som tanke, men de oklarheter som uppstått beror på att han sett tanken som subjekt. Vidare har han behandlat det riktiga seendet som ett subjektslöst, och därmed tankelöst, förhållande till världen, ett kroppens förhållande till världen. Men när han drar slutsatser om detta riktiga seende som förutsättning för kunskap går han på grund eftersom han inte ser till kroppens nyttjande av tanken, den sida av tanken som inte är subjekt. Genom att undersöka relationen mellan kropp och tanke i Nietzsches tänkande, begränsat till *Avgudaskymning*, vill jag nå större klarhet i Nietzsches syn på kunskap än det Melberg redogjort för.

För att förtydliga relationen mellan de båda nivåerna kallar jag kroppen för den tänkande, och tanken för det tänkta. Den tänkande är det omedvetna och det tänkta är det medvetna och de reflekterande tankar som den tänkande gett upphov till.

2. RELATIONEN MELLAN DEN TÄNKANDE OCH DET TÄNKTA

Instinkterna. Instinkt är ett centralt begrepp hos Nietzsche. Begreppet kan fungera som en sammanfattande beskrivning av Nietzsches syn på förhållandet till livet. Som sådant är det mångtydigt och innehållsrikt. I de senare avsnitten kommer begreppet att spela en viktig roll. Därför

väljer jag att börja med en undersökning av vad Nietzsche säger om det, och hur det förhåller sig till relationen mellan den tänkande och det tänkta. Jag låter detta avsnitt även fungera som en inledande beskrivning av denna relation.

Instinkterna kan sägas utgöra en människas grundläggande förhållande till världen och livet. I stycket ovan definierade jag den tänkande som kroppen, det omedvetna, det tänkta upphov. Instinkterna utgår från den tänkande. Instinkterna utgör den tänkandes direkta förhållande till världen, men därtill kommer det tänkta som gör förhållandet mellan den tänkande och världen mer indirekt.

Det tänkta är ett uttryck för instinkterna. Det tänkta formas utifrån de ramar instinkterna ger. Nietzsche ger instinkterna en grundläggande betydelse för människans väsen. Han förklarar människans uppträdande med hennes instinkter. Instinkterna är grunden till hennes beteende, och instinkterna är tillsynes givna. Det gör att hennes uppträdande och hennes förhållande till världen också är tillsynes givet. Men det tänkta påverkar förhållandet vilket gör det möjligt att påverka ens situation, även om det tänkta är uttryck för instinkterna.¹⁵

Nietzsche talar om uppåtgående och nedåtgående liv, och han säger att ”så länge livet stiger uppåt är lycka lika med instinkt”.¹⁶ När livet stiger nedåt däremot, följer inte lyckan av instinkterna. Då måste lyckan uppnås på andra vägar. Det är instinkten som är uppåt- eller nedåtgående. Instinkten är alltså inte ett konstant gott förhållande till världen. Nedåtgående liv behöver alltså inte bero på fjärmandet från instinkterna. Fjärmandet från instinkterna är snarare ett symptom på nedåtgående liv; det är självbevarelsedrift, man söker andra medel för att uppnå lyckan och det gör man genom det tänkta. Det tänkta kan då både bli uttryck för fjärmandet från instinkterna, och för närheten till instinkterna, för nedåtgående och för uppåtgående instinkter.¹⁷

Vad menar då Nietzsche med uppåtgående och nedåtgående instinkter? Vilka egenskaper lägger han däri? Nietzsche lyfter fram den uppåtgående instinkten som ja-sägande, bejakande, och den nedåtgående som nej-sägande, fördömande. Vad de säger ja och nej till är den mänskliga naturen och den naturliga verkligheten. Den ja-sägande godtar och bejaktar den mänskliga naturen, med drifter och begär som den är, och den nej-sägande vill förändra henne. Man kan gå ett steg längre och

¹⁵Nietzsche, Friedrich: *Avgudaskymning*, kap. ”Problemet Sokrates”. Jag bygger mina resonemang utifrån längre stycken, ofta hela kapitel. På de ställen där jag utgår från ett mindre stycke, ett avsnitt, skriver jag avsnittsnumret också. Om det stycket jag refererar till är tolkat på ett särskilt vis skriver jag detta.

¹⁶”Problemet Sokrates”, 11.

¹⁷Detta stycke är i huvudsak grundat på ”Problemet Sokrates”.

säga att den ja-sägande faktiskt är den mänskliga naturen, emedan den nej-sägande inte är det och att de båda agerar utifrån sina instinkters tillstånd. Då handlar det inte om inställningen utan om deras faktiska tillstånd. En sådan tolkning förutsätter att Nietzsche ser ett fast värde i den mänskliga naturen, och det skulle i sådana fall gå emot den utbredda postmoderna tolkningen av Nietzsche som jagrelativist.¹⁸

En god egenskap för den ja-sägande behöver inte bara *betraktas* som en förkastlig egenskap av den nej-sägande, den kan också *bli* förkastlig. Inställningen till egenskapen avgör dess bärkraft. Den ja-sägande utgår från sin egen kraft och natur. Hon är inte si och så därför att, utan är bara. Den nej-sägande litar inte på sin kraft, sin natur. Med rätta menar Nietzsche, eftersom hennes natur är nedåtgående. Hon måste göra sig sån och sån för att hålla sig uppe. Hennes egenskaper är antagna för att hålla henne uppe och den ja-sägandes egenskaper skulle fälla henne. Med det tänkta skapar den nej-sägande en nödvändig distans till sin egen natur.¹⁹

Förnuftet. Nietzsche börjar med att behandla förnuftet i förhållande till livet. Han gör detta genom att behandla alla senare förnuftsideologiers källa: Sokrates. Nietzsche använder Sokrates som exempel och förklaring. Ett exempel på en förfallen natur som tar det tänkta hjälp mot de nedåtgående instinkterna, och en förklaring till senare ideologiers dyrkande av förnuftet.

När en människa tar till förnuftet är det på grund av att hon inte längre kan lita på instinkterna. Förnuftet fungerar som det tänkta hjälp mot de nedåtgående instinkterna. Den nedåtgående människan är nej-sägande, hon kan inte leva i enlighet med det naturliga, hon fördömer det naturliga. Instinkterna, som är människans väg till att leva i enlighet med det naturliga, skulle i hennes fall fälla henne. Hon bryter sig ur verkligheten, det naturliga, och skapar sig en ny verklighet, en ny naturlighet, anpassad efter hennes situation. I stället för att uppfatta verkligheten som den är låter förnuftet anpassa verkligheten efter idéer. Det gör att ett glapp bildas mellan jaget och världen, kontakten blir inte direkt och förhållandet till världen präglas av diskrepans. Den uppåtgående människan är direkt verklighet, emedan den nedåtgående människan distanserar det tänkande från verkligheten, genom det tänkta.²⁰

När Nietzsche kritiserar förnuftets tendens att förvränga våra sinnesintryck, så gör han det utifrån sin kritik av kristendomen. Att förnuftet har en tendens att förvränga våra sinnesintryck, det konstaterar han.

¹⁸ Detta grundar jag på "Problemet Sokrates". Då uppåt- och nedåtgående instinkter är varandras motsatser kan Nietzsche definiera den ena utifrån det motsatta av vad han säger om den andra.

¹⁹ Kap. "Moralen som motnatur", 6, samt "Problemet Sokrates".

²⁰ "Problemet Sokrates".

Men han kritiserar kristendomens förmåga att göra denna tendens till en allmän inställning. Förnuftet är den nedåtgående människans medel till att hålla sig uppe, men kristendomen påtvingar även uppåtgående människor detta medel. Kristendomen tar bort förnuftets funktion som medel, och det är detta Nietzsche kritiserar. När förnuftet inte längre har funktionen som medel blir det inte bara ett *uttryck* för de nedåtgående instinkterna, det blir dessutom *nedåtgörande*.²¹

De som sätter sin tilltro till förnuftet i stället för sinnena reducerar verkligheten, och därmed också människans utrymme i världen. Så länge människan tolkar världen genom sitt intellekt blir verkligheten reducerad till hennes föreställningsförmåga. I stället för en tolkande instans vill Nietzsche ha en förmedlande instans. När förnuftet låter verkligheten anpassas till idéer blir den enda verkligheten förpassad till det förestelnade. Förnuftet låter verkligheten tappa sin enorma rikedom och därmed går människan miste om den. Hon mister därmed också sin chans att vara en del av denna rikedom, själv gestalta denna rikedom.²²

Nietzsche menade att Sokrates gjorde de nedåtgående egenskaperna socialt gångbara hos atenarna. Före honom höll de dem för förkastliga. Nietzsche försöker finna orsaken till fenomenet Sokrates. Han skriver att han ”försöker förstå ur vilken idiosynkrasi det sokratiska liksättandet av förnuft = dygd = lycka härstammar: detta mest bisarra liksättande som existerar och som i synnerhet har alla de äldsta hellenernas instinkter mot sig”.²³ Han menar att förnuftsdyrkan hos Sokrates har sin grund i en idiosynkrasi. Han ger två förklaringar. Den ena är Sokrates’ ressentiment över sin egen fulhet, den andra är hans dekadenta samtid som satt instinkterna ur kurs.²⁴

Det andliga. Med en undersökning av Nietzsches syn på det andliga vill jag belysa det tänkta ur ett annat perspektiv. Nietzsche talar om det andliga i två åtskilda bemärkelser. Antingen som ett väsen: en del av gud. Eller som någonting rörande det själsliga och det intellektuella. Det är det senare jag ska behandla.

Nietzsche talar om ett förändligande. Han menar att begär och passioner kan utvecklas i steg, de har olika skeden. ”Alla passioner har en tid då de endast är olycksbringande, då de drar ned sitt offer med dumhetens tyngd – och en senare, väldigt mycket senare, då den förenar sig med andligheten, ’förändligas’.”²⁵ Nietzsche kritiserar kristendomen för att försöka stoppa passionerna på det tidigare stadiet, och därmed uppehålla

²¹”Moralen som motnatur”.

²²Kap. ”’Förnuftet’ i filosofin”.

²³”Problemet Sokrates”, 4.

²⁴”Problemet Sokrates”.

²⁵”Moralen som motnatur”, 1.

dem där. Framförallt kritiserar han kristendomen för de medel den använder för att stoppa passionerna, och motiven bakom. Kristendomen är ett uttryck för "degeneration". Därför är dess förhållande till passionerna inte längre överensstämmande med livets instinkter. Kristendomen ser passionerna som ett hot, emedan ett förändligande av passionerna innebär att se dess potentialitet och dess livsbejakande sidor. Det andliga är en insikt om det naturligas oslagbara storhet. Det andliga fungerar hos Nietzsche som den förmedlande instans han saknade hos förnuftet. Det andliga är förmågan att se den potentiella storheten i människans förhållande till världen.²⁶

I kapitlet "Vad tyskarna saknar" beklagar Nietzsche sig över tyskarnas förlorade andlighet. Här definierar han också närmare vad han menar med andlighet. Vad tyskarna saknar är nämligen andlighet, riktig och riklig andlighet. Nietzsche säger att de tyska universiteten är orsaken till "förtvinande[t] av andens instinkter".²⁷ När han talar om anden som instinkt tar anden formen av ett förhållande till världen. Jag skrev tidigare att andligheten fungerar som en förmedlande instans hos Nietzsche. Då instinkt är ett kraftrelaterat begrepp blir även andligheten kraftrelaterad. Som förmedlande instans skulle man kunna tänka sig att det bara handlade om att återge verkligheten så tydligt som möjligt. Men då instinkten kopplas till denna förmedlande instans påverkas förhållandet till världen av människan. Förhållandet till världen påverkas då inte bara av den slutna möjligheten till korrekt samlevnad med verkligheten, förhållandet till världen blir inte längre begränsat till överensstämmelsen, utan kan utvecklas och växa utifrån människan. En stark andlighet stärker människans förhållande till världen, och livet.²⁸

Hur ser den starka andligheten ut? Jag vill genom denna fråga närmare undersöka hur den förmedlande instansen kan fungera som ett verktyg för jagets utvidgande i världen. Framförallt är den starka andligheten inte ämnad för alla. Nietzsche definierar den starka andligheten som den starkare andligheten. Den förutsätter alltså en hierarki. Andligheten ska inte bara stärka den enskilda människan, den ska också stärka den enskilda människan i hennes förhållande till andra. Nietzsche ser demokratiseringen av tillgången till högre andlig spis som ett hot mot den "förnäma kulturen", med de starka andarna. Den "förnäma kulturen" gestaltar just det särskilda, det som skiljer eliten från massorna. Den starka andligheten är till för en elit, annars existerar den inte, eftersom den måste vara högre än andra.²⁹

²⁶"Moralen som motnatur".

²⁷Kap. "Vad tyskarna saknar", 3.

²⁸"Vad tyskarna saknar".

²⁹Ibid.

Nietzsche säger att den starke (i fysiskt avseende, inklusive hälsa i både psykiskt och fysiskt avseende) inte behöver anden: ”Den som har styrka avstår från anden.”³⁰ Med det ger han två förhållningssätt till världen, ett det fysiska och ett det andliga. Han definierar ande såsom ”försiktighet, tålmod, list, förställning, den stora självbehärsningen jämte allt som är mimicry”.³¹ Anden är den svagares (i fysiskt avseende) medel för att hävda sig. Men för att nå anden, eller för att överhuvudtaget inse värdet av anden, krävs en frisk natur, en frisk instinkt. Anden är då ett uttryck för den tänkandes förmåga att nå, och använda sig av, det tänkta, på ett sätt som överensstämmer med hennes natur. Det tänkta blir genom anden ett medel för att förstärka instinkterna.³²

3. NIETZSCHES SYN PÅ KUNSKAP, FORTS.

Diskussion. I detta avsnitt ämnar jag fortsätta diskussionen om subjektet och dess relation till verkligheten/tinget, människans förmåga till kunskap. Nu med min undersökning av relationen mellan den tänkande och det tänkta som kompletterande material. Jag vill, med kap. 2 som grund, beriktiga och utveckla den tolkning Melberg fick göra i kap 1.

Vi har i föregående kapitel sett hur Nietzsche betonar vikten av närheten till instinkterna. Vi har även sett hur han betraktat instinkterna som jagets direkta förhållande till världen. Och vi har sett att man kan tolka detta som att det instinktiva jaget är verklighet, ett med verkligheten. Verkligheten blir, liksom i Melbergs tolkning, någonting abstrakt. Men jag menar, till skillnad från Melberg, att Nietzsche fann den väsentliga verkligheten inom oss, i form av instinkterna. Denna verklighet kan närmast beskrivas som en kraft, en vilja till stort liv. Följden av detta resonemang blir att det traditionella kunskapsobjektet hos Nietzsche även inbegriper jaget eftersom verkligheten finns i jaget i form av instinkterna. Då kunskapsobjektet finns i människan går vägen till kunskap också att finna i människan. Kunskapsprocessen tar sig inte form av vägen mellan ett utanför människan och ett i människan, utan i stället mellan ett i människan och ett i människan, men olika plan hos människan. Relationen mellan den tänkande och det tänkta gestaltar vägen mellan de olika planen. Att undersöka relationen mellan den tänkande och det tänkta blir att undersöka kunskapsprocessen. Verkligheten är för Nietzsche, som Melberg skriver, subjektivt betingad. Men det subjektiva är inte begränsat till ett perspektiv på världen, som Melberg låtit tolka det, utan det rymmer världen själv. Att verkligheten är subjektivt betingad innebär att *vi* är verkligheten.

³⁰Kap. ”En otidsenligs strövtåg”, 14.

³¹Ibid.

³²Ibid.

På frågorna jag ställde i kap. 1 tycks Nietzsche svara: Att se tingen ”som de är”, att nå kunskap, innebär att komma instinkterna nära. Som vi sett i kap. 2 så är det endast de starka naturerna som har förmågan att komma sina instinkter nära, de svaga skyddar sig mot dem. Att komma sina instinkter nära innebär att finnas i världen utifrån världens egna betingelser, och dessa betingelser rymmer en kraft som människan inte kan nå om hennes tillvaro är betingad av den begränsning förnuftet innebär. Att se tingen ”som de är” innebär således att människan får en kraft som vidgar hennes vara i världen. Som jag visat i kap. 2 kan det tänkta, då i form av det andliga, användas för att ytterligare vidga hennes vara i världen.

Sammanfattning. Den kunskapsteori jag funnit i *Avgudaskymning* är subjektivt betingad. Nietzsche gör kunskapsobjektet mänskligt. Detta gör han genom att se den mänskliga naturen som en del av världen. Han ser den mänskliga naturen, de uppåtgående instinkterna, som ett med världen. Det traditionella kunskapsobjektet går därför att finna i den mänskliga naturen, och då Nietzsche är existensfilosof är det också där han finner det. Det vi har kunskap om är inte världen, utan instinkternas förhållande till världen, och instinkterna som uttryck för världen; vi lever kunskapen.³³

LITTERATUR

- Melberg, Arne. 2001. *Försök att läsa Nietzsche*. Eslöv: Brutus Östlings förlag Symposion.
- Nietzsche, Friedrich. Kommande. *Avgudaskymning*. Övers. T. Brobjer. I Friedrich Nietzsche, *Samlade skrifter*, band 8. Eslöv: Brutus Östlings förlag Symposion.

³³Jag tar gärna emot eventuella kommentarer. Skicka till Linus.Andersson.5003@student.uu.se

1. HEDONISM OCH NATURALISM – EN MYCKET KORT HISTORIK

Metaetisk naturalism är uppfattningen att moraliska och/eller värdeegenskaper är naturliga egenskaper, dvs. egenskaper av det slag som vi studerar inom naturvetenskaperna och som vi får kunskap om via erfarenhet. Denna uppfattning fick en törn i början av 1900-talet till följd av begreppsanalysens definitiva genomslag på den filosofiska scenen, och i synnerhet genom G.E. Moores kritik i boken *Principia Ethica*. Enligt Moore visar begreppsanalys och annan introspektion att moraliska och naturliga begrepp är fundamentalt olika, och därför också att moraliska och naturliga egenskaper är distinkta. Moore formulerar två inflytelserika argument med detta syfte (1) *Det naturalistiska felslutet* – att förväxla vad som är värdefullt, med egenskapen att vara värdefull och (2) *Den öppna frågans argument* – om jag säger att något har den naturliga egenskapen N är det en öppen fråga huruvida det som har N också är värdefullt. Alltså kan N och ”värde” inte vara samma egenskap. Naturalismen ignorerades sedan under de följande 80 åren till stor del på grund av *nonkognitivismens* dominans. Enligt denna uppfattning är moraliska påståendens primära funktion inte att tillskriva egenskaper, utan snarare att uttrycka känslor eller rekommendationer. Naturalismen gjorde en comeback under 80-talets senare del när man menade att begreppsanalys på basis av introspektion inte är det enda sättet att identifiera egenskaper. Snarare än att resonera kring begrepp och deras innehåll började man se på värde teori som analogt med vetenskapliga undersökningar, dvs. som ett projekt med avsikten av avslöja hur värdeegenskaper fungerar och passar in i en värld av naturliga fakta. Helt oavsett vad man anser om Moores kritik av naturalismen, så tvingade den till slut fram större noggrannhet och samtida naturalistiska teorier är både bättre definierade och mer uppfinningsrika tack vare den.

Relaterat till den här utvecklingen, eller åtminstone parallellt med den, råkar *hedonismen* i vanrykte (se t.ex. Crisp 2005). Hedonismen, uppfattningen att njutning är det enda i sig värdefulla, var praktiskt taget standarduppfattningen under det sena 1800-talet, men övergavs av ett antal

skäl, som vi ska återkomma till. *Naturalistisk* hedonism var med andra ord dubbelt utmanad i början av 1900-talet. Både på grund av sin form och sitt innehåll, så att säga. Båda Moores argument riktades dessutom mot hedonismen, inte bara via implikation: hedonismen användes som *exempel* i dessa argument. Den försvarstaktik som t.ex. Jackson (1998) och Sturgeon (2003) använt, att påpeka att Moore bara övervägde orimliga versioner av naturalism, kan med andra ord inte användas av hedonisten. Så hur kan en naturalistisk version av hedonismen rättfärdigas? Det är frågan den här artikeln försöker besvara.

2. HEDONISMENS KRIS

Ett av skälen till att hedonismen övergavs var att man misslyckades med att etablera en metod för att summera njutning och lidande. Eftersom hedonismen är en *monistisk* teori har den fördelen att man enkelt borde kunna räkna ut vilken handling som har de bästa konsekvenserna: addera mängden njutning som produceras, och subtrahera mängden lidande. Men när det så kallade ”introspektionistiska” programmet – idén att man kan mäta sitt välbefinnande genom introspektion – misslyckades, visade det sig svårt att leverera en sådan metod, och fördelen gick förlorad.

Ett andra slag kom i form av Moores angrepp på John Stuart Mill. Mills ”bevis” för att njutning är värdefullt är att njutning är det enda vi begär *för dess egen skull*. Denna tes kallas *psykologisk hedonism*. Moore menade att även om denna form är riktigt, så betyder inte det att *etisk* hedonism är sann. Etiken handlar (bland annat) om vad vi *bör* begära, inte om vad vi *faktiskt* begär. Men Mill erkänner i själva verket att det inte föreligger något strikt bevis här. Vad han säger är att den enda *evidens* som föreligger för vad som är begärligt är existensen av livskraftiga, intrinsikala begär för saken i fråga. Och det är ett betydligt rimligare, om än teoretiskt ”svagare”, argument. (Bl.a. Millgram 2000, har försvarat den här läsningen av Mill.)

Det tredje motargumentet är att andra saker än njutning dyker upp i vår värderande introspektion. Intuitionister som Ross och Moore menade att de saker vi värderar för deras egen skull inte är reducerbara till den njutning de ger. Dvs. även om vi medger att våra begär ger viss evidens för vad som är värdefullt, så har vi informerade, intrinsikala begär som är oförenliga med hedonismen. Hedonisten behöver antingen överge den här psykologiska basen för sin uppfattning, eller hitta en ny.

3. SEMANTISK OCH METAFYSISK NATURALISM

John Stuart Mill påstod att att säga att någonting är värdefullt, och att säga att det är njutbart är, i strikt mening, att säga samma sak. Detta är väl starkt uttryckt, och de flesta hedonister medger att ”njutning” och ”värde” inte är synonymer. Men dels finns det informativa, och riktiga, analyser av begrepp som inte förefaller uttrycka en synonym. Dels är meningsanalys är inte det enda sättet att etablera att egenskapsidentitet råder. Aposteriori identitetspåståenden (standardexemplet: vatten = H₂O) är inte påståenden om mening. Moore skiljer inte alltid tydligt nog mellan egenskaper och begrepp, och flera naturalister har formulerat sitt försvar i termer av denna brist. Även om ”värde” är distinkt från varje naturligt *begrepp*, och värdepåståenden har en distinkt mening, kan värde vara en naturlig *egenskap*. Naturalister i sådan *metafysisk* mening menar helt enkelt att vi inte behöver postulera några värdeegenskaper, eftersom de naturliga egenskaper vi har tillgängligt räcker för allt vi behöver förstå angående värde. Richard Boyd (1988) menar t.ex. att värde är den grupp av naturliga egenskaper som ger upphov till och sedan påverkar vår värdediskurs, men tillägger att denna identitet inte är *analytiskt* sann. Frank Jackson (1998, med Philip Pettit 1995) menar att det i själva verket *finns* analytiskt sanna naturalistiska definitioner som kopplar naturliga egenskaper till värdestermer. Men dessa är mycket komplexa, så det är inte så konstigt om vi inte omedelbart *inser* att de är riktiga. Boyd påpekar att begreppsanalys och metafysik är olika saker, och att naturalisten i första hand ägnar sig åt det senare. Jackson, å andra sidan, menar att vi inte alltid är medvetna om våra begrepps innehåll, och att vår kunskap om dem inte bara består i vad vi kan redogöra för, utan också i vad vi kan utföra med våra dem, hur vi använder dem, vilka slutledningar vi gör osv.

Metafysisk naturalism är således uppfattningen att värde är en naturlig egenskap, och *semantisk naturalism* är uppfattningen att värdestermer går att analysera i naturliga termer.

”Värde” – *arbetsbegreppet*. Det tycks problematiskt att påstå att ”värde” betyder någonting särskilt specifikt alls, med tanke på hur mycket teorier skiljer sig åt. Vad vi har att arbeta med är en ungefärlig ”folkteori” om värde, vars innehåll fångas av vad Michael Smith (1994) kallar ”plattityder”, Peter Railton (1989) ”truism” och Frank Jackson och Philip Pettit (1995) ”commonplaces”. Dvs. värdebegreppets innehåll ges av de saker vi tror om värde, vad vi använder ordet till, vilka slutsatser vi drar från värdepåståenden, relationer till andra termer osv. Truismstatus uppnår de trosföreställningar och vanor rörande begreppet som människor (ev. i den relevanta gruppen) är *överens* om och *håller fast vid*. Den egenskap som lyfts fram bör helst ha de egenskaper vi tror att värde har. Annars måste det förklaras varför vi tror på dem. Detta är vad vi behöver

göra om det vi erbjuder ska vara en teori om *värde* överhuvudtaget. När vi så specificerar teorin och ger begreppet ett innehåll måste vi peka ut vilka av dessa ”truismen” som vi betraktar som centrala, och vi måste också visa att ingenting *saknas*, att det inte finns någon rest att förklara som inte redan på ett eller annat sätt förklaras av vår teori.

Naturalismens villkor – den vetenskapliga analogin. Naturalisten behöver alltså utvinna en värderoll ur folkteorin, och sedan argumentera för att (1) naturliga egenskaper kan spela denna roll och (2) denna roll uttömmet värdeets betydelse. De identitetspåståenden som naturalismen innehåller förutsätter en analogi mellan meta-etik och vetenskap. Denna innebär att värdeegenskaper kan upptäckas och bekräftas på samma vis som naturliga egenskaper, nämligen genom deras kausala inverkan. Analogin har ifrågasatts på grund av att den kan tyckas förutsätta vad som ska bevisas, nämligen att värde är en naturlig egenskap. Detta är en rimlig invändning, men analogin inte är avsedd att vara neutral, utan är vald för att illustrera hur värde *kan* hanteras som en naturlig egenskap. Rättfärdigandet av denna förutsättning kan bara göras på grund av vad teorin i slutänden lyckas med.

Naturalism och normativitet. Vad innebär det att säga att värde är en naturlig egenskap? Det är inte bara att säga att alla goda ting är naturliga ting, eller ens att deras värde beror enbart på deras naturliga egenskaper – detta är någonting som också non-naturalister kan gå med på. Att vara värdefull förstås vanligen som att vara *normativt signifikant* (se t.ex. McNaughton och Piers-Rawling 2003), dvs. något som ger *skäl* för handlingar eller attityder. Och *självklart* är naturliga egenskaper normativt signifikanta, *självklart* regleras våra värderingar och beteenden av erfarenheter och kontakter med den naturliga världen. Det skulle också kunna vara så att någon naturlig egenskap är den *enda* normativt signifikanta egenskapen. Men det betyder fortfarande inte att egenskapen i fråga är egenskapen ”normativt signifikant”. Det vore att begå det naturalistiska felslutet. Naturalister gör klokt i att ifrågasätta det här argumentet: varför behöver vi ytterligare en egenskap här?

Låt säga att normativitet handlar om *vad vi bör göra*. Normativitet kan begreppsligt kopplas till värde: det tycks begreppsligt sant att det värde någonting har utgör ett *skäl* (för handling, eller attityd) och vilka skäl vi har är relevant för vad vi bör göra. Men det enda som krävs är att värdeegenskapen måste *fungera* som skäl, och skäl utgörs, förmodligen undantagslöst, av naturliga fakta. Normativitet är med andra ord inte ett problem för en naturalistisk teori om värde.

4. HEDONISTISK NATURALISM OCH PSYKOLOGINS RELEVANS

I den här artikeln presenteras argument för hedonistisk naturalism. Denna teori är semantisk bara i den mening att begreppet ”värde” tillåter oss att behandla det som ett naturligt begrepp. En stor del av resonemanget är baserat på psykologiska fakta. Medan det är ett faktum att njutning inte är det enda slutgiltiga objektet för våra begär, är njutning ändå, i en *annan* kapacitet, kopplat till våra värderingar och vår motivation. Den fokusering på pro-attityders *objekt* som dominerar klassiska teorier om värde, även klassisk hedonism, ger förmodligen en felaktig bild av hur motivation fungerar. Den roll som njutning spelar är inte begränsad till dess förekomst som ett återkommande objekt för pro-attityder, utan som en grundläggande förutsättning för att sådana attityder ska uppstå och underhållas överhuvudtaget.

Hedoniska upplevelser är intentionala, och vi har en tendens att tillskriva egenskaper till intentionala *objekt* snarare än subjektiva tillstånd. Hedonisten kan påpeka att vi attribuerar detta värde på ett förutsebart sätt, och att förklaringen hänvisar till hedoniska processer. Man kan säga att vi systematiskt *felattributerar* värde. Precis hur denna process går till är inte alltid klart för subjektet och det är dessutom ett forskningsfält där många frågor fortfarande är obesvarade. Det är välkänt att vi människor är duktiga på att hitta på förklaringar utifrån den bristfälliga information vi har, och vi utvecklar alla möjliga sorters teorier för att rättfärdiga de uppfattningar vi redan har. Men om vi har en teori som kan förklara felattribution kan vi punktera uppfattningen att våra intuitioner fungerar som slutpunkter i normativt, och i filosofiskt, rättfärdigande. Vi kan i stället fokusera på de ursprungliga värdefenomenen: värderande upplevelser och värderande processer och deras mekanismer.

Medan psykologisk hedonism i sin klassiska formulering är felaktig, så är det likväl på grund av sin plats i vår psykologi som njutningens plats inom etiken och meta-etiken rättfärdigas. Oavsett vad man tror om värdeegenskapers kausala krafter så är värde uppenbarligen något som kan förekomma i våra överväganden, och åtminstone *representationen* av värde kan motivera oss till handling. Njutning spelar en sådan kausal roll. För det andra finns en sådan sak som ”välbefinnande” ett begrepp som tycks samtidigt värdeladdat och naturligt, och detta avser åtminstone delvis hedoniska upplevelser. *Om* värde är en naturlig egenskap så tycks psykologiska egenskaper som har med vårt välbefinnande att göra vara de bästa kandidaterna. Det är de som har en tät nog relation till motivation och normativitet.

Hedoniska processer och värdets roll. Räcker detta för att identifiera njutning med värde? Enligt en naturalistisk teori, som nämndes ovan, *räknas* något som värde om det uppfyller en viss beskrivning och dessutom spe-

lar en central roll i hur vi kommer att tro på denna beskrivning. Detta på precis samma sätt som något *räknas* som vatten om det reglerar vårt användande av begreppet och passar "vatten"-rollen så som denna är definierad av folkteorin om vatten (se t.ex. Jackson 1998). Vissa identifikationer räknas även om vissa uppfattningar måste överges. Vatten, t.ex. visade sig inte vara ett grundämne. Det finns naturligtvis en gräns för hur mycket av vår vardagliga förståelse som kan överges innan vi kan sägas ha bytt ämne. Hedonisten som tillämpar denna strategi måste i synnerhet ifrågasätta icke-hedoniska *substantiella* plattityder – dvs. de intuitioner vi har om vad som är värdefullt. Michael Smith tillskriver dessa *exemplarstatus*, och menar att de spelar en central roll för hur vi lär oss värdebegrepp. Hedonisten behöver i själva verket inte förneka att icke-hedoniska entiteter spelar en nyckelroll för hur vi lär oss värdebegrepp, utan bara hävda att inläringen inte är baserad på deras intrinsikala egenskaper, utan på deras hedoniska inverkan.

Det har föreslagits att värderollen själv kan skrivas om i egenskapsform och identifieras med värde. Dvs. värde är inte det som *spelar* värderollen, utan värderollen själv. Detta förslag har konsekvensen att i ett scenario där någonting *annat* spelar den här rollen, så följer värdet med rollen, inte med den egenskap som råkar spela den i *vårt* scenario. Detta är både till fördel och till nackdel. Fördel eftersom vi kan säga att värdet alltid motiverar, att det alltid ger skäl för handling och alltid tenderar att uppskattas, osv. Nackdel i ett scenario där någonting högst kontraintuitivt, t.ex. oförtjänt svår smärta, spelar värderollen. Boyd (2003) påpekar att den egenskap som spelar "vatten"-rollen i själva verket inte är H_2O , utan en väldig utspädd kolsyra. Men H_2O är den vetenskapligt sett mer basala egenskapen, som dessutom tar plats i de enklaste förklaringarna av hur vatten betar sig. På samma sätt, kan vi hävda, förekommer hedoniska egenskaper i förklaringar av varför våra värdebegrepp betar sig som de gör. Detta ger njutning en fördel som den basala naturliga egenskap som "spåras" av dessa begrepp.

Den naturalistiska ansatsen föreslår att vi inte bara kan finna ut vilken egenskap som värde *är* genom att följa dessa indikationer, vi kan också *upptäcka* saker om värde, på ett sätt som vi inte skulle kunna om värde-teori enbart handlade om att göra begreppet explicit. Folkteorin om en domän är aldrig helt felfri, men den är heller aldrig helt felaktig. Den är ett provisorium som stegvis bör ersättas via en mer noggrann undersökning av de entiteter, processer och relationer som avslöjas. Med den här metoden finner vi stöd för att "värde" spårar njutning och att, därför, njutning och värde kan sägas vara samma sak.

Värdets dubbla funktion. En teori om värde bör kunna förklara de drag som vi anser att värde, och värdeomdömen, har. Det kanske största

problemet för det projektet är att värde har både en *deskriptiv* och en *preskriptiv* sida. Värdeomdömen tycks tillskriva egenskaper ("x är värdefullt"), men de verkar också essentiellt fungera som en slags rekommendationer. Det är emellertid inte svårt att se hur ett deskriptivt påstående skulle kunna få en preskriptiv funktion och vice versa, givet att det finns en stark koppling mellan de saker vi anser värdefulla och deras tendens att engagera vår motivation. Vi kan lära oss ungefär vad som föreligger när en person fäller ett värdeomdöme, vilket gör att vi kan använda hans/hennes värdeomdömen som rent deskriptiv information. Om värdeomdömen har denna dubbla funktion, behöver vi fatta ett teoretiskt beslut huruvida vi tar den preskriptiva eller den deskriptiva sidan som primär, och sedan försöka redogöra för den överblivande delen. Detta är den utmaning en naturalistisk version av hedonismen har att möta.

5. PETER RAILTON OCH DET REVISIONISTISKA PROJEKTET

Peter Railton menar att hoppet att identifiera en naturlig värdeegenskap är beroende av att vi tolererar viss revidering av värdebegreppet. I *Naturalism and Prescriptivity* (1989) utvecklar han en sådan revisionistisk teori, och använder hedonismen som testpilot. De flesta värdepåståenden, påpekar Railton, är av typen "X är värdefullt" och dessa är syntetiska, inte analytiska. Syntetiska påståenden handlar typiskt om naturliga egenskaper om vilka vi har erfarenhetskunskap. Men hur passar värdeegenskaper in i en värld av naturliga fakta, och hur får vi kunskap om dem? Railton är ute efter en epistemiskt respektabel förklaring av värdediskursen. Han medger att värdeomdömen har en dubbelnatur och anger att hans projekt behandlar deras deskriptiva sida som essentiell och att den preskriptiva funktionen är någonting som uppstår från deras substantiella innehåll. Railton menar att hedonistiska naturalister kan göra detta, och att den enda andra naturalism som har en tillräckligt stark koppling till motivation är en som hänvisar till *begär*. Njutning (positiva emotioner) och begär är de naturliga företeelser som förefaller naturligt "värderande".

Den naturalistiska approachen är förklarande och experimentell vilket ger oss visst teoretiskt handlingsutrymme, och gör det möjligt att bemöta argument baserade på begreppslig grund. Naturalism som metod är baserad på erfarenhet och hävdar inte att de identiteter den lanserar är analytiska eller obestridbara. De kan *bli* begreppsligt sanna, efter att tid förflutit och konsensus nåtts, men detta har ännu inte inträffat inom värdeteorin. En naturalistisk teori kan underminera vissa av våra föreställningar och är således inte fullständigt fixerad av användarnas intentioner. Men om värdebegreppet revideras måste vi samtidigt visa att det rör sig om en tolererbar form av revidering.

Vi har en situation inom meta-etiken där inget alternativ är övertygande eller komplett nog för att gälla som en ren begreppsanalys. Man kan till och med hävda att i ett sådant tillstånd av teoretisk oenighet har begreppsanalysen inga förutsättningar att ge resultat. Metaetikens nuvarande tillstånd *kräver* en förklarande, experimentell approach. Då värdenaturalister tror att värde är en naturlig egenskap som spelar en kausal roll, kan de förklara vår tillgång till värdeegenskaper. Detta befäster teorin ontologiskt och epistemiskt. Men "värde" har också en distinkt roll inom praktiskt övervägande och handlande, och vi måste visa att egenskapen vi reducerar värde till utför den rollen. För att uppnå en *bekräftande*, i kontrast till en *eliminering*, reduktion av värde, behöver vi identifiera värde med en egenskap som låter oss redogöra för de korrelationer och truismen som associeras med "värde" och samtidigt kan utgöra en bas för termens normativa funktion.

Fem steg till en hedonistisk revidering av värdebegreppet. Railton lägger upp en femstegsplan för en hedonistisk teori om värde. Först: En rimlig reduktion. Teorins innehåll är att *lyckoupplevelser* ("happiness") ligger bakom vårt tal om värde. Men varför inte reducera värde till den större klassen av våra faktiska intrinsikala och bestående mål? Problemet är att dessa inte uppvisar någon enhet, och en hedonistisk teori kan förklara hur de uppstår. Begär som får oss att agera på så sätt att vi upplever lycka, förstärks. De flesta av dessa begär har andra *objekt* än lycka, men det är alltså inte i den riktningen vi bör titta om vi ska hitta en reduktionsduglig bas för värdebegreppet.

Steg 2 gäller egenskapens *förklarande roll*. För att etablera en egenskaps verkliga existens, bör den förekomma i någon relevant kausal *förklaring*. Om våra mål förklaras av betingningsprocesser så spelar lyckoupplevelser en roll i förklaringen av vårt värderande och vårt beteende.

Steg 3: normativ roll. Kan lyckoupplevelser spela en normativ roll? Det finns en psykologisk koppling sådan att vi dras mot det som är associerat med lyckoupplevelser. Kopplingen är stark, men inte av logisk eller begreppslig natur.

Steg 4: tolererbar revisionism. Vi måste direkt eller indirekt fånga de flesta centrala intuitionerna inom området, och förminska betydelsen av de övriga. Hedonisten måste *bortförklara* en mängd intuitiva omdömen. Detta gör vi genom att visa att de icke-hedoniska mål vi har beror på den roll de spelar i produktionen av lyckoupplevelser.

Steg 5: bekräftelse efter kritisk reflektion. Vidmakthålls värdebegreppets deskriptiva och preskriptiva funktioner? Reduktionistiska teorier, menar Railton, kan *avslöja* värdeediskursens natur och bakgrund så att vi ändrar vår uppfattning om vad den handlar om. De kan få oss att ifrågasätta de värden och fenomen som diskursen tycks referera till, och att överväga att

i stället låta de egenskaper som diskursen *spårar* (dvs. lyckouppelevelser) reglera våra normativa beslut. Hedonismen är baserad på grundläggande psykologiska fakta om attraktion och aversion: det är den kopplingen som föreligger mellan teorins deskriptiva innehåll och den rekommenderande kraft som följer på genuint medhåll om ett värdeomdöme.

Railtons slutsats är att den revisionistiska hedonistens strategi kan inhysa både de deskriptiva och preskriptiva sidorna av värdediskursen.

6. LEONARD KATZ EMPIRISKT INFORMERADE HEDONISM

I en utmärkt men bristfälligt uppmärksam avhandling från 1986, *Hedonism as the Metaphysics of Mind and Value*, utvecklade Leonard Katz ett ambitiöst naturalistiskt projekt. Han påpekar att våra värdebegrepp är vaga, och kräver ett vetenskapligt angreppssätt. Han använder *materia* som sin analogi: vi förstår vad materia är via en noggrann empirisk och teoretisk vetenskaplig undersökning, och vi är redo att överge vissa förutfattade meningar när vi stöter på goda vetenskapliga argument. Modern partikelfysik kan förefalla obegriplig, men trots att vår ”folkuppfattning” om materia har få beröringspunkter med vetenskapliga teorier om ämnet hävdar vi inte att materia inte existerar. Materia kan vara mycket annorlunda från vad vi trodde; vi närmar oss vetenskapliga problem med viss ödmjukhet. Av praktiska snarare än teoretiska skäl, menar Katz, tycks vi mer konservativa när det gäller moraliska frågor. Möjligen har vi praktiska skäl för detta när det gäller moralen, men det borde inte göra oss mer konservativa när vi sysslar med *metaetik*.

Värde och attityder. Det sägs ofta att värdet i en människas liv inte ligger i vad hon finner i världen, utan i hennes attityd till det som sker. Detta behöver inte förstås som relativism. Attityden är *själv* någonting enhetligt och kan fungera som bas för ett objektivt värde. De saker vi typiskt betraktar som värdefulla hör inte samman på grund av någon intrinsikal egenskap de delar, utan på grund av deras relation till oss och våra attityder. Detta är inget nytt: *responsberoende* är ett omfattande och fascinerande kapitel av värdeteorin. Vissa har argumenterat för att värde tillhör objektet för våra responser, men att de inte skulle ha haft detta värde om inte responsen förelåg. Andra att det måste finnas en *normativ* relation mellan objektet och responsen sådant att objektet på något sätt *rättfärdigar* responsen. Ytterligare andra hävdar att responsen *registrerar* en egenskap som tillhör objektet, och att responsen är som ”perception av värde”. Katz föreslår att inte nog med att värdets enhet förklaras av responsen: värde *tillfaller* responsen. Värde är responsberoende i den starka mening att värde är en egenskap hos responsen, inte hos objektet som det responderas mot.

Detta betyder att värde, emedan det är relativt i den mening att vilket objekt som föredras beror på kontingenta egenskaper hos agenten, inte självt är agentrelativt. Värde är *subjektivt* i den meningen att det är en egenskap hos ett subjektivt tillstånd, men värde är en *objektiv* egenskap hos sådana tillstånd (se t.ex. Mendola 1990). Man kan ifrågasätta huruvida responsberoende förtjänar "truismstatus", men det förefaller finnas visst intuitivt stöd för uppfattningen att värde, åtminstone värde *för* någon, beror på den personens latent eller manifesta responser. Hedonismen är högst lämpad att driva detta påstående – och påpeka att njutning är den relevanta responsen.

Hedonistisk naturalism, menar Katz, bör integrera det tänkande vi gör om njutning när vi sysslar med etik med all annan teori om njutning inom psykologi och metafysik. Vad är njutning, och vad är dess plats i den mänskliga naturen? Vilken roll spelar den i handlande, värderande och i motivation mer generellt? Påståendet att psykologin är *irrelevant* för etiken, eftersom etiken handlar om vad vi *bör* göra, och psykologin om vad som *är fallet*, måste bemötas så: *metaetiken* handlar inte om vad vi bör göra, utan om vad som är fallet, så här kan psykologin vara relevant.

Den centrala poängen för både etik och psykologi är att hur "bra någon känner sig" är en fråga om den personens hedoniska tillstånd. Åtminstone i denna minimala mening tillhör värde njutning, inte som en extra egenskap, utan som del av dess naturliga konstitution. Det faktum att vi därigenom har tillgång till ett universellt värde i *minimal* mening gör det rimligt att påbörja en fundamental teori om värde här. Njutningens värde, menar Katz, ges av medvetandets omedelbara, oreflekterade omdöme. Men vi tycks behöva en teori för att återföra vår uppmärksamhet till detta eftersom vi delvis förlorar fokus genom socialisering, kultivering och genom vår tendens att projicera värde. Vi behöver återföra vårt tänkande om värde till de omedelbara upplevelser och spontana gillanden och ageranden med vilka vårt värderande började.

Hur kan en hedonist besvara anklagelsen att hon begår det naturalistiska felslutet? Moore menade att varje naturalistisk redogörelse för värde måste misslyckas, helt enkelt därför att den behandlar en egenskap som är distinkt från värde som identisk med värde. Men om vi *inte* gör det stöter vi på det andra hornet i dilemmat för analys, dvs. vi tvingas använda det begrepp vi försöker analysera. Hedonisten, menar Katz, bör erbjuda någonting annat än en sådan analys. Hon bör erbjuda en *förklaring* och ge en förklarande explikation av vad vårt värderande ytterst sett kan sägas handla om. En teori om värde behöver inte vara en analys av vår *uppfattning* om värde. Den bör snarare förstås i analogi med vetenskapliga undersökningar generellt: ett försök att upptäcka vad bland faktiska saker som bäst svarar mot våra föreställningar. Dessa generella och vaga föreställningar är

på sätt och vis epistemiskt primära: det är dem som en rimlig teori ytterst behöver svara mot. Men det hindrar inte *upptäckter*, som t.ex. att det som svarar mot den generella uppfattningen i själva verket är en enda egenskap. Det är just den slutsats vi borde dra om njutning ensamt motsvarar de krav som vår föreställning om värde ställer.

Den naturalistiska hedonisten hävdar att den enhet som föreligger, och som förklarar varför vi har ett koherent och gemensamt värdebegrepp överhuvudtaget, existerar på upplevelsenivå. Detta värde både föregår och är oberoende av våra partikulära preferenser och föreställningar om värde. "Värdehedonism" skriver Katz "är uppfattningen att njutning och smärta *på detta sätt* är de mänskliga värdena; att de tillsammans uttömmar vad som är slutgiltigt bra och dåligt i våra individuella mänskliga liv, och i den mänskliga existensen på det hela" (s. 127, min övers.).

Katz försöker övertala oss genom att påvisa att hårda biologiska fakta angående njutning så väl stämmer överens med de begrepp vi hanterar inom etiken. Hedonismen, mer än någon annan metaetisk uppfattning, är baserad på och finner stöd i den mekanism genom vilken värde engagerar vår motivation och visar därigenom hur värde kan påverka varelser som oss.

7. AVSLUTANDE ANMÄRKNINGAR OM HEDONISMENS ANSPRÅK

Richard Joyce (2006) anmärkte nyligen att det finns någonting nästan sorgligt över teoretiker som för fram en egenskap och försöker övertyga oss om att den är "tillräckligt nära" för att passa med vårt värdebegrepp. Dessa förslag tas nästan aldrig på allvar av någon som inte redan är övertygad av positionen i fråga. Låt säga att njutning fungerar precis så som vi säger, att det i någon mening "styr" vår värderande diskurs och praktik och att hedoniska processer kan användas för att förutse och redovisa för alla eller de flesta värdeattributioner som görs. Vi kanske till och med accepterar att det inte finns något annat förslag som kan hålla samman dessa fenomen. Än sen? Varför acceptera hedonismen på dessa grunder? Implikerar det inte snarare att det inte finns något värde? Varför inte bli nonkognitivist eller misstagsteoretiker i stället? Dessa invändningar borde inte störa en naturalistisk hedonist som argumenterar så som föreslagits här. Teorin är öppet revisionistiskt, och därför öppen för den här sortens ifrågasättande. Man kan till och med medge att givet en *strikt* uppfattning om värde, så finns det ingenting sådant (så tänkte t.ex. Lewis 1989). Eller, givet att det föreligger en preskriptiv eller expressiv funktion, att nonkognitivistiska teorier ligger närmare sanningen. Det enda den naturalistiska hedonisten kan göra till svar är att presentera skälen för identitetspåståendet och sedan säga att huruvida detta *räknas* eller inte i själva verket är en mindre vik-

tig fråga. Håller kritikerna med om vad teorin lyckas med i övrigt, spelar det ingen roll om de i slutändan vägrar erkänna etiketten "värde". Att på grund av dessa fakta om njutning och dess relation till värderande diskurs och praktik identifiera njutning och (positivt) värde är inte tänkt som något *ytterligare* steg i argumentet. Teorin är en *realistisk* teori om värde, vilket innebär att värdepåståenden kan vara sanna eller falska, samtidigt som den (än så länge ofullständigt) redogör för varför värdepåståenden fungerar som de gör. Den svarar således mot ett stort antal centrala element av det vi önskar och kan förvänta oss av en teori om värde och är, åtminstone i den utsträckningen, tillfredställande.

LITTERATUR

- Boyd, Richard. 1988. "How to be a Moral Realist." I *Essays on Moral Realism*, red. G. Sayre-McCord, s. 188–227. Ithaca: Cornell University Press.
- Boyd, Richard. 2003. "Finite Beings, Finite Goods: The Semantics, Metaphysics and Ethics of Naturalist Consequentialism, Part 1". *Philosophy and Phenomenological Research* 66, nr 3, s. 505–54.
- Crisp, Roger. 2006. *Reasons & the Good*. Oxford: Clarendon Press.
- Jackson, Frank. 1998. *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*. New York: Oxford University Press.
- Jackson, Frank och Philip Pettit. 1995. "Moral Functionalism and Moral Motivation". *The Philosophical Quarterly* 45, nr 178, s. 20–40.
- Joyce, Richard. 2006. "Meta-ethics and the Empirical Sciences". *Philosophical Explorations* 9, s. 133–47.
- Katz, Leonard D. 1986. *Hedonism as Metaphysics of Mind and Value*. UMI Dissertation Services.
- Lewis, David. 1989. "Dispositional theories of value". *Proceeding of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 63, s. 113–37.
- McNaughton, David och Piers Rawling. 2003. "Naturalism and Normativity". *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 77, nr 1, s. 23–45.
- Mendola, Joseph. 1990. "Objective Value and Subjective States". *Philosophy and Phenomenological Research* 50, nr 4, s. 695–714.
- Mill, John Stuart. 1993. *Utilitarianism, on Liberty, Considerations on Representative Government*. The Everyman Library.
- Millgram, Elijah. 2000. "Mill's Proof of the Principle of Utility". *Ethics* 110, nr 2, s. 282–310.
- Moore, G.E. 1993. *Principia Ethica*. Rev. upplaga, red. Thomas Baldwin. Cambridge: Cambridge University Press.
- Railton, Peter. 1989. "Naturalism and prescriptivity". *Social Philosophy and Policy* 95, s. 151–74.
- Smith, Michael. 1994. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Sturgeon, Nicholas L. 2003. "Moore on Ethical Naturalism". *Ethics* 113, s. 528–56.

Ingvar Johansson

Bevis för universalias existens – från en fallibilist

Jag ska presentera vad jag ser som ett bevis för existensen av universalias; detta trots att jag ur epistemologisk synpunkt är fallibilist. Men även fallibilister kan tala om bevis. Den tysta förutsättningen är då bara att även ett bevis kan, precis som sannolikhetsresonemang och empiriska undersökningar, visa sig vara felaktigt. Min fallibilism innebär att jag tror jag har kunskap, men att min osäkerhet i många enskilda fall är avsevärd. Att vara osäker i relation till varje enskilt försanthållande är inte detsamma som att vara osäker i relation till alla försanthållanden tagna tillsammans. En analogi kan förklara detta förhållande: man kan vara ganska säker på att ett lotteri har vinstlotter, utan att alls veta vilka lotter det är som är vinstlotter.

Varje enskild persons kunskaper har tre olika källor: varseblivningar (observationsförmåga), funderingar (förnufts-förmåga) och tillit till information från andra (tillitsförmåga). I förhållande till dessa källor innebär fallibilismen att man aldrig kan vara helt säker på att en viss varseblivning är vad den utger sig för att vara, att en viss slutledning är korrekt, eller att någon man litat på verkligen gick att lita på. Men det är omöjligt att leva utan att för det mesta acceptera vad man varseblir, tro på sitt förnuft, och lita på föregiven information.

Med ovanstående sagt ska jag nu lägga fram mitt bevis – eller ”bevis-tänkande” om läsaren så vill – för att det finns universalias, både relationsuniversalias och egenskapsuniversalias. I förbifarten blir det också ett bevis för att det finns monadiska troper (egenskapsinstanser uppfattade som specifika partikulariteter). Den vanliga åsikten att ”om man tror på existensen av universalias behöver man inte tro på troper, och om man tror på existensen av troper behöver man inte tro på universalias” visar sig därför vara felaktig. Ofta grundar sig denna åsikt på en pragmatiskt uppfattad Ockhams rakkniv, men en pragmatisk princip kan aldrig upphäva resultatet av ett bevis.

O. DEN EXISTENTIELLA PREMISSEN

I sin berömda föreläsning ”Bevis för yttervärldens existens” håller G. E. Moore upp sina två händer, viftar först med den ena och säger ”Här är en hand”, viftar därefter med den andra och säger ”Här är en annan hand”; varpå han konkluderar dels att det finns åtminstone två ting i en yttre värld, dels att beviset lätt låter sig upprepas för ett otal föremål. Mitt bevis för existensen av universalialia har en liknande karaktär och en liknande nollpunkt. Jag ber dig läsare titta på den här fläcken ●, och säger ”Här är en svart, rund fläck”. Sedan ber jag dig titta på den här fläcken ●, och säger ”Här är en annan svart, rund fläck”. Till sist ber jag dig så titta på nästa fläck, ●, och säger ”Här är en tredje svart, rund fläck”. Av detta kan vi efter det reflekterande som snart följer konkludera att det finns åtminstone två universalialia: varsebliven *svarthet* och varsebliven *rundhet*. För den som likt mig anser att det också kan finnas tre av medvetandet oberoende existerande runda entiteter, följer av samma reflektioner att det också kan finnas ett universale *rundhet* som existerar oberoende av medvetandet. Beviset låter sig – liksom Moores – upprepas för ett otal entiteter.

Moore anser att hans bevis uppfyller de tre fundamentala krav som man rätteligen kan ställa på ett bevis, och jag anser detsamma om mitt. Kraven är:

- (a) Premisspåståendena är varken individuellt eller kollektivt identiska med slutsatsen (konjunktionen av påståendena ”Här är en svart, rund fläck”, ”Här är en annan svart, rund fläck” och ”Här är en tredje svart, rund fläck” är inte identiskt med påståendet ”Det finns åtminstone två universalialia: *svarthet* och *rundhet*”).
- (b) Man vet att det premisserna utsäger är fallet (läsaren vet att här är tre svarta, runda fläckar: ● ● ●).
- (c) Slutsatsen följer ur premisserna.

För att uppfylla det tredje och sista kravet måste jag visa att fyra hypotetiska påståenden kan betraktas som ovedersägligt sanna; jag ska kalla dem ’om-så-sanningar’. Kombinerar den existentiella premissen till den första om-så-sanningen kan man härleda ett nytt sant existenspåstående. Detta (eller vad som trivialt följer av det) kan sedan adderas till den andra om-så-sanningen, varigenom ett tredje sant existenspåstående kan härledas; och så vidare tills med hjälp av den fjärde om-så-sanningen den sökta slutsatsen att det finns egenskapsuniversalialia är nådd.

1. DEN FÖRSTA OM-SÅ-SANNINGEN

Det första ovedersägligt sanna hypotetiska påståendet lyder som följer:

- (1) Nödvändigtvis, om det finns åtskilda, ändliga och rumsligt lokaliserade partikulariteter, så finns det också rumsliga gränser.

Att det faktiskt finns partikulariteter (individer) med gränser är en truisem; åtminstone vad gäller varseblivningar. Anta nu kontrafaktiskt, att det *inte* finns några naturligt givna gränser; vare sig hos något i rummet eller hos något som är en del av rummet självt. Eftersom en gräns är en diskontinuitet, innebär detta antagande att rummet som helhet och allt som det rymmer antingen är helt homogent eller är ett kontinuum av något slag. I ingetdera fallet finns det några åtskilda, ändliga, rumsligt lokaliserade partikulariteter. Alltså förutsätter existensen av åtskilda, ändliga, rumsligt lokaliserade partikulariteter existensen av rumsliga gränser.

Vi kan nu göra följande härledning:

- premiss A: Här finns tre åtskilda, ändliga, rumsligt lokaliserade, svarta, runda fläckar: ● ● ●.
 premiss B: Påstående (1)
 slutsats: Här finns åtminstone tre rumsliga gränser: ● ● ●.

2. DEN ANDRA OM-SÅ-SANNINGEN

- (2) Nödvändigtvis, om det finns en rumslig gräns, så finns det också åtminstone två troper som inte är exakt lika.

Fem påpekanden behövs för att visa denna sanning. För det första, rumsliga gränser kan omöjligt konstitueras *enbart* av ett tomt eller på annat sätt homogent rum. Rummet är kontinuerligt (mellan två punkter i rummet finns alltid en tredje), och om rummet vore i sig självt individuerande, så skulle i ett homogent rum varje punkt vara lika individuerande. Men om detta vore fallet, så skulle varje utsträckt partikularitet i själva verket inte vara något annat än en kollektion av ett oändligt antal punkt-partikulariteter.

För det andra, en rumslig gräns mellan två rumsligt utsträckta partikulariteter måste själv vara en partikularitet. En sådan partikularitet måste vara antingen (a) en partikulär yta eller (b) en partikulär linje.

Det är, för det tredje, så att: (a) en gränsyta är antingen infinitesimalt tunn eller en mycket tunn tredimensionell kropp, och (b) en gränslinje är antingen infinitesimalt tunn eller en mycket tunn yta. Detta gäller vare sig den infinitesimala gränsetiteten för sin existens är beroende av det den avgränsar eller inte.

För det fjärde, om en gräns är en tunn kropp eller en tunn yta, så återuppstår problemet ”tunn eller infinitesimalt tunn?”. Varför? Svar: därför att då måste det också finnas gränser mellan den ursprungliga gränsen och de partikulariteter som denna avgränsar. Exempel: låt den ursprungliga gränsen vara den tunna svarta linje som i O skiljer den vita ytan inuti från den vita ytan utanför. Den gräns som skiljer denna svarta linje från den inre ytan måste – om inte en oändlig regress av gränser tillåts – vara infinitesimalt tunn. Med andra ord, finns det rumsliga gränser överhuvudtaget, så finns det också infinitesimalt tunna gränser.

För det femte, om en infinitesimalt tunn gräns avgränsar två troper som är exakt lika, så kan den inte själv vara exakt lik dessa troper. Vore den det, så skulle det inte finnas någon gräns, utan bara något fullständigt homogent. Här måste alltså finnas två troper som inte är exakt lika: gränsen och de exakt lika troper som gränsen skiljer åt. Om, å andra sidan, gränsen åtskiljer troper som inte är exakt lika, så är det trivialt sant att där finns två troper som inte är exakt lika (och gränsen kan tillhöra endera av dem eller vara av ett tredje slag). I exemplet med O finns det både en svart trop, dvs. färgtroppen hos den svarta linjen, och en vit trop, färgtroppen hos den yta som linjen omsluter. Om denna yta också vore svart, så skulle det inte finnas någon gräns mellan den och linjen. Och, omvänt, om linjen vore vit, så skulle det inte finnas någon verklig gräns (bara en tänkt sådan) mellan linjen och den vita ytan innanför. Varje utsträckt, ändlig egenskapsbärare måste ha en avgränsande formtrop, men en formtrop behöver för sin existens också två andra men olika troper, en på varje sida om formen.

Om-så-sanningarna (1) och (2) bildar tillsammans ett verkligt argument för att i ontologi, som vanligt är (med Gustav Bergmann undantagen), förkasta s.k. ”bare particulars”.

Vi kan nu göra härledningar av följande slag:

premiss A:	Här finns en rumslig gräns: ●.
premiss B:	Påstående (2)
slutsats:	Här finns åtminstone två troper: ●.

3. DEN TREDJE OM-SÅ-SANNINGEN

- (3) Nödvändigtvis, om det finns tre troper som är exakt lika, så finns det också ett relationsuniversale, *exakt likhet*.

Den onda oändliga regress jag nu kommer att använda mig av pekades först ut av Edmund Husserl i *Logiska undersökningar* (1901) och av Bertrand Russell i *Filosofins problem* (1912); den har i vissa detaljresonemang senare ytterligare klargjorts av David Armstrong i *Universals & Scientific Realism*

(1978) och av Herbert Hochberg i uppsatsen "Russell's Proof of Realism Reproved" (1981).

Anta, att det finns *tre* exakt lika troper, a , b och c ; t.ex. de tre cirkulära formtroperna (inte fläckarna) ●●●. Med bara två troper kan enligt min mening argumentet ifrågasättas. Anta vidare, att det *inte* finns något gemensamt egenskapsuniversale (t.ex. *rundhet*) som kan förklara den exakta likheten. Hur ska likheten då förklaras? Det första svaret ger sig självt: med likhetstroper. I detalj ser detta svar ut så här:

mellan a och b finns likhetstropen $l_1(a,b)$
 mellan a och c finns likhetstropen $l_1(a,c)$
 mellan b och c finns likhetstropen $l_1(b,c)$.

Svaret ovan måste nogsamnt skiljas från det följande:

mellan a och b finns universalet *exakt likhet*
 mellan a och c finns universalet *exakt likhet*
 mellan b och c finns universalet *exakt likhet*.

Men för att verkligen få ihop a , b och c till att vara exakt lika räcker inte svaret med likhetstroper. Eftersom uttrycken ' $l_1(a,b)$ ', ' $l_1(a,c)$ ' och ' $l_1(b,c)$ ' namnger tre partikulariteter som per definition är *helt disparata*, så uppstår inte den enhet av exakt likhet som krävs (och som ett universale förklarar). För att inse detta faktum kan man tänka sig att först existerar enbart a , b och den exakta likheten mellan dem, och sedan skapas c ; och frågan blir hur då samma likhet som redan finns mellan a och b också kan uppstå mellan a och c och mellan b och c . Den som vill undvika universaliala kan försöka använda en andra ordningens likhetstroper, $l_2(x,y)$, och hävda att:

mellan likhetstropen $l_1(a,b)$ och likhetstropen $l_1(a,c)$ finns likhetstropen $l_2[l_1(a,b), l_1(a,c)]$

mellan likhetstropen $l_1(a,b)$ och likhetstropen $l_1(b,c)$ finns likhetstropen $l_2[l_1(a,b), l_1(b,c)]$

mellan likhetstropen $l_1(a,c)$ och likhetstropen $l_1(b,c)$ finns likhetstropen $l_2[l_1(a,c), l_1(b,c)]$.

Men nu uppträder det gamla enhetsproblemet på nytt. Vad förenar här de tre helt disparata likhetstroperna $l_2(x,y)$? Återigen krävs *tre* nya likhetstroper, $l_3(x,y)$, och detta antal kommer att krävas på vilken nivå i regressen man än befinner sig. Ingen konvergens uppträder. Den exakta likhet hos a , b och c som ska förklaras är beroende av den exakta likheten hos de tre $l_1(x,y)$, vilken i sin tur är beroende av den exakta likheten hos de tre $l_2(x,y)$, osv. i all oändlighet; dvs. den första trippeln av exakt likhet är

för sin existens beroende av existensen av alla de oändligt många nivåer av likhetstroper som regressen ger upphov till.

Det sagda innebär att regressen i fråga är en *ond* oändlig regress. Den definition och enhet man söker förskjuts ständigt ett steg bort. Men om man godtar existensen av universalet *exakt likhet* uppstår inte denna regress; och något annat alternativ tycks inte stå till buds. Den som accepterar existensen av tre exakt lika troper måste av logiska skäl också acceptera existensen av relationsuniversalet *exakt likhet*. Och den som accepterar *möjligheten* av tre exakt lika troper måste av logiska skäl också acceptera *möjligheten* av relationsuniversalet *exakt likhet*. (Jag anser att inte bara monadiska troper utan också likhetstroper finns, men notera att jag här inte gör anspråk på att ha bevisat deras existens; de infördes bara som ett tänkbart substitut till universalet *exakt likhet*.)

Vi kan nu göra följande härledning (både med avseende på formtroperna och färgtroperna):

- premiss A: Här finns tre exakt lika troper: ● ● ●.
premiss B: Påstående (3)
slutsats: Det finns ett universale: *exakt likhet*.

De som stannar här går idag ibland under det missvisande namnet ”likhetsnominalister”; missvisande därför att de postulerar inte bara partikulära troper utan också ett universale, om än bara ett relationsuniversale. De hävdar att egenskaper inte är något annat än likhetsklasser av troper. Men det finns ytterligare ett sant hypotetiskt påstående att ta i beaktande.

4. DEN FJÄRDE OM-SÅ-SANNINGEN

- (4) Nödvändigtvis, om det finns ett relationsuniversale *exakt likhet*, så finns det också ett egenskapsuniversale.

Om detta är sant, så följer:

- premiss A: I trippeln ● ● ● finns instanser av universalet *exakt likhet*.
premiss B: Påstående (4)
slutsatser: Det finns två egenskapsuniversalialia: *rundhet* och *svarthet*.

För enkelhets skull kommer jag att genomföra beviset för (4) direkt med hjälp av exemplet *rundhet*.

Anta, att vi har ett universum som till sin natur är sådant att det i princip kan vara tomt (sådant är t.ex. det rum Newton postulerade). Men anta vidare, att det faktiskt innehåller två (men endast två) runda skivor. Det räcker för resonemanget att en sådan två-tingsvärld är logiskt möjlig.

Låt oss fokusera på formtroperna, relationsuniversalet *exakt likhet* (med avseende på form), och det eventuella egenskapsuniversalet *rundhet*. Enligt likhetsnominalisten kan predikatet 'är rund' appliceras på de båda formtroperna därför att dessa tillhör samma likhetsklass.

Om en värld med endast två runda skivor är logiskt möjlig, så är rimligtvis också en värld med endast en rund skiva logiskt möjlig. Låt oss därför i vårt tankeexperiment ta bort den ena skivan. I denna nya värld finns bara en formtrop, och världen innehåller inte relationsuniversalet *exakt likhet* (vad gäller form). Frågan är om existensen av egenskapsuniversalet *rundhet* måste postuleras. Ett *reductio ad absurdum* visar att så är fallet; det ser ut som följer.

Anta, att det i den beskrivna ett-tingsvärlden inte finns något universale *rundhet*, utan endast den runda formtroppen. Eftersom inte heller universalet *exakt likhet* är instantierat, så kan inte någon nominalistisk *rundhet*-likhetsklass konstrueras. Detta innebär att den ensamma skivan inte kan beskrivas som varande en rund skiva. Denna slutsats är absurd. Alltså måste utgångsantagandet förkastas; här måste finnas ett instantierat egenskapsuniversale *rundhet*. Två runda ting är inte runda därför att de liknar varandra, utan de liknar varandra därför att de är runda.

Allmänt uttryckt: om egenskaper förutsätter och konstitueras av likhetsklasser, så kan det i en en-tropsvärld inte finnas några egenskaper. Det nominalistiska predikatet 'är en rund formtrop' är lika omöjligt att applicera i en en-tropsvärld som predikatet 'har ett syskon' är i en personsvärld.

Naturligtvis kan man säga att även en absolut ensam formtrop har en likhetsrelation i så måtto att den är exakt lik sig själv, men att introducera relationer till sig själv är att trolla bort korten. De likhetsklasser som för likhetsnominalisterna fungerar som substitut för egenskaper ska vara a posteriori givna, men det är en tom a priori-sanning att varje entitet är identisk med, och därför exakt lik, sig själv.

Slutsatsen är nu nådd: det finns egenskapsuniversalia. Men det finns också, som visats, både troper och relationsuniversalia.

5. AVSLUTANDE TILLÄGG

Strukturen i mitt bevis kan förkortat åskådliggöras på följande sätt: (○) det finns partikulariteter (1)→ det finns rumsliga gränser (2)→ det finns troper (3)→ det finns ett relationsuniversale (4)→ det finns egenskapsuniversalia. Som synes följer inte existensen av universalia från förmenta egenskaper eller egenheter hos språket. Blotta existensen av allmänna termer bevisar inte att dessa måste referera till universalia. Distinktionen mellan teckentyper och teckenindivid är för övrigt bara distinktionen

mellan universalia och partikulariteter tillämpad på språkliga tecken. Jag startade med varseblivningen av tre svarta runda fläckar, men kunde ha startat med varseblivningen av tre teckenindivider. Existensen av universalia kan bevisas även om man (enligt min mening felaktigt) anser att allt är språk. Själv är jag övertygad om att universalia finns också i språket, både som begrepp och som propositioner, men mitt bevis i denna artikel gäller existensen av utomspråkliga universalia.

I beviset talar jag enbart om rummet och aldrig om tiden, men det är endast av pedagogiska skäl. Beviset kan upprepas med ”åtskilda, ändliga, rumsligt lokaliserade partikulariteter” utbytta mot ”åtskilda, ändliga, rumtidsligt lokaliserade partikulariteter”. Ett bevis för universalias existens låter sig genomföras även på basis av tidsfilosofisk s.k. ”four-dimensionalism” och ”eternalism”.

Jag har avsiktligt undvikit att diskutera motsättningen mellan immanent och transcendent (platonsk) universalirealism. Det är därför som det i den avslutande härledningen i avsnitt 3 sker en övergång från uttrycket ”här finns” i premiss A till uttrycket ”det finns” i slutsatsen. Jag är emellertid immanent realist, och anser att det finns argument – om än svagare än de i beviset ovan – som visar att uttrycket ”här finns” skulle kunna behållas hela vägen.

REFERENSER

Uppsatsen går tillbaka på avsnitt 5 av uppsatsen ”Proof of the Existence of Universals – and Roman Ingarden’s Ontology”, *Metaphysica: International Journal for Ontology & Metaphysics* 10 (2009), s. 65–87. Den finns länkad till sektion 1 på min hemsida: <http://hem.passagen.se/ijohansson/index.html>. Jag hänvisar dit för fler och mer exakta litteraturreferenser och en mängd tack. För hjälp med detaljerna i den här svenska versionen vill jag tacka Jan Almäng och Christer Svennerlind. Första gången jag presenterade beviset var på Filosofidagarna i Uppsala 2005.

1. BERGSTRÖMS INVÄNDNINGAR

I sin uppsats ”Tidens verkliga gång” (2010) tar Lars Bergström upp frågan om tidens gång. Han har där två invändningar emot saker jag hävdat i uppsatsen ”Tidens gång – en illusion?” (2009).

Den första rör frågan om man skall tänka sig fysiska kroppar i ett tredimensionellt rum eller i den fyrdimensionella rumtiden. Jag hävdade att man skulle betrakta fysiska kroppar som föremål i det tredimensionella rummet som ändrar egenskaper med tiden. Bergströms kommentar var att det går lika bra att säga att fysiska kroppar är föremål i den fyrdimensionella rumtiden. Jag har inga invändningar emot denna slutsats i och för sig, men i ett sådant fyrdimensionellt perspektiv har man inget utrymme för att säga att det sker förändringar, förstått som att vissa föremål förändras, och inte blott att våra subjektiva upplevelser av dem ändras. Ty ett fyrdimensionellt objekt utsträckt i tiden är ett ting som inte ändrar sig; att säga att delar (tidsdelar) av ett objekt har olika egenskaper ger inte utrymme för att tala om att något föremål i objektiv mening förändras; förändring blir en subjektiv förändring som uppstår när vi flyttar fokus från en tidsskiva till en annan.

Men mitt syfte med artikeln var att ge en beskrivning av yttervärlden sådan att vi kan tala om objektiva förändringar utan att hamna i motsägelser som McTaggart, eller att bli tvingade att säga att inget egentligen sker, som i blocktids-perspektivet. Så Bergströms alternativa formulering är inte användbar, givet syftet med mitt argument.

Bergströms andra invändning är att jag har fel när jag hävdar att McTaggart har rätt i att när vi tänker tiden som händelser ordnade i A-serien, dvs. med hjälp av de temporala predikaten *nu*, *i framtiden* och *i dåtiden*, så leder detta till motsägelser. Bergström invänder att det inte är någon motsägelse att säga både att en viss händelse h nu är i framtiden och att den senare är i dåtiden. Till vardags säger vi ju så och finner inget direkt självmotsägande i det. Men McTaggarts argument var ett *reductio*, med syftet att visa att tidens gång inte var något *objektivt* fenomen. Så antagandet i McTaggarts argument var att tidens gång inte är enbart

en subjektiv upplevelse, utan att tiden går oavsett våra upplevelser och att det förekommer verkliga, av våra varseblivningar oberoende, förändringar över tid, nämligen att händelser ändrar tempora. Det innebär att *Nu*, *Framtid* och *Dåtid* i argumentet antogs vara objektiva egenskaper. McTaggarts argument var att *detta* leder till motsägelser; han ansåg att det är en motsägelse att säga om en händelse att den är *Nu* och i *Framtiden*, och vidare samma sak om vi itererar tempuspredikaten, t.ex. säger att den i framtiden är i nutiden. Det var detta argument som jag godkände som giltigt och uppenbarligen var jag inte tillräckligt tydlig, utan man kunde missuppfatta mig.

Bergström skriver vidare att om man argumenterar emot McTaggart och säger att det inte är en motsägelse att händelser kan ha olika tempora vid olika tidpunkter, så har man implicit antagit den s.k. B-tiden, dvs. att händelser ordnas enligt relationerna *tidigare*, *senare*, *samtidig*. Det är riktigt. Då följer, menar Bergström, att vi inte kan säga att tiden går, för dessa relationer är oföränderliga. Jag instämmer.

Bergströms uppfattning är vidare att tidens gång är ett subjektivt fenomen, men ingen illusion. Om han menar att tidens gång *enbart* är ett subjektivt fenomen är jag oenig. Förvisso upplever vi att tiden går, men jag tror inte att den enbart kan vara ett subjektivt fenomen. Det kanske inte Bergström heller menar, vilket ju indikeras av att säger att det inte är en illusion att tiden går. I vart fall anser jag att tiden går och att detta kan man säga även utifrån ett objektiva perspektiv. Mitt argument bygger på att tidens gång skall förstås som att tingen ändrar sig, alldeles oavsett om vi upplever det eller inte.

Begreppet förändring har alltsedan antiken väckt förundran: hur kan ett ting ändra sig och fortfarande vara samma ting? Eller uttryckt på annat sätt, hur kan vi förstå förändring utan att komma i konflikt med principen att om $a = b$ så gäller att allt som är sant om a är sant om b (Leibniz lag); om en paprika är grön idag och röd nästa vecka, hur kan den då vara samma paprika? Ja, vi har ju inga problem med att förstå vad som menas med ett föremåls identitet trots att det ändras med tiden, men hur formulera denna ståndpunkt utan att kollidera med Leibniz lag?

Min idé i "Tidens gång – en illusion?" var att formulera tanken om förändring och tidens gång som att man om ett och samma objekt kan säga att *vid en tidpunkt är det F*, och *vid annan tidpunkt är det inte F* och att hela uttrycket "vid tidpunkten t är ... F" utgör predikatet; därigenom har man inte sagt om samma objekt att det både satisfierar och inte satisfierar samma predikat när det genomgått förändringar.

Bergström frågar sig då vilken tid man skall välja, olika betraktare har ju olika tider enligt relativitetsteorin. Mitt enkla svar är att något val inte behövs; alla betraktare kommer att säga att tingen ändrar sig,

dvs. att tiden går, och varje iakttagare väljer sina tidskoordinater för att precisera sina predikat. Den ende iakttagare som skulle säga att tiden inte går är den som rör sig med ljushastigheten, ty denne skulle uppfatta alla händelser som samtidigt, dvs. denne skulle uppfatta den fysiska omgivningen såsom icke utsträckt längs tidsdimensionen. Men någon sådan betraktare kan inte finnas enligt relativitetsteorin.

2. TIDENS GÅNG OCH IRREVERSIBILITET

Föremåls förflyttningar längs rumsdimensioner har aldrig väckt någon filosofisk undran på det sätt som förflyttningar längs tidsaxeln gjort och fortfarande gör. Denna skillnad har att göra med, tror jag, att tidens gång är intimt förknippat med irreversibilitet. En förflyttning längs en rumsdimension kan göras ogjord, men en förflyttning längs tidsdimensionen är oåterkallelig. Det finns många tillståndsändringar som är irreversibla (livsprocesserna t.ex.), så tidsdimensionen skiljer sig från rumsdimensionerna i det att den är riktad. Varför är det så?

Även om det i stort sett råder enighet om att tidspilens riktning är knuten till irreversibla tillståndsförändringar, så råder det ingen som helst enighet om vad som är grunden till irreversibla tillståndsförändringar, eller vilka som är de grundläggande. För egen del har jag i annat sammanhang argumenterat för att vissa kvantmekaniska tillståndsförändringar är strängt irreversibla oavsett våra observationer av dem. Om detta är riktigt har man ett antal objektiva irreversibla tillståndändringar med vars hjälp man kan definiera den asymmetriska relationen *senare än*. (Det finns de som menar att irreversibiliteten i kvantteorin inte är ett strikt objektiva fenomen, utan att det har att göra med observationer; men detta är inte platsen att gå in i denna diskussion.) Så min tro är att tidens gång är ett objektiva faktum, nämligen det faktum att många fysiska föremål irreversibelt ändrar sig, alldeles oavsett våra subjektiva upplevelser. Uttrycket "tidens gång" är alltså en metafor.

Man kunde kanske invända att jag bytt ämne, i stället för att tala om tiden talar jag om fysiska föremål. Men det är enligt min mening inte att byta ämne; jag ansluter mig, grovt sett, till Leibniz relationism, dvs. att rum och tid är relationer mellan de fysiska ting. (Det krävs en uppdatering av formuleringen i ljust av allmän relativitetsteori, men Leibniz negativa tes, att tiden – eller rumtiden – inte skall förstås som något självständigt existerande, står kvar.)

Ett annat argument för att tidens gång skall ses som en metafor för att de fysiska föremålen genomgår förändringar får man genom att utgå från Einsteins svar på frågan "Vad är tid?" Einstein lär ha svarat "det som mäts med klockor." Jag tycker det är precis det rätta svaret. Lite mer ut-

tömmande kan man säga att *tid* är ett kvantitativt attribut till processer och händelser och man mäter dessa kvantiteter med klockor. Så tidens gång är det faktum att bl.a. klockor går. (Och till klockor räknas här inte bara av människor tillverkade apparater, utan naturliga klockor som jordens rörelse runt solen eller sönderfallet av C-14-atomer.) Och det torde vara uppenbart att dessa klockor, tillverkade eller naturliga, genomlöper förändringar, dvs. tidens gång är samma sak som att de fysiska föremålen genomgår förändringar.

Det är i detta perspektiv som man bäst kan förstå min position. Om vi bortser från de fysiska föremålen och talar om tiden i sig själv, som en abstraktion, så har man inte möjlighet att tala om tidens gång. Och av rent logiska skäl så kan vi inte heller uttrycka tanken om objektiv förändring om vi utgår från en ontologi av händelser med väldefinierade platser i rumtiden; detta visade, enligt min mening övertygande, McTaggart. Men om vi i stället utgår från en ontologi av fysiska tredimensionella objekt, av vilka många ändrar sig irreversibelt, så har vi möjlighet att säga att tiden gång är ett objektivt faktum; nämligen just detta faktum att dessa tredimensionella fysiska ting ändrar sig irreversibelt.

3. SUBJEKTIVT TIDSFLÖDE

Bergström hävdar, i linje med Weyl och Gödel, att det inte finns något objektivt tidsflöde. Det var precis samma slutsats som McTaggart kom fram till, ehuru med andra argument. Om det inte finns något objektivt tidsflöde, följer att inga ting ändrar sig irreversibelt, givet den relationistiska utgångspunkten att tider och avstånd inte är något annat än relationer mellan de fysiska tingen. För egen del måste jag säga att om ett argument leder till slutsatsen att fysiska föremål inte genomgår några objektiva förändringar annat än såsom observerade så kan jag inte tro annat än att det är något fel i premisserna eller resonemanget. Ty jag ansluter mig till den s.k. supervenienstesens, dvs. tesen att en förändring av ett medvetandetillstånd implicerar en förändring av fysiska tillstånd i den kropp där medvetandet finns. (Den i mitt tycke stora poängen med denna tes är att man inte har tagit ställning till exakt vilket slags samband som föreligger mellan kropp och medvetande, eftersom många olika teorier om kroppens relation till medvetandet är förenliga med superveniens.) Så om tiden går i mitt medvetande, dvs. att mina medvetandetillstånd ändras, så ändras min kropps tillstånd. Och då har det skett en objektiv förändring, dvs. "tiden har gått". Och detta är väl precis vad vi lägger in i uttrycket "tidens gång" i vardagslag: man ser hur andras barn, som man inte träffat på en tid, plötsligt blivit så mycket större och utbrister: "Så stor du är, vad tiden har gått!"

Bergström citerar ett argument av Gödel för att tidens gång är ett subjektivt fenomen. Centralt i det argumentet är att ett objektivt tidsflöde innebär, eller är ekvivalent med, att verkligheten består av en oändlighet av "nu"-skikt som successivt förverkligas. Men eftersom samtidighet är relativt betraktaren enligt relativitetsteorin, så finns ingen sådan objektiv uppdelning av "nu"-skikt och alltså finns ingen objektivt tidsflöde (s. 12).

Jag anser att Gödel och Bergström har fel här; från påståendet att tiden objektivt sett går, följer inte att det måste finnas ett betraktaroberoende tidsflöde med ett för alla gemensamt "nu". Att tiden går objektivt sett, betyder, än en gång, att tingen genomgår förändringar oavsett om vi observerar dem eller tänker på dem. Orden "nu" och "här" är indexikala och kan förstås inte ges objektiva, betraktaroberoende innebörder.

Vid vilken tidpunkt genomgår ett visst föremål en viss förändring? Ja det beror förstås på vilken tidsaxel och vilken nollpunkt man har valt, på samma sätt som frågan om var ett föremål befinner sig endast kan besvaras med hjälp av något konventionellt valt koordinatsystem. Tiden själv är inget föremål som gör något, "går". Att olika betraktare tillskriver olika tidpunkter till en viss förändring, eller olika tidsintervall för en viss förändring, strider inte emot tesen att de fysiska tingen förändras, lika lite som tesen att ett föremål har en viss utsträckning i rummet kommer i konflikt med det faktum att olika betraktare enligt relativitetsteorin tillskriver samma föremål olika utsträckning. Men alla betraktare skulle säga att föremålet har *någon* utsträckning, och alla betraktare skulle säga om ett visst objekt att det genomlöper förändringar, även om man mäter tiden för förändringen eller förändringens hastighet olika.

Inget av detta strider mot relativitetsteorin, eller mot tesen att världen består av händelser som ligger på bestämda platser i rumtiden. Att beskriva världen med hjälp av begreppen *händelser* och *händelsers relationer i rumtiden* möjliggör vissa utsagor, medan andra inte är möjliga och omvänt, att beskriva världen såsom bestående av fysiska kroppar som finns i det tredimensionella rummet och som genomlöper tillståndsändringar, möjliggör andra utsagor som inte var möjliga inom händelseontologin. Och i inget av dessa begreppssystem finns det någon plats för att tala om de subjektiva upplevelserna, vilket kräver indexikala ord som "jag", "här" och "nu".

4. SAMMANFATTNING

Eftersom jag uppfattar uttrycket "tidens gång" metaforiskt, såsom ett uttryck för påståendet att fysiska föremål i allmänhet genomgår irreversibla förändringar, så följer att eftersom det inte enbart är ett subjektivt

fenomen att tingen genomgår förändringar, så är det heller inte enbart ett subjektivt fenomen att tiden går.

Kant hävdade att man inte kan säga något om ”tinget i sig”. Jag vill hävda att inte heller kan man säga något om ”tiden i sig”, lika lite som man tala om rummet i sig, längden i sig, massan i sig. Man kan inte ens tala om ett föremåls längd i sig, eller massa i sig; tid, längd, massa, osv. är kvantitativa attribut till föremål, processer och tillstånd. Och om man inte kan tala om tiden i sig, kan man naturligtvis inte säga att *tiden i sig* går. Den förvirrande diskussionen om hur fort tiden går bestyrker detta.

Det är talande att man i det internationella systemet för fysikaliska storheter och enheter, SI-systemet, inte definierar de fysikaliska storheterna, utan endast dessa storheters enheter. Så t.ex. finns ingen definition av *tid*, enbart en definition av *tidsenheten* 1 sekund. Lite eftertanke säger oss att det är tillräckligt, ty tid är det som mäts i sekunder, och mer behöver inte sägas om vad tid är för att göra objektiva tidmätningar. Det följer att tidens gång innebär att alla klockor genomgår förändringar, att sekunderna, minuterna, åren, tickar fram. Vem skulle invända, eller fråga sig om detta verkligen är ett objektiva faktum?

LITTERATUR

Bergström, Lars. 2010. ”Tidens verkliga gång”. *Filosofisk tidskrift*, nr 1.

Johansson, Lars-Göran. 2009. Tidens gång – en illusion? *Filosofisk tidskrift*, nr 4.

Recension

Nietzsche: Kropp, konst, kunskap

Fredrika Spindler

Glänta Produktion 2010. 182 s. ISBN 978-91-86133-02-3

Nietzsche: Kropp, konst, kunskap är andra delen av tre i en serie där Fredrika Spindler skärskådar givna spörsmål hos västerländska tänkare. Tidigare har en liknande bok om Spinoza kommit ut, och inom kort är det tänkt att trilogin ska fullbordas med ett urval av Gilles Deleuzes budskap.

Filosofiska skrifter må generellt karakteriseras som smal litteratur, men Fredrika Spindlers böcker torde ha alla utsikter att gå hem även ett stycke utanför de akademiska institutionerna. Själv är hon på samma gång lågmäld, lättillgänglig och djupborrande och med avseende på det föreliggande arbetet en rätt sympatisk representant för moderna, humanistiska forskningsprojekt. Hennes forne handledare Deleuze är sedan ett par decennier – och i samma mån efter sin död – något av modefilosof. Och Spinoza? Jodå, hans idéer verkar ha åtminstone något av sin dragningskraft i behåll in i 2000-talet. Kanske ter han sig lagom exotisk och mystisk i sin linsslipartillvaro, avsidet belägen från de nationer som av tradition hyst de stora filosoferna.

Till de stora filosoferna måste också Nietzsche räknas. Han var en av de sista i en lång rad namnkunniga tyska systembyggare. Särskilt den tyska skolan tycktes vurma för ett dunkelt språkbruk. Annars höll man åskådningarnas beståndsdelar, som metafysik, kunskapsteori och etik, någotsånär samman.

Det nya med Nietzsche var att han uttryckte sig fyndigt och elegant och därtill också fullkomligt glasklart sett till enskilda, korta stycken. I ett större sammanhang, inte minst från skrift till skrift, bytte han perspektiv och växlade temperament och blev svårare att få grepp om. Den kombinationen är inte alltid så lyckad för eftermälet, och Nietzsches spirituella vändningar har måhända varit alltför tacksamma att citera, lösryckt och osammanhängande.

Ibland kan man uppfatta honom farligt förenklad: emotionellt anti-

intellektuell, direkt bildningsfientlig. Klart är att han fortsätter att fångla generation efter generation och dyker ständigt upp i de mest osannolika sammanhang. Hans idéer, även om makt, har överlevt såväl nazismens härjningar som dess förödmjukande slut, liksom en tid av rösträttsreformer och koloniernas befrielser. En tid som eliminerat ovärdiga maktstrukturer, detta i namn av demokratisk utveckling.

Ja, visst finns det tvivelaktiga drag hos Nietzsche, det skadar inte att omnämnas, och dessa drag är sällan helt frånvarande i hans texter. Å andra sidan är det på sin plats att acceptera en gränsdragning runt de områden som Fredrika Spindler valt att hålla sig till. Man kan jämförelsevis inte gärna klandra den som skrivit en bok om antiken för att boken inte handlar om medeltiden.

Vad Spinoza och Nietzsche har gemensamt är i förstone inte alldeles givet. Hos Spinoza är hela tillvaron besjälad. Nietzsche skulle väl knappast betrakta själen som något annat än ett kuriöst uttryck för tankeförmågan eller karaktären hos en mänsklig individ, det vill säga ett slags effekt av kroppens göranden och låtanden. Spinoza var en utpräglad determinist, medan Nietzsche, som den existentialismens föregångare han var, hyllade viljans frihet och "plikten" hos individen att forma sitt jag.

Nu pekar Fredrika Spindler emellertid på en gemensam faktor. Den affinitets- och typologibaserade identitet som Spinoza har beskrivit i *Etiken* ligger till grund för det genealogiska perspektiv som Nietzsche talar om i *Ecce Homo* och som innefattar normativa teorier om till- och samhörighet som väsentlig substans i jaget.

Det som Nietzsche, och Fredrika Spindler med honom, kallar "livet" är ett slags process för självförverkligande av den enskilda människan, men ibland, som i inledningen om den otidsenliga filosofin, tycks det omärkligt kunna utvidgas till att omfatta samhället eller världen. På andra ställen i boken heter det att världen inte är mer stabil än den kropp som är en del av den, och att kunskapen har att beakta en mångfaldig, oändligt föränderlig värld.

När Nietzsche förespråkar en otidsenlig hållning för filosofer och historiker, utgår han delvis från sin samtids bildningsideal och dess bristande vilja och förmåga att via kulturen och vetenskapen utnyttja ett fruktbart tänkande. Samtidigt är det en maning till oss alla att vara otidsenliga i vilken tid vi än råkar leva. Vi får inte stelna till fångar i vår samtid.

I *Ecce Homo* ägnar sig Nietzsche åt introspektion. Han utsätter sig själv för kritisk granskning, blickar framåt och bakåt och hävdar att illusioner och livslögner med nödvändighet måste sprängas i bitar. Så sällar vi ut det väsentliga ur det föflutna för att återanvända det i framtiden. På så sätt alstras ny tid, nytt liv, mer liv. . .

Liknande förvandlingsnummer kan hittas lite varstans, både före och efter Nietzsche. Kanske inte lika mäktigt uttryckta men inte heller lika överspänt. Hegel. Rousseau. Freud. Listan kan göras lång. Naturligtvis påtagligt inom alla de riktningar som låtit sig inspireras av Nietzsche. Existentialismen, där "programförklaringen" säger att existensen föregår essensen, är ett mönstergillt exempel. Frågan är om inte den tyske filosofen och sociologen Georg Simmel har uttryckt det bäst med hjälp av sina former. En enskild människa av kött och blod är ständigt på väg att lämna och att spränga gränsen för sin biografiska identitet. Livet är större än formerna, säger Simmel. Sedan finns överindividuella former, "Gebilde", med begrepp som "skattemyndigheten", "brandkåren" eller "tandläkaren", vilka motsvaras av en ganska låst föreställning och är stelnade eller ytterst långsamt föränderliga, trots att de utgörs av människor, låt vara utbytbara i den funktionen.

När man genomför en genealogisk analys som ifrågasätter och utvärderar vad som är värt att driva vidare, blottar man en oändlig mångfald, ett kaos, av identiteter och för all del även av mörka instinkter. Det är så man "blir vad man är".

Vi måste också våga följa denna väg framåt, vart det än bär. Vi är skyldiga att gå våra öden till mötes. Här förefaller Nietzsche att ändå inte ha full kontroll över jagets tillblivelse. Gömmer det sig inte ett deterministiskt, eller rentav fatalistiskt, spöke i den dikesrenen?

Den kroppsliga funktionen sätter villkoren för den tankemässiga. Instinkter, känslor och erfarenheter sorterar under kroppen och är tillsammans långt mäktigare än tankeförmågan.

Inom ramen för den genealogiska analysen måste vi våga följa våra innersta instinkters mörka stigar. Det bleka, bedrägliga dagsljus vi kallar "förnuft" visar oss inte vilka vi är.

Genom kroppen håller vi samman vår mångfald i en fysisk och historisk existens. Ju större kroppslig intensitet, desto större närvaro i världen. Fredrika Spindler återger Nietzsches fascination av näsan, "om vilken ingen filosof hittills talat med tillräcklig respekt och tacksamhet" (sic!) och finner det konsekvent att denna högst prosaiska kroppsdel tillägnas lovsånger i flera nietzscheanska verk.

Vidare får vi veta att kroppen är selektiv och uppfattar blott det som är till nytta för den, vilket är tecken på hälsa. Här motsäger Nietzsche sig själv, om vi erinrar oss inledningen i boken, där Spindler låter honom beklaga sig över att filosofin tjänar den rådande ekonomismen och att bildningen har "arbetsmarknad, utbud, nyttiggörande" som ledord.

Med kroppen som redskap kan vi vinna kunskap, och därmed står klart att kunskap i varje fall inte är förnuft. Nietzsches kunskapsbegrepp utgår från en skapande dimension, och allt skapande värt namnet är överflöd,

något som i sin tur är ett kvalitativt – inte kvantitativt – begrepp. Överflöd är kunskap.

Och kunskap är utvärdering, tolkning, skapande – en kroppslig aktivitet knuten till nyttotänkande och en verksamhet som gör oss och världen till något intressant. Enligt Spindler vill Nietzsche använda kunskapen till att avslöja motiv och grundlägga fria andar. Den leder till en föreställning om världen som befrämjar egen överlevnad och fungerar som ”det oupphörliga skapandet av vår egen tillhörighet i världen”.

Kunskap som skapande aktivitet sammanfaller stundom med Nietzsches definition av konst. Konstnärligt skapande borde ske ur intet, men eftersom människan är ofullkomlig, måste konsten ändå komma ur det som redan är skapat. Konstnären inspireras av naturens skapande kraft, och återigen leder detta till överflöd. ”Världen är ett konstverk som föder sig själv”, säger Nietzsche. Hans tolkning av konst är produktion i vidaste mening och summan av alla estetiskt livsgenererande aktiviteter.

Nietzsche närmar sig dessa resonemang om konst och kunskap med gott humör, högstämt och vördnadsfullt, och Fredrika Spindler är hänförd. Hon finner honom passionerad ”som ingen annan i den västerländska filosofin”. Nåja, nog kan även Schopenhauer, Rousseau och Kierkegaard förmedla starka känslor.

Den som gjort motsägelsen till en dygd må åtnjuta viss immunitet mot kritiska hårklyverier. Nietzsche förefaller hur som helst inte alltid konsekvent när han diskuterar konst och konstnärligt skapande och vilka värden som kommer ut därav. Utsagor som liknar sentenser luktar en aning besvärlig. När han förespråkar att man ska se konsten med livets optik, kan man undra om han egentligen inte menar det omvända, emedan han tycker att vi bör göra vårt liv till ett konstverk. Här är även Fredrika Spindler för en gångs skull undrande, eftersom han i andra sammanhang har velat rättfärdiga världen enbart som estetiskt fenomen.

Vad menas med att det i konsten är själva livet som andas? Konsten alstrar kunskap men intresserar sig inte för sanningen. Är det inte så att Nietzsche, och kanhända även vi andra, ytterst använder konsten för att uthärda tillvaron?

Till sist kan man tycka att det vore lovvärt att se konst och vetenskap i fredlig symbios. Vilka frukter skulle inte kunna skördas där! Fredrika Spindler tycker sig se att antinomin mellan konst och vetenskap är på väg att elimineras. Vilket rart önsketänkande! Var hittar hon en konstnärlig vetenskap? Konstens och vetenskapens företrädare kanske inte nödvändigtvis ser föraktfullt på varandra, men obotligt oförstående.

Notiser

NYA BÖCKER

Thure Stenström, som är professor emeritus i litteraturvetenskap i Uppsala, har utgivit en bok om Ingemar Hedenius åsikter om musik, skönlitteratur och konst. Den heter *Ingemar Hedenius heliga rum: Sofokles–Kierkegaard–Mozart*, Atlantis 2011.

Ebba Gullberg har doktorerat vid Umeå universitet på en matematikfilosofisk avhandling med titeln *Objects and Objectivity: Alternatives to Mathematical Realism*, Umeå 2011.

På förlaget Fri tanke har följande böcker nyligen (2011) utgivits: *Kort om globalisering*, av Manfred B. Steger; *Kort om mänskliga rättigheter*, av Andrew Clapham; *Kort om yttrandefrihet*, av Nigel Warburton.

Camilla Koskinen har doktorerat på en avhandling med titeln *Lysnande: En vårdvetenskaplig betraktelse*, Åbo Akademi Förlag 2011.

RÖTT OCH GRÖNT

Ett vanligt exempel på något man kan veta *a priori* – alltså oberoende av sinneserfarenhet och introspektion – är att inget föremål kan vara både rött och grönt samtidigt över hela sin yta. Mot detta har Gilbert Harman invänt att ett föremål mycket väl kan se alldeles rött ut ur en synvinkel och samtidigt alldeles grönt ur en annan. Eller det kan se rött ut för vänster öga och grönt för höger öga. Vad ska man säga om detta?

Man kunde säga att Harmans exempel visar att man inte kan *veta a priori* att ett föremål inte kan vara både helt rött och helt grönt – eftersom detta faktiskt är möjligt. Däremot kan man vara *a priori berättigad att tro* att det är omöjligt, och det visar då i sin tur att man kan vara *a priori berättigad att tro* något som är falskt. Det är inte så orimligt, ty man kan ju vara berättigad att tro mycket annat som är falskt. Att man är berättigad att tro något medför inte automatiskt att detta något är sant.

Eller ska man säga att det att ett föremål samtidigt kan se både rött och grönt ut – ur olika synvinklar – inte visar att det *är* både rött och grönt?

Kanske är det *varken* helt och hållet rött *eller* helt och hållet grönt, även om det ser så ut?

Men vore det inte underligt om ett föremål inte skulle vara rött, trots att det ser helt och hållet rött ut? Man kan förstås tänka sig undantag, om man tittar på föremålet under speciell belysning eller med färgade glasögon, men här är det ju fråga om vanligt normalt seende under normala ljusförhållanden. Kan föremålet då *se rött ut*, trots att det inte *är* rött? Ja, Immanuel Kant skulle nog tycka det, men hur är det med oss andra?

Vi skulle kanske säga att föremålet självt inte har någon färg alls, eftersom det bara består av färglösa molekyler och tomrum, men att det har en förmåga att orsaka en upplevelse av rödhet hos mänskliga betraktare. Och att det är just detta som det innebär att vara rött. Men ett föremål av den typ Harman tänker sig är i så fall både rött och grönt – och det är samtidigt både rött och grönt över hela sin yta. Eller hur?

SUND EMPIRISM?

Enligt en broschyr som delades ut på gatorna i Stockholm i slutet av mars skulle världens undergång inträffa den 21 maj 2011. Så här i efterhand kan man väl säga att denna förutsägelse var rätt misslyckad. Den övertygade inte heller en viss filosof i Stockholm, som inledningsvis påpekade att det knappast kunde stämma, eftersom 21 inte ens är ett primtal. Men framför allt hänvisade han till den tappre soldaten Svejck, som när han genomgick en sinnesundersökning land annat fick frågan om han trodde på världens undergång. Svejck svarade: ”Inte förrän jag ser den med mina egna ögon.” Den stockholmske filosofen gillade tydligen detta svar, som han ansåg var ett tecken på ”sund empirism”. Men *kan* man verkligen få se världens undergång? Under vissa omständigheter kan man kanske se att den är på god väg, men man kan ju inte vara säker på att den är komplett och oåterkallelig innan den är helt genomförd – bland annat till den grad att man själv är kaputt – och då är det väl för sent att se den. Svejcks empirism är alltså, om inte direkt osund, så dock klart otillräcklig.

MER OM FILOSOFISK TIDSKRIFT

kan man läsa tidskriftens hemsida, som man kan nå genom att googla eller direkt på <http://www.bokforlagetthales.se/filosofisktidskrift/index.htm>. Här finns t.ex. en innehållsförteckning över alla artiklar i tidskriften från och med första numret år 1980. Plus en del annat.

MORALFILOSOFISK ARGUMENTATION

En filosofistudent, som tagit starka intryck av Immanuel Kant, berättade nyligen följande lärorika historia: ”När jag häromdagen flanerade på Kungsgatan hittade jag en plånbok med 1000 kronor i. Jag tänkte först behålla den, men sedan frågade jag ändå mig själv vad jag skulle tycka om det hade varit *jag* som tappat 1000 kronor och någon annan hade hittat dem. Efter moget övervägande kom jag på att jag i så fall skulle ha velat få lära mig en läxa för min slarvighet.”

KURIOSA

Allt färre svenskar har stort förtroende för forskare vid universitet och högskolor. År 2010 hade siffran sjunkit till 63 procent; 2009 var den 75 procent. Detta kan man läsa i *Forskning och Framsteg* 2/2011. Är då 63 procent mycket eller lite? Är det bra eller dåligt – eller helt ointressant – att siffran har sjunkit? Ja, det är verkligen inte lätt att säga!

I *Forskning och Framsteg* 3/2011 rapporteras vidare att en rikstäckande analys av alla självmord i USA under 1979–98 visar att bostadsortens höjd över havet verkar vara en viktig faktor för att förklara antalet självmord. Men hur ser själva förklaringen ut? Är en av orsakerna till att folk tar livet av sig det att de bor för högt upp? Vad är i så fall förklaringen till det?

SOKRATISK DIALOG

Den kanadensiske Oxfordfilosofen G. A. Cohen, som dog 2009 och bland annat var en känd företrädare för den så kallade ”analytiska marxismen”, har komponerat följande dialog i platonsk stil:

Socrates. So you agree that the whole is greater than any of its parts.

Answer. Most assuredly, Socrates.

Socrates. But you will recall that earlier we showed that the part is greater than the whole.

Answer. Nothing could be clearer.

Socrates. Then philosophers must rule the state.

Answer. There can be no other conclusion.

SPÖKEN

De flesta av oss tror inte på spöken. Spöken existerar antagligen inte. Men låt oss då införa följande *definition*: med ett ”realspöke” menas ett spöke som existerar. Måste man då inte gå med på att realspöken existerar? Och finns det realspöken, så finns det förstås spöken – det följer ju av definitionen.

Är det något fuffens här? Var och en måste ju ha rätt att införa en stipulativ definition, speciellt av ett helt nyskapat ord som inte finns i någon allmän ordlista. Så långt kan det inte vara något fel. Men varför måste man gå med på att realspöken existerar? Ja, det följer ju av definitionen. Ungefär som det följer av definitionen av ”ungkarl” som ”ogifta man” att ungarlar är ogifta.

Gör man sig skyldig till en logisk motsägelse om man förnekar att realspöken existerar? Ja, det gör man väl, ty det betyder ju att man hävdar att spöken som existerar inte existerar. Detta måste väl vara en motsägelse.

Men var ska detta sluta??

RÄTTEN ATT PROVOCERA

Torbjörn Tännsjö har i DN den 31 juli börjat tveka om vad han bör säga offentligt. Tidigare har han tyckt att ”rätten att provocera är självklar”. Men efter terrordåden i Norge har han insett att det han och andra säger alldeles oavsiktligt kan ”uppmuntra” och ge ”ideologisk näring” åt extremister som Anders Behring Breivik. Bör man då idka självcensur?

Med tanke på att Tännsjö är anhängare av utilitarismen är det egenomligt att han tidigare har tyckt att man har rätt att provocera. Enligt utilitarismen finns det ju inga sådana rättigheter, allt hänger i stället på vilka konsekvenserna blir i det enskilda fallet. I fallet med Jyllandspostens Muhammed-karikatyler kan man t.ex. fundera över vilka goda konsekvenser som kan uppnås och hur mycket mordhot och ökade motståndningar de är värda.

Naturligtvis kan det finnas fall där provokationer är motiverade. Tännsjö säger att ”provokationen är en del i ett långsiktigt upplysningsprojekt”. Kanske det. Men hans exempel – Giordano Bruno och Galileo Galilei – är väl inte i första hand några provokatörer; snarare var de väl forskare på jakt efter sanningen. Det är inte riktigt detsamma som att rita karikatyrer av Muhammed.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Linus Andersson* är studerande vid Uppsala universitet, *David Brax* är fil. dr i praktisk filosofi i Lund, *Sten Hjalmarsson* är fil. kand. verksam som frilansjournalist och kulturskribent, *Ingvar Johansson* är professor emeritus i teoretisk filosofi i Umeå, *Lars-Göran Johansson* är professor i teoretisk filosofi i Uppsala och *Charlotta Weigelt* är fil. dr i teoretisk filosofi, lektor och ämnesansvarig för filosofiämnet vid Södertörns högskola samt forskare 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 normalt med datorpost till lars.bergstrom@philosophy.su.se
- kan också skickas till
Lars Bergström, Telegrafgränd 1 B, 111 30 Stockholm
– men i så fall skall det dessutom bifogas på diskett
- 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
- särskild litteraturförteckning upprättas vid behov i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej
- korrektur läses i regel endast av redaktören
- ändringar mot manuskript bekostas icke av förlaget; författaren debiteras kostnad för sådana ändringar
- införda bidrag honoreras inte för närvarande
- i stället för särtryck erhåller författaren, gratis, 10 exemplar – för recensioner 5 exemplar – av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört