

Miscellanea

Det trovärdiga vittnet

Michael Azár

Jag har fötts och kommit hit till världen för denna enda sak: att vittna för sanningen.¹

Kanske kan en av filosofins mest berömda klassiker, *Sokrates försvarstal*, erbjuda en inväg till den problematik som här skall behandlas: frågan om vittnets och vittnesmålets trovärdighet.² I denna legendariska rättegång inkallar Sokrates – som står anklagad för att ha fördärvat ungdomen och inte vördat statens gudar – en rad vittnen, vilkas trovärdighet ingen förväntas kunna betvivla. Till att börja med åkallar han som ”vittnen” (Μάρτυρες) alla dem bland de närvarande som någonsin hört honom samtala på gator och torg, ty för dem kan det nämligen inte råda något tvivel om att anklagelseakten om sofisteri är grundlös. De kan vittna om att han varken talat en massa ”strunt om saker” som han inte ”är det minsta sakkunnig om” eller tagit betalt för att ”uppfostra människor”. Sokrates stannar dock inte där, ty därefter inkallar han som sina trumfkort två vittnen av än högre kaliber:

Det jag ska säga kommer inte ifrån mig; jag tänker hänvisa till en vars ord ni måste kunna lita på. Som vittne på min vishet, om jag nu har någon, och hurdan den nu är, tar jag nämligen guden i Delfi. Ni minns ju Chairefon. Han var min vän från ungdomen, och vän till er och ert demokratiska parti var han också; han gick i landsflykt med er och återvände med er. Ni vet ju hur Chairefon var, och hur ivrigt han gick upp i allt vad han gjorde. En gång begav han sig till Delfi och dristade sig att ställa den här frågan till oraklet – avbryt nu inte, medborgare, jag upprepar det! Han frågade alltså om det fanns någon som var visare än jag. Pythian svarade att ingen var visare. Chairefon är död nu, men hans bror, som sitter här kan intyga [μαρτυρησει] för er hur det var.³

Sokrates försvarstal åberopar det trovärdiga vittnet som sanningens garant och gör det i en mycket intressant rörelse. För det första genom hänvisningen till de vittnen som sett och hört honom med egna ögon och öron, det vill säga direkta ögon- och öronvittnen.⁴ För det andra genom Oraklet i Delfi och den phytiska prästinnans deklaration om Sokrates unika visdom; han är vis därför att han är den ende som vet att han inte vet någonting. För det tredje – och det är nu det börjar bli riktigt intressant – genom hänvisningen till vittnet Chairefon, vars trovärdighet alla förväntas skriva under på och som hela Sokrates försvarstal egentligen vilar på, eftersom det är han som med egna ögon och öron närvarat inför Oraklets

ord. *Problemet är bara att han är död*. Den ende som verkligen i slutändan kan vittna om allt det som Sokrates säger om sig själv och vars trovärdighet alltså är satt ifråga, är med andra ord den döde Chairefons bror!

Avsikten är inte att följa textens logik närmare, utan endast att ta fasta på hela den mäktiga problematik som frågan om vittnets ”trovärdighet” väcker. Utan att gå in närmare på saken konstaterar vi blott att ”jaget” i den filosofiska texten, i detta fall Sokrates egen, måste åkalla en högre instans och auktoritet för att försäkra adressaten om sanningshalten i det egna talet. Sanningen om Sokrates filosofiska unicitet, överlägsna vishet och sannfärdighet är inte en monologisk sanning, kan inte vinna laga kraft genom filosofens egna ord om sig själv allena, utan får tvärtom sin sanktion genom en rad vittnen, vilkas trovärdighet i sig inte närmare problematiseras i texten. Härvid decentreras ”jaget” till den punkt där det inte längre självt kan framställa sig som sanningens källa, som den instans som på egen hand förmår bringa fram sanningen från ett slags solipsistisk nollpunkt, utan rotar det i en bräcklighet där dess yttersta uppgift blir att finna vägar för att ta hjälp av den andres trovärdighet.

Det vill säga, trovärdigheten hos den andre – vem det nu än är – från vilken berättelsen om världen och världens berättelser ursprungligen kommer till ”jaget” överhuvud. Sokrates gest är till yttermera visso proto-cartesiansk i sitt sökande efter en sista instans som inte *kan* betvivlas. Eller som Sokrates uttrycker det enligt Platon: ni kan ifrågasätta allt, det är möjligt att allt vi hittills tagit för givet är falskt och att alla far med osanning (vilket han just hävdar att huvudanklagarna Meletos och Anytos gör), men när det gäller guden själv så måste tvivlet upphöra. Ty ”Han ljuger i alla fall inte, det får ju inte en gud göra”.⁵ Gud är det ultimata vittnet, den sista referensen i det allomfattande tvivlets kedja, den som sett och hört allt, som ingen kan ljuga för och som varken kan eller får ljuga själv.⁶ Det inkallade vittnets huvudsakliga uppgift är sålunda att berätta, intyga, bekräfta och ge stöd åt en eller annan berättelse, vilket är precis de bibetydelser som grekiskans ord för ”att vittna” (μαρτυρησει) har.

Samma hänvisningslogik återkommer för övrigt hos en annan klassiker, Jesus. Det förefaller nämligen som om – åtminstone om vi får tro Johannes vittnesbörd – även Jesus förmår omtala sin egen utvaldhet blott i form av andras vittnesmål. Om det så är profeterna, Moses, Johannes döparen eller Gud Fader själv:

Om jag själv vittnar om mig är mitt vittnesbörd inte giltigt. Men det är en annan som vittnar om mig, och jag vet att hans vittnesbörd om mig är giltigt. Ni har sänt bud till Johannes [döparen], och han har vittnat för sanningen. Jag vill inte ha något vittnesbörd om mig från någon människa, men jag säger detta för att ni skall bli räddade. [...] Men jag har fått ett starkare vittnesbörd än det Johannes gav. Ty de verk som Fadern har gett mig i uppdrag att fullborda, just de som jag utför, vittnar om att Fadern har sänt mig. Och Fadern som har sänt

mig har själv vittnat om mig. Men ni har aldrig hört hans röst eller sett hans gestalt, och ni har inte behållit hans ord, eftersom ni inte tror på honom som han har sänt. Ni forskar i skrifterna därför att ni tror att de kan ge er evigt liv. Just dessa vittnar om mig, men ni vill inte komma till mig för att få liv. [...] Om ni trodde på Mose skulle ni tro på mig, ty det var om mig han skrev. Men om ni inte tror på vad han har skrivit, hur skall ni då kunna tro på vad jag har sagt?⁷

Längre fram i Johannesevangeliet kommer denna passage att få en ny, oväntad, utformning efter att fariséerna just invänt mot Jesus med orden att han trots allt vittnar om sig själv: ”Du vittnar om dig själv, ditt vittnesbörd är inte giltigt”.⁸ Jesus svar hänvisar till den ambivalens som ständigt råder kring hans person; en människa som på en och samma gång framställer sig som mänsklig och gudomlig, ett väsen som på en och samma gång är ett och två, en talare med ett vittnesbörd som på en och samma gång är talarens eget och någon annans. När Jesus talar om sig själv så tycks det i själva verket – enligt honom själv – vara Guds ord som talar om honom och genom honom:

Även om jag vittnar om mig själv är mitt vittnesbörd giltigt. Jag vet varifrån jag kommer och vart jag går. Men ni vet inte varifrån jag kommer eller vart jag går. Ni dömer på människovis, jag dömer ingen. Om jag ändå dömer är min dom riktig, eftersom jag inte är ensam; han som har sänt mig är med mig. Och i er egen lag står det att vad två vittnar är giltigt. Jag vittnar om mig själv, och om mig vittnar också Fadern som har sänt mig. Då frågade de: ’Var finns din far?’ Jesus svarade: ’Ni känner varken mig eller min fader. Kände ni mig skulle ni också känna min fader.’⁹

Eller som han konstaterar strax därpå: ”När ni har upphöjt Människosonen skall ni förstå att jag är den jag är och att jag inte gör något av mig själv utan talar så som Fadern har lärt mig.”¹⁰ Gud vittnar om sig själv genom Jesus och tvärtom; det trovärdiga vittnet är det vittne som kan tala om sig själv och sitt eget vittnesbörd som vore det två som talade på samma gång. Så förklaras också Jesus bokstavligen vara ”det trovärdiga vittnet” *par excellence*.¹¹ Det *logos* som Johannesevangeliet inleds med är också det som avrundar det: Amen. Så har också just ”amen” – som på hebreiska har grundbetydelsen ”vara trovärdig, tillförlitlig” – översatts med ”Sannerligen” i en del bibelöversättningar och fått utmärka hela hans gestalt. Så här kan det t. ex. låta om Jesus i *Uppenbarelseboken*: ”Så säger han som är Amen, det trovärdiga och sanna vittnet, början till Guds skapelse”.¹²

Både Sokrates och Jesus formulerar sålunda ett slags svar på frågan om vem och vad man kan lita och tro på, och i båda fallen rör det sig om ett slags mer eller mindre transcendent auktoritet. Vi behöver inte gå djupare in på detta här, men under alla omständigheter indikerar detta att

inte vem som helst är lämplig att inkalla som vittne. Hela denna problematik skulle för övrigt kunna sägas vara knuten till Kants berömda definition av det filosofiska fältets första fråga: ”Vad kan jag veta?”¹³ Ty frågan om vittnets trovärdighet genomsyrar genomgående denna fråga, för att inte säga föregår den i bemärkelsen att den både kompletterar Kants ”Vad...?” med ett ”Hur kan jag veta?” och decentrerar filosofins monologiska ”jag” till en fråga om dess beroenderelation till någon eller någonting utanför det självt: det vem eller vad som de kantska frågorna måste riktas mot i den mån det egna jaget inte förmår finna svaret på frågan om vetandets källor och gränser hos sig självt. Vad – och vem – kan man lita på? Vad är det för egenskaper som fordras hos ett vittne eller ett vittnesmål för att det skall uppfattas som trovärdigt?

Vittnesmålets epistemologi

Jag tror inte på andra berättelser än dem där vittnena var villiga att låta sig dräpas.¹⁴

Låt mig således börja från början, det vill säga i frågan om vad det är som gör ett vittne respektive ett vittnesmål trovärdigt. Här handlar det givetvis mindre om att själv ge ett uttömmande och slutgiltigt svar på denna fråga än om att utforska själva frågan genom att med några grova penseldrag skissera två av de epistemologiska problemställningar som den har väckt genom idé- och filosofihistorien.

”Jag såg det med mina egna ögon” – sinnenas versus förnuftets vittnesbörd

För sin trovärdighets skull brukar det fordras av vittnet att han eller hon *de facto* varit på plats, det vill säga varit närvarande vid själva den scen som det sedan vittnar om. Så måste t. ex. apostlarna, som det står i *Apostlagärningarna*, ha varit med under ”hela den tid då herren Jesus kom och gick ibland oss, från det han döptes av Johannes fram till den dag då han blev upptagen från oss”.¹⁵ Det som kännetecknar de första kristna lärjungarna skall ju ha varit att de bevittnat Jesus uppståndelse, det yttersta tecknet på att Jesus verkligen är Kristus, och att de tagit på sig uppgiften att – om så med livet som insats – vittna om detta för resten av världen. Det är i denna bemärkelse som vittnet blir martyr också i ordets senare bemärkelse; att inte bara med ord utan också i handling offra sig för att föra Kristus vittnesbörd vidare, att inte ens förneka tron på Kristus inför hotet om tortyr och död. Härav Pascals stränga krav: blott de som är beredda att dö för vad de tror på kan erbjuda trovärdiga vittnesmål.¹⁶

Vittnet måste därtill ha varit ”där” på ett särskilt sätt, eftersom vittnet alltid kan utfrågas om hur och varför det var närvarande vid scenen. För att ta ytterligare ett tankeväckande exempel från de antika klassikerna:

upptagenheten vid de vittnesmål som återger en händelse som ännu inte har hänt. Här har vi att göra med siarens historiska gestalt, den som gör anspråk på att ha varit närvarande vid en scen, att ha sett den utspela sig, trots att den ännu inte – för de inblandade i den – ägt rum. Den klassiska grekiska ödestanken är nära förbunden med sådana vittnen, bland vilka t. ex. Cassandra och Teiresias utgör centrala gestalter, för att inte tala om Oraklet i Delfi som social institution.¹⁷ I Aischylos *Agamemnon* är det Cassandra som i förväg ser vad som skall hända och som vrålar ut sin smärta över de mord som snart skall äga rum. Cassandra beskriver här sig själv som ett ”vittne till skräck utan gräns”:

Se! Se! Åh! Åh!
Ve, vad är det jag ser?
Dödens snärjande nät?
Men hon som delar bädd och brott är snaran.
Hatets följe, som törstar
blint efter ättens blod,
höje sitt tjut över namnlöst dåd!¹⁸

Det intressanta med Kassandras siarförmåga är till att börja med denna ständiga betoning på *seendet*; det är med någon form av öga som hon närvarar i framtiden och hämtar hem dess fasor till nuet. Kassandras ”ohöljda vittnesbörd” passerar, som det heter i den svenska översättningen, vägen genom en ”fjärrsyn” som låter henne vara på plats i en tid som ännu inte ägt rum. Vidare är det av intresse att hennes vittnesmål inte omedelbart uppfattas som trovärdigt. Körledaren och kören låter sig inte bevakas, då ”ingen spådomskonst är oss av nöden” och då dessa ”dunkla orakelspråk” inte helt övertygar. Vi möter ett slags epistemologisk kritik inlindad i en dramatisering av människans vilja att fly från sitt öde; siarens vittnesmål *kan* vara felaktigt, man har alltid en liten chans att undfly sin tragiska lott, och det är precis själva det fåfänga hoppet om denna möjlighet som konstituerar berättelsens tragiska utveckling som sådan. Trovärdigheten ifrågasätts dessutom av att vittnet talar i tungor och på ett språk som kan tolkas som uttryck för såväl vansinne som gudomlig klarsynthet. Körledaren uttrycker sitt tvivel: ”jag häpnar att du, en främling, fostrad bortom havet, beskriver allting som ett ögonvittne”. Kritiken får självaste Cassandra att ställa frågan om sin egen trovärdighet – ”Sköt jag förbi? Är jag en tös som löper med falska spådomar från dörr till dörr?” – men hon insisterar ändå på att beviset för hennes trovärdighet kommer från den framtid hon redan vittnat om: ”Vad som skall ske, det sker. Snart får du själv med tårar vittna att jag siat sant.”¹⁹

Om Cassandra, liksom Teiresias, i de grekiska ödesdramerna var vana vid att få rätt, kommer de med tiden att utsättas för ett öde de inte förutsett: oraklens och siarkonstens successiva marginalisering och trovärdig-

hetsförlust i den västerländska epistemologin. Samma sak för övrigt beträffande de gammaltestamentliga profeterna och profetiorna överhuvud. Den kunskapskritik som utvecklas redan under antiken och som sätter frön i den västerländska epistemologins jord, kommer snart att göra sitt bästa för att underminera fjärrsynens trovärdighet.²⁰ Redan Cicero påminner oss för övrigt om orakelsvarens bristande trovärdighet: ”Hur kan det komma sig att sådana orakelsvar inte längre ges i Delfi, inte bara i vår tid, utan sedan länge, så att inget framstår som mer föraktat?”²¹ För att inte tala om Montaigne – en författare som strax skall granskas närmare – som hyllar indianernas hållning gentemot de profeter som misslyckas med sin spådom: ”går det inte som han har förutsagt så hackar de honom i tusen bitar”.²²

Men kunskapskritiken går som bekant betydligt djupare än så. Det är inte bara fjärrsynen som sätts i fråga, utan själva synen som sådan, ty även om denna epistemologiskt intagit en särställning bland de mänskliga sinnen, så är det snart samtliga de mänskliga sinnen som betvivlas.²³ Kan man överhuvudtaget lita på, som det heter, sinnenas vittnesbörd? Är det inte möjligt att sinnen misstar sig och förvränger verkligheten, att en företeelse framträder på helt olika sätt beroende på betraktarens läge och synvinkel, att ett sinne rentav förmår motsägas av ett annat, att sinnesintrycket påverkas av betraktarens hälsotillstånd, sociala ställning och skilda intressen, att den enes sinne därför inte återger saken på samma sätt som den andres? Redan Sextos Empeirikos kritiska frågor, som explicit sätter i fråga de mänskliga intryckens ”trovärdighet”, underminerar här effektivt varje naiv tilltro till sinnenas vittnesbörd.²⁴ Om vi därtill skall lita på samme författare, så skall självaste Herakleitos ha yttrat följande kommentar beträffande vilka vittnen man *inte* bör tro på: ”Ögon och öra är dåliga vittnen för människor om de har främmande (βαρβαρον) själar.”²⁵ Det vill säga, det är inte blott sinnen som kan vara problematiska, utan också själva det subjekt, eller den själ, som de är knutna till. Vi ser här en öppning mot såväl en externalisering av själva sinnligheten från kunskapsförmågans yttersta säte – själen eller psyket som *logos* grund – som mot en distinktion mellan skilda typer av själar, där en förmodat verkligt tillförlig själ ställs mot barbarens främmande själ som, om man får tolka Herakleitos med viss frihet, också är främmande för en verklig förståelse av de sinnesintryck den mottar med hjälp av sina ögon och öron.

Men den stränga subjektivismens, relativismens och empirismens immanenta kritik av kunskapens möjlighetsvillkor står sig ändå slätt mot den filosofiska tradition som strikt avvisar sinnenas vittnesbörd överhuvudtaget. Den parmenidiska (eleatiska) traditionens logocentriska bestämning av sanningens väsen finner några av sina klaraste uttryck hos Platon som – genom att ovillkorligen förbinda det sanna med det eviga – direkt fränkänner de kroppsliga sinnen alla sanningsanspråk. Av detta skäl,

understryker Platon i flera dialoger, måste också den eller det som representerar det sanna tillhöra samma evighetens ordning, det vill säga transcendera varje subjektivt, partikulärt och sinnligt moment. Kroppen blir därmed först och främst ett hinder för verklig sanning och insikt; Platon skriver rentav att själen, innan filosofin har hjälpt den att börja frigöra sig, är som ”fjättrad och fastklistrad vid kroppen och tvingad att betrakta verkligen genom kroppen som genom ett fängelsegaller i stället för att på egen hand göra det genom sig själv”. Frigörelsens första stapplande steg består just i att befria sig från det begär till kroppen som gör att ”den fängslade själv medverkar allra mest till sin egen inspärning” och att därifrån förstå att ”fullt av bedräglighet är undersökandet genom ögonen, och fullt av bedräglighet är undersökandet genom öronen och de andra sinnen”. Denna protocartesianska rörelse, som uppmanar själen ”att inte lita på något annat än sig självt, vad det än är för ting som är självt för sig själv som själen för sig själv söker gripa med tanken”, är inte minst intressant därför att den, om vi skall ta den på allvar, samtidigt rycker undan grunden för att vi alls skall tro på Platons eget vittnesmål om Sokrates.²⁶

Med andra ord: kriteriet för att ett vittne skall vara trovärdigt riskerar här att vara så pass strängt att det i slutändan motverkar möjligheten av ett trovärdigt vittnesmål överhuvud. Så pass strängt att filosofen, i den konkreta situationen, ständigt riskerar att förväxlas med retorikern i samma ögonblick som filosofen yttrar sig om någonting annat än det eviga, eller tvärtom, precis i det ögonblick han gör anspråk på att göra det. Eller ännu värre; om vi verkligen skall tro på vad Sokrates säger – om Platon nu skall tas som ett tillförlitligt vittne – så måste vi också följa honom ända in i döden för att först därifrån få höra honom yttra någonting verkligt sant, ty så länge han är vid liv är han bunden vid kroppens förvanskningar och störningar av själens försök att bli ett med det självidentiska och transcendentia varat. Så länge kroppen är i vägen kommer ”själens blick” inte att få omedelbar kontakt med den rena sanningen.²⁷

Det trovärdiga mänskliga vittnets karaktärsdrag – och därmed vittnesmålets grad av sanningshalt – har i betydande grad historiskt kommit att definieras genom detta platonska begreppsregister. Härigenom har t. ex. distinktionen mellan själen och kroppen, *logos* och *pathos*, det eviga och det förgängliga, fått såväl en inkluderande funktion – genom att avgöra vilkas vittnesmål som överhuvudtaget kan tillskrivas trovärdighet – som en exkluderande funktion – genom att avskriva vissa från möjligheten att inta rollen som sanningsvittnen överhuvud. Det är anmärkningsvärt hur dessa poler fått materiell kropp genom att fästas på skilda territorier och grupper av människor, såsom de civiliserade, vita européerna versus de barbariska och färgade icke-européerna; männen versus kvinnorna; de vuxna versus barnen, etc. De som inkluderats i *logos* har samtidigt tillskrivits en rad andra omdömes- och vittnesgilla egenskaper, som förbundits

med *logos* begrepp: rationalitet, universalitet, aktivitet, neutralitet, exemplaritet, etc. De som exkluderats från *logos* har å andra sidan projicerats som tillhörande *pathos* hela register: irrationalitet, partikularitet, passivitet, partiskhet, subjektivitet, laglöshet, etc. Härigenom har deras vittnesmål också mer eller mindre – om det så är i filosofiska eller politisk-juridiska sammanhang – avfärdats som osannolika, om inte rentav osanna *a priori*.

Denna utslutning av de andras röster följer skilda historiska antagonismer och förtrycksmönster i spåren; man kan i det närmaste läsa av ett samhälls maktstruktur utifrån vilka som symboliskt och juridiskt sanktioneras som tillförlitliga vittnen överhuvud. Listan av nedtystade röster kan till yttermera visso göras oändligt lång, beroende på vilket sammanhang vi studerar: från kvinnor, svarta, judar och skilda minoriteter till barn, berusade, sjukliga, vansinniga och kriminella. Det vill säga, alla de vilkas vittnesmål mer eller mindre *i förväg* stämplas som förvridna på ett eller annat sätt, som avvikande från normen, det vill säga från det normala och förnuftiga sätt att bevittna världen som garanteras av de vittnen vilkas trovärdighet inte ifrågasätts på samma sätt. Här finns en hel uppsjö kriterier som dyker upp i olika historiska sammanhang, från kravet på ett sunt förnuft till kravet på åtminstone rena och klara sinnen, som inte förvridits under inflytande av makter såsom droger, passioner, sjukdomar, utmattning eller sådant som utpressning och mutor. Vittnet får – det är det avgörande – inte vittna på andra order än av scenen som sådan; alla andra intressen och uppdragsgivare än den rena viljan till sanning måste först ha avsatts för att scenen skall kunna återges i sin ultimata renhet. Ingen är ovetande om att vittnen faktiskt kan ljuga, att de kan hyras, vara utsatta för hot eller rentav tortyr, att de kan gå ärenden som är högst tvivelaktiga.²⁸

Hos Michel de Montaigne framträder renheten som ett slags grundläggande epistemologisk princip. Ett trovärdigt vittne om den andra världen är ett vittne som återger det bevittnade i sin rena form, utan några som helst tillägg. Montaigne ställer nu de enkla och olärda människorna – just en sådan människa råkar nu ha bott hos författaren under en lång tid – mot de lärda, som tvärtom karakteriseras av att de inte kan hålla sina fingrar och tankar i styr:

Intelligentia människor [*les fines gens*] ser mer och iakttar mer noggrant, men de kommenterar allt [*mais ils les glosent*], och för att få sin tolkning att stämma och göra den övertygande kan de inte låta bli att fingra på historien [*ils ne se peuvent garder d'alterer un peu l'Histoire*]. De framställer aldrig saker och ting rena [*ils ne vous exposent jamais les choses pures*], de vrider dem och förställer dem efter sitt eget sätt att se dem, och för att göra sina egna omdömen trovärdiga och lockande lägger de gärna till något själva, drar ut saken eller förhöjer den [*et, pour donner credit à leur jugement et vous y attirer, prestant volontiers de ce costé là à la matiere, l'alongent et l'amplifient*].²⁹

Ett verkligt ”trovärdigt” vittne om ”den andra världen” saknar egna intressen i saken och är sålunda heller inte ”försvuret åt någon idé” (som Jan Stolpe översätter ”qui n’ait épousé aucun préjugé”). Fördomsfriheten borgar för ett rent medvetande, som både kan se och återge sakerna utan att överhuvudtaget förändra och besudla dem. Det exemplariska vittnet är, konkluderar han, en människa ”som är så enkel att han inte har något material att bygga upp falska konstruktioner med [*si simple qu’il n’ait pas de quoy bastir et donner de la vray-semblance*]”.³⁰ Det skall samtidigt sägas att det också är precis dessa egenskaper som Montaigne, genom sitt rena vittne, tillskriver den nya världens invånare: ett folk som befinner sig i ett tillstånd av fullkomlig ”renhet” (*pureté*), av en sådan ”ren och enkel naturlighet” (”nayfveté si pure et simple”) att man tror sig vara i ”guldåldern” (*l’age doré*).³¹

Jean-Jacques Rousseau efterlyser däremot någonting helt annat. Trött på att ständigt läsa vittnesmål från obildade och naiva upptäcksresande som i den nya världen aldrig tycks se mer än vad man kan se ”utan att lämna sin egen gata”, drömmer han om de lärdas noggrannhet:

Föreställ er att en Montesquieu, en Buffon, en Duclos, en d’Alembert, en Condillac, eller män av samma kaliber, reste för att hemföra kunskap åt sina landsmän och lika väl som dessa män iakttog och beskrev Turkiet, Egypten, Berberiet, kejsardömet Marocko, Guinea, kaffrernas länder, Afrikas inre och dess östliga kuster [...]; därefter på andra halvklotet Mexico, Peru, Chile, Magallanes och Patagonierna icke att förglömma, oavsett om de nu är verkliga eller uppdiaktade, Tucuman, Paraguay om det vore möjligt, Brasilien, och slutligen Antillerna och alla de vilda trakterna, vilka är de allra viktigaste och därför borde undersökas med största omsorg. Antag sedan att dessa nya Herkules, efter att ha kommit hem från sina minnesvärda färder, i lugn och ro sammanställde en moralisk och politisk naturhistoria utifrån vad de sett [*l’histoire naturelle Morale et Politique, de ce qu’ils auroient vu*], då skulle vi själva se en ny värld [*un monde nouveau*] växa fram under deras penna och på så vis lära känna vår egen. Jag hävdar att om sådana observatörer [*de pareils Observateurs*] påstod om ett visst djur att det är en människa och om ett annat att det är ett djur, då måste man tro dem [*il faudra les en croire*]; men det vore stor enfald att här åberopa sig på obildade upptäcksresande [*des voyageurs grossiers*].³²

Det råder med andra ord ofta en djup oenighet kring vittnesmålets epistemologiska villkor och status. För det första kan det råda strid om precis till vilken kategori ett bestämt vittne hör – filosof eller retoriker? Grek eller barbar? Däre eller profet? – och för det andra är det alltid möjligt att också dåren tvärtom är ett exceptionellt medium, genom vilket oerhörda sanningar kommer till tals. De som på vissa håll utesluts som trovärdiga vittnen, kan på andra istället ges en nyckelroll som vittnen.³³ Så betonar t. ex. Michel Foucault hur skilda diskursordningar kan ge dårens vittnesmål helt motstridiga roller:

Ända sedan djupaste medeltid är dåren den vars diskurs inte får cirkulera som andras. Ibland uppfattas hans tal som obefintligt, utan vare sig sanning eller betydelse, utan beviskraft, utan makt att legalisera en handling eller ett kontrakt, ja till och med oförmöget att vid mässoffret få transsubstantiationen till stånd och förvandla bröd till kropp. Ibland tillskriver man däremot den vansinniges tal, i motsats till alla andras, märkliga krafter som att kunna uttala dolda sanningar, att förutsäga framtiden och att med naiva ögon se det som de andras lärdom inte uppfattar. Det är egendomligt att konstatera hur man under århundraden i Europa antingen inte alls lyssnat på den vansinniges tal eller, om man har lyssnat, uppfattat det som sanningens tal. Antingen föll det i tomma intet – förkastades i samma ögonblick som det uttalats – eller också uttydde man ur det ett naivt eller ett listigt förnuft, ett mer förnuftigt förnuft än de förnuftigas.³⁴

Det är inte bara svårt att hålla förnuftets andra på sin plats, lika besvärligt tycks det vara att förhindra att de som förmodas befinna sig på *logos* insida glider över på utsidan och grumlar gränsen. Det förefaller som om det fordras mäktiga påtryckningar – hot om våld mot de andra som vill bli som de samma, hot om uteslutning mot de egna som tycks benägna att bli som de andra – för att hålla gränsen intakt. Som Sokrates uttrycker det i dialogen *Gorgias*, så behövs det mer än ”välrenommerade vittnen” för att man verkligen skall kunna lita på dem, ty ”ibland kan man nämligen bringas på fall av falska vittnesmål från många människor med anseende”. Hur många trovärdiga vittnen motparten Polos än åberopar är det ändå möjligt att de har fel, ty ett vittne kan aldrig erbjuda några ”tvingande argument” för Sokrates att avstå från det han säger sig äga, ”sanningen”.³⁵

*Från den ene till den andre, från ett öga till ett annat
– förmedlingens problematik*

En annan stor problemställning rör frågan om vittnets förmåga att *förmedla* den bevittnade scenen till en bestämd adressat. Denna uppgift, den som vittnesmålet svarar på, är bemängd med stora svårigheter. För att det trovärdiga vittnets vittnesmål skall vara trovärdigt måste det på något sätt inbjuda adressaten till själva scenen och få henne att tro att den scen som hon själv nu, på något retroaktivt sätt och via sin öron, bevittnar är den samma som den som vittnet bevittnat. Vittnesmålet förflyttar i denna bemärkelse, genom ordens bokstavliga metaforiska kraft, adressaten från en tid till en annan och från ett rum till ett annat. Så skall t. ex. Platon – genom sina ord i sina skrifter – förmå möjliggöra för dagens läsare att så att säga själva bevittna den rättsprocess som slutar med Sokrates martyrium för sanningen, en rättsprocess vid vilken Platon alltså säger att han faktiskt var närvarande.

Eller låt mig återvända till Jesus igen, och då mer bestämt till lärjungarnas vittnesmål om Jesus väg från korsfästelse till uppståndelse. För kristendomens historiska trovärdighet fordras till yttermera visso att

dessa vittnesmål genom tidens alla förmedlingar, från ord till öra, röst till röst, språk till språk, tryck till tryck, etc. skall kunna upprepas om och om igen utan att scenen får förvrängas. Vittnesmålen skall så att säga bevara scenen intakt, så att varje ny generation i sin tur kan återvända till uppståndelsen. Den besvärliga frågan i detta fall är inte bara hela frågan om lärjungarnas tillförlitlighet, eller alla de förmedlingar genom vilka orden måste ha färdats, utan i detta fall möter vi också en annan sida av förmedlingens problematik. Det vill säga frågan om vilket av vittnena och vilka av vittnesmålen som man skall lita på. Eller för att formulera det på ett annat sätt: vilken av scenerna skall utgöra grunden för tron?

Liksom otaliga andra historiska vittnesmål skiljer sig även de tidiga vittnesmålen om Jesus i flera avseenden åt. Ta till exempel frågan om vem det var som kvinnorna mötte vid graven: var det en ängel, som det exempelvis heter i Matteusevangeliet, en ung man, som det heter hos Markus, eller var det två män, som det heter hos Lukas, eller var det två änglar, som Johannes säger? Eller ta frågan om vem det egentligen var som först såg den uppståndne Jesus; var det Maria Magdalena, som Markus och Johannes berättar, eller var det två av lärjungarna på väg till Emmaus, som Lukas vittnar om, eller var det de båda Maria, som det står i Matteusevangeliet? Etc. De olika evangelierna tenderar dessutom att ibland formulera klart åtskilda versioner av själva händelseförloppet. Här räcker det kanske med att nämna att Markusevangeliet överhuvudtaget, i sin äldsta bevarade form, saknar någon som helst form av vittnesskildring av den uppståndne, utan blott utgår från ”en ung man i lång vit dräkt”, som inne i graven omtalar att kvinnorna och lärjungarna kommer att få ”se honom, som han har sagt er”. Om detta vore den enda versionen, så skulle med andra ord hela kristendomens grundbudskap om uppståndelsen vila på trovärdigheten hos den Markus som vittnar om det trovärdiga i de(t) vittnesmål som en rad kvinnor – Maria Magdalena, Maria och Salome – skall ha lämnat om trovärdigheten hos en ensam man, där andra evangelister antingen talar om en ängel eller flera män, som hävdar att de skall få se Jesus uppstånden!³⁶

Det avgörande här är emellertid inte att avfärda dessa källor som otillförlitliga, eller att framhäva uppståndelsen som ett unikt exempel på vittnesmålets epistemologiska problematik, även om vittnesproblematiken inom kristendomen onekligen är av intresse, eftersom vi här har ett tydligt exempel på de historiska och språkliga förmedlingarnas tematik. Dessutom är det också via kristendomens successiva institutionalisering och spridning över världen som en del av vår förståelse av begreppet ”vittne” härstammar. Så har också generationer efter generationer av kristna utnämnt sig själva till vittnen och martyrer för denna ursprungliga scen, vilken den nu än var.³⁷

I ljuset av denna problematik kan även en annan betydelsefull aspekt av vittnesmålets problematik introduceras. Å ena sidan inkarnerar vittnet,

i den mån det varit ensamt om att bevittna en viss scen, en radikal unicitet: vittnet träder fram som ensamt och singulärt, det har sett något som andra inte har sett – under alla omständigheter från en synvinkel som är dess egen och ingen annans – och som vittnet sätter sin trovärdighet på spel genom att vittna om. Singularisformen intygar om denna insats; detta har hänt och det är ”jag” som har sett det, ”med mina ögon”, etc., och som kan garantera att så var fallet. ”Jag har sett det, och jag har vittnat om att han är Guds utvalde”, som det står i Johannesevangeliet.³⁸ Det hela hör samman med att vittnet ofta först behövs och inkallas i det fall där någonting framträder som oklart, osäkert, ibland rentav som o-troligt och mirakulöst – var Jesus verkligen Guds son, och uppstod han verkligen från de döda? Kan man lita på berättelserna om kannibaler, amazoner, monster, livet efter detta och varelser på Mars? Det singulära vittnet måste med andra ord ofta göra anspråk på att genom synen, hörseln, sinnena ha bevittnat högst singulära scener, det vill säga saker som svårligen kommer att upprepas och som därmed, likt Jesu uppståndelse, inte heller kommer att kunna testas. Scenernas unicitet – de tycks blott hända en enda gång – fordrar följaktligen ett högst exemplariskt vittne för att de inte skall löpa risken att avfärdas som nonsens eller dårskap.

Å andra sidan måste uniciteten kunna representera någon form av generalitet. Den singulära synvinkeln får inte vara alltför singulär, eftersom den också måste kunna översättas till ett (mer) universellt språk. Vittnets unicitet måste i samma ögonblick som det framträder med sitt vittnesmål i ett bestämt historiskt nu kunna subsumeras under ett slags exemplaritet. Det vill säga, det unika måste bli ett exempel på något som kan mångfaldigas för att det överhuvudtaget skall kunna överföras från den enes medvetande till den andres. Det ”jag” som försäkrar att det är inför ”egna ögon” som scenen framträtt måste med andra ord samtidigt hävda att de egna ögonen ingalunda blott är ens egna, utan i själva verket blott *exempel* på ögon. Ögonvittnet måste kunna representera och exemplifiera det mänskliga ögat som sådant, i den precisa bemärkelsen att alla som skulle ha stått på precis samma plats inför samma händelse också skulle ha sett samma scen. Det ensamma vittnet har följaktligen ett mycket mäktigt uppdrag att utföra: det måste på en och samma gång representera sin egen singularitet och exemplifiera det allmänmänskliga.

Men till detta kommer alltså dessutom att vittnet inte bara skall representera det mänskliga ögat som sådant; hon måste därtill också äga förmågan att på ett riktigt sätt förmedla de egna sinnesintrycken till den andre. Man måste skilja mellan att korrekt bevittna – vilket t. ex. kan fordra att den fysionomiska apparaten fungerar som den skall (vad det nu betyder) – och att korrekt förmedla – vilket öppnar för hela frågan om förmedlingens medium, om de redskap genom vilka ett sinnesintryck förflyttas från ett medvetande till ett annat. Alltså, frågan om språkets tillförlitlighet. Kanske var det inget fel på min syn, men däremot brister i

det språk, de ord och tecken, jag använde för att korrekt återge det sedda. Eller varför inte brister i det öra som mottog vittnesmålet?

Sålunda står vittnesepistemologin också inför den svåra uppgiften att avgöra huruvida vittnet korrekt förmedlar sin personliga hemlighet om vad hon faktiskt såg, ty ingen kan någonsin veta vad vittnet egentligen såg, eftersom han eller hon ytterst är ensam om sin egen upplevelse, och eftersom det därmed aldrig kan finnas något säkert sätt att fastställa huruvida vittnet verkligen säger sanningen och ingenting annat än sanningen.³⁹ Man skulle i linje med detta kunna ställa frågan om vittnets trovärdighet på följande sätt: vad är det hos vittnet som gör det möjligt för det att så att säga skydda själva det bevittnade från det hos henne själv som förhindrar det att överföras i identisk form till den andre? Hur kan hon finna ett medium som möjliggör att återberättelsen, återgivandet och översättningen av scenen – vilken den än nu är – inte drabbas av några som helst tillägg, perverteringar, förfalskningar – och feltolkningar av adressaten? Återigen har redan Sextos Empeirikos någonting väsentligt att säga om detta, i synnerhet beträffande det till synes ofrånkomliga tillägg som uppstår i rörelsen mellan sinnesintryckets omedelbarhet och dess översättning till språk, i det ögonblick där vittnet skall återge scenen inför den andre. Här handlar det nämligen inte, menar han, med nödvändighet om att ifrågasätta själva den företeelse som sinnesintrycket möter, utan ”endast det som utsågs om företeelsen”. Så förefaller t. ex. honung att vara ”söt”, men ”vad vi vilja diskutera är frågan huruvida den skall betecknas som söt när man gör reda för den”.⁴⁰

Till yttermera visso är det på grund av denna svårighet, det vill säga att förvandla den enskilde till en generell instans, det unika till det allmänna och sinnesintrycket till ord, som det ofta fordras mer än *ett* vittne för att vittnesmålet skall uppfattas som trovärdigt och därmed också för att själva saken – den bevittnade scenen – skall uppfattas som vore den på något sätt närvarande, trots sin frånvaro. I vilken grad mer än ett vittne måste inkallas beror naturligtvis också på i vilken grad själva saken förefaller som trovärdig i sig och rimlig i relation till de epistem som råder i ett visst historiskt och socialt sammanhang; det är t. ex. troligen svårare för någon att övertyga en ateist idag om att han har sett änglar än vad det var att göra samma sak för troende under medeltiden. Mängden vittnen är också avhängig i vilken grad vittnesmålet skall avgöra någons livsöde – ibland räcker det inte med ett enda vittne för att få någon dömd till döden. Så förklaras det exempelvis i Femte Mosebok: ”Ett enda vittne är inte nog för att fälla någon för brott eller förseelser, vilken synd det än gäller. För att en sak skall avgöras måste två eller tre personer vittna”.⁴¹ När Jesus förs till det högsta judiska rådet, som samlar alla överstepräster, de äldste och de skriftlärdade, försöker de enligt Markus ”få fram vittnesmål mot Jesus för att kunna döma honom till döden”, men utan att lyckas. Ty många vittnar ”falskt” mot honom och mångas vittnesmål stämmer inte

”överens med varandra”, vilket uppenbarligen här räknas som ett kriterium för otillförlitlighet i ett vittnesmål. Det finns dock ett vittnesmål som översteprästen hävdar att man kan lita på, den anklagades eget, i den mån han vittnar mot sig själv, vilket i detta specifika fall är liktydigt med att häda:

’Skall du inte svara på deras beskyllningar’ [frågar översteprästen Jesus]. Men han teg och svarade ingenting. Då ställde översteprästen ännu en fråga: ’Är du Messias, den Välsignades son?’ Jesus svarade: ’Det är jag, och *ni skall få se Människosonen sitta på Maktens högra sida och komma bland himlens moln.*’ Då slet översteprästen sina kläder och sade: ’Vad skall vi nu med vittnen till? Ni har hört hädelser. Vad anser ni?’ Alla fann att han förtjänade döden.⁴²

*

Frågan om vittnets och vittnesmålets trovärdighet griper in på område efter område. Från den filosofiska frågan om sanningens ursprung och källa, via den juridiska frågan om hur man kan säkerställa någons eventuella status – skuld, oskuld, etc. – till hela den historiografiska och källkritiska frågan om ögonvittnenas tillförlitlighet. Till det kommer givetvis den övergripande frågan om samhällsordningens själva fundament: går det att leva i ett samhälle om man inte kan lita på sin nästa? ”Vittnar gör man för att samhället ska fungera”, som Stockholms tingsrätt förklarar saken.⁴³ Här blir det tydligt att frågan också öppnar sig mot såväl en vittnespsykologisk som etisk problematik; det är inte blott så att våra sinnen kan missta sig, det är dessutom så att vi kan ha all anledning att se saker på ett visst sätt snarare än på ett annat och att på en eller annan nivå förvränga eller direkt ljuga om vad vi har sett. Möjligheten att leva i en värld där de andra faktiskt väljer att ljuga för oss i väsentliga avseenden ställer den kantska frågan om vad jag kan veta på sin spets, ty risken att jag lever i ett slags skenvärld kan aldrig helt uteslutas om det inte finns ett sätt att få den andre att alltid säga sanningen – *and nothing but the truth* – om det så är genom tortyr (som onekligen är ett högst konkret sanningsinstrument).

Risken att den andre ljuger, eller blott förvrider sanningen en smula, öppnar en avgrund i själva gemenskapens väv, och det är inte minst därför som viljan till och kravet på sanning har en sådan avgörande plats i människans liv. Det är följaktligen inte heller av en tillfällighet som några av den mänskliga historiens mest djupgående etiska bud, religiösa såväl som sekulära, direkt riktas till människan i egenskap av vittne: du skall icke bära falskt vittnesbörd, du skall icke vittna falskt mot din nästa.

Noter

1 Jesus, enligt Johannes evangelium, Joh. 18:37.

2 Följande text är mer en essä i ordets klassiska bemärkelse – ett fritt hållet försök, som associativt frilägger och diskuterar en komplex problematik – än ett slags systematisk analys av en redan utarbetad och klart avgränsad frågeställning. Här presenteras några av de olika tankelinjer och skilda spår som successivt skall löpa samman i ett mer sammanhållet forskningsarbete, *Vittnet i historien*, i vilket epistemologiska, juridiska, politiska och ideologiska aspekter på vittnen och vittnesmål i historien behandlas, från Sokrates och Jesus till vår tids försoningskommissioner i Sydafrika.

3 Platon, ”Sokrates försvarstal”, i Platon, *Skrifter I*, 16 ff. Jag hänvisar genomgående till Jan Stolpes nyöversättning, Platon, *Skrifter* (Stockholm, 2000–), om inte annat anges. På vissa ställen jämför jag den även med Claes Lindskogs översättning, reviderad och kommenterad av Holger Thesleff, som går under namnet Platon, *Samlade skrifter* (Lund, 1984–85). I denna tidigare översättning av Sokrates försvarstal är det för övrigt precis ”vittna” som Chairefons bror förväntas göra, istället för ”intyga”, som Jan Stolpe har valt att översätta $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\sigma\epsilon\iota$ med. Se ”Sokrates försvarstal”, i *Samlade skrifter I*, 20. Vad gäller de grekiska originalbegreppen utgår jag från Otto Apelts översättning av Platon, *Apologie des Sokrates: Griechisch/Deutsch* (Leipzig, 1922), 17. I denna nedkortade essä kan jag emellertid, av utrymmesskäl, tyvärr inte ha med hela de grekiska originaltexterna till Platon och NT.

4 Mot sin anklagare Meletos – om vars trovärdighet Sokrates själv för talan: ”Du är inte trovärdig, Meletos!” – namnger Sokrates dessutom en lång rad av dessa vittnen, bland vilka han pekar ut Platon själv, och frågar honom varför han inte låter dem själva tala. ”Jag kan nämna många andra för er som Meletos utan vidare hade kunnat anföra som vittnen i sitt eget åtal. Har han glömt bort den saken kan han göra det nu, han får tala på min tid och säga ifrån om han har något sådant vittne. Nej: tvärtom kommer ni att finna, medborgare, att de alla är beredda att stödja mig – mig som fördärvar dem, mig som tillfogar deras egna släktingar skada enligt vad Meletos och Anytos påstår!” Se Platon, ”Sokrates”, 26, 35 f.

5 Platon, ”Sokrates”, 18; Platon, *Apologie*, 18. Här möter vi förvisso även frågan om relationen mellan frågan om hur jag vet att jag vet något och frågan om hur jag kan veta och lita på att den andre vet det som hon säger att hon vet. På ett visst plan flyter de med andra ord ihop; jag vet att jag vet därför att jag vet att den som jag fått mitt vetande ifrån inte kan annat än veta, inte kan ljuga, etc. I framhävandet av *cogitot* som denna yttersta instans – jagets visshet om sin egen existens genom självmedvetandet – tenderar som bekant även Descartes att inbjuda en extern – för att inte säga transcendent – instans, som spränger monologens självsäkerhet och öppnar upp för en komplex cirkelrörelse mellan den sannfärdiga Guden och det mänskliga medvetandet. Se Michael Azár, *Sartres krig* (Eslöv, 2004), 34 f. och not 61.

6 Jfr den teologiska versionen av vittneseden såsom den lyder enligt det finska justitiedepartementet: ”Jag N. N. lovar och svär vid Gud den allsmäktige och allvetande, att jag skall vittna och giva tillkänna allt, som jag i denna sak vet sant vara, utan att något därav förtiga eller något därtill tillägga eller däri ändra.” Se <http://www.om.fi/esitteet/12131.htm>.

7 Joh 5:31–47. På samma sätt som Sokrates hänvisar till trovärdigheten hos Chairefon, skildrar Jesus trovärdigheten hos Johannes döparen på följande sätt: ”Det kom en man som var sänd av Gud, hans namn var Johannes. Han kom som ett vittne för att vittna om ljuset, så att alla skulle komma till tro genom honom. Själv var han inte ljuset, men han skulle vittna om ljuset. Det sanna ljuset, som ger alla människor ljus, skulle komma in i världen. Han var i världen, och världen hade blivit till genom honom, men världen kände honom inte.” Se *ibidem*, 1:6. Jfr vidare t. ex. Galaterbrevet (1:20) och Första Thessalonikerbrevet (2:5). Jag hänvisar genomgående till Bibelkommissionens översättning från 1999 (Örebro, 1999).

8 *Ibidem*, 8:13.

9 *Ibid.*, 8:14–20.

10 *Ibid.*, 8:12–29. Evangelierna är fulla av sådana gåtfulla hänvisningar till det egna talets ursprung i Gud, där Jesus alltså på en och samma gång förklarar sig vara ett slags utsänt vittne för Fadern och Fadern själv kroppsligad: ”Men han som har sänt mig

talar sanning, och det jag har hört av honom förkunnar jag för världen.” Se *ibid.*, 8:26. Eller: ”Tro mig när jag säger att jag är i Fadern och Fadern i mig.” Se *ibid.*, 14:11.

11 Upp 1:5. Jfr Ps 89:38, som omnämner månen som ”det trovärdiga vittnet i skyn”.

12 *Ibidem*, 3:14. Jesus använde ofta ordet ”amen” i början eller i slutet av sina uttalanden för att understryka det han sade. I en del bibelöversättningar har man skrivit ”sannerligen” i stället för ”amen”.

13 Immanuel Kant, *Kritik av det rena förnuftet* (1781), sv. övers. (Stockholm, 2004), 697. Kants övriga frågor i detta verk är ”Vad skall jag göra? Vad kan jag hoppas på?” I inledningen till Kants *Logik: Ein Handbuch zu Vorlesungen* (1800) tillkommer sedan frågan ”Vad är människan?”.

14 Blaise Pascal, *Tankar* (1670), sv. övers., 2. vol. (Stockholm, 1995), § 421, 53.

15 Apg 1:22.

16 Pascal, II, § 421, 53. Jfr Jesus kommentar till lärjungarna i Lukasevangeliet om att de kommer att ”få tillfälle att vittna” när förföljelserna av dem börjar: ”En del av er skall man döda, och ni skall bli hatade av alla för mitt namns skull. Men inte ett hår på ert huvud skall gå förlorat. Genom att hålla ut skall ni vinna ert liv.” Se Luk 21:13, 21:19. Se även Upp 2:13.

17 Så klarar sig Sofokles iscensättning av Oidipus öde inte utan det vittne som faller avgörandet och tvingar Oidipus att inse att det verkligen på en och samma gång var han själv som var den efterlyste kungadräparen, och att kungen dessutom var hans far, med alla de välkända incestuösa konsekvenser som detta leder till. Det intressanta är att det är Oidipus själv som söker efter det vittne som skall finna mördaren: ”Såg ingen dådet? Ingen följesven [till kungen] vars vittnesmål oss kunde bli till hjälp?” När han efterlyser ett *ögonvittne* är det också paradoxalt nog via den *blinde* siaren Teiresias som han får höra den hårda domen: ”Den mördare du söker är du själv”. Se Sofokles, ”Kung Oidipus”, i Sofokles, *Kung Oidipus/Antigone*, sv. övers. (Stockholm, 1986), 72, 82. Teiresias känner nämligen det enda vittnet, som både varit kungens tjänare när han dräptes och Oidipus egen tjänare när han lämnades bort av sina föräldrar för att spådomen om att han skulle mörda sin far och äkta sin mor inte skulle slå in. Oidipus sätter hela sitt hopp till detta vittne, som rätt och slätt inte förmodas

ljuga, och vars trovärdighet med andra ord tycks tas för given av såväl Sofokles som eftervärldens tolkningar. (Men tänk om han ljög!) Dessutom finns det ytterligare en vittnesfunktion i texten: Oidipus anklar som, sägs det, vittnar om att han verkligen är en och densamme som den som hittades som barn i en klyfta på berget Kithairon. Överhuvudtaget florerar det många skilda vittnesfunktioner i det grekiska dramat, t. ex. kören och körledaren, liksom givetvis gudarna och publiken, som i vissa sammanhang fungerar som de instanser som i förväg känner till historien och som just därför så mycket bättre ser hur protagonisten mot sin vilja fullbordar sitt tragiska öde. I flera grekiska dramer möter vi också – i likhet med vad vi tidigare sett i Bibeln och på andra håll – det direkta åkallandet av Gud som vittne: ”Varen vittnen, gudar, till denna oförrätt!”, utropar t. ex. Xanthias om ett av Euripides många spratt i Aristofanes ”Grodorna”. Se Aristofanes, ”Grodorna”, i Aristofanes, *Kvinnornas samsvärjning/Grodorna*, sv. övers. (Stockholm, 1957), 124.

18 Aischylos, *Agamemnon*, sv. övers. (Stockholm, 1992), 43 f. Cassandra ser hur Klytimestra med hjälp av sin älskare Aigistos dräper sin make Agamemnon efter att han återvänt från slaget vid Troja, som en hämnd för att han låtit offra deras dotter Ifigenia för segerlyckan. Cassandra ser förmodligen också att hon själv – i egenskap av ett av Agamemnons krigsbyten – kommer att råka ut för samma öde och falla för samma hand. Stycket utgör upptakten till barnen Orestes och Elektras hämnd och öden, vilka det berättas vidare om i Aischylos triptyk *Orestien*, där *Gravoffret* och *Eumeniderna* utgör de följande delarna.

19 Aischylos, *Agamemnon*, 41–50. För att återigen hänvisa till Platon, så diskuterar *Gästabudet* siarkonstens villkor. Här låter Platon Diotima förklara ”det demoniskas” – i Claes Lindskogs översättning – eller ”det gudomligas” – i Jan Stolpes, som jag utgår från nedan – makt för Sokrates. De äger, säger hon, makten att ”tolka och förmedla saker från människorna till gudarna och tvärtom, böner och offer från människorna, befallningar och saker i utbyte mot offren från gudarna: gudomligheterna står mellan de båda parterna och fyller ut mellanrummet så att allt knyts ihop med sig självt. Genom dem rör sig hela profeteringskonsten [siar-

konsten, hos Lindskog], prästernas färdigheter med offer, förtrollningar, allt som är profetering [orakel, hos Lindskog] och magi”. Siarkonstens möjlighet vilar på denna förmedlande länk och på i vilken grad man ”är en människa med drag av gudomlighet”. Se Platon, ”Gästabudet”, i *Skrifter I*, 183; Platon ”Gästabudet”, i *Samlade skrifter I*, 268. Härvidlag får Kassandras siargåva ett slags teoretisk förklaring, även om det inte explicit är om henne dialogen talar. Cassandra får siargåvan av Apollon, men då hon försmår Gudens kärlek dömer han henne till ödet att aldrig bli trodd.

20 Termen ”profet” är, enligt Ronny Ambjörnsson, förmodligen en grekisk översättning av ett hebreiskt ord som betyder talesman, förmedlare, siare. Se Ronny Ambjörnsson, *Europas idéhistoria: Antiken, människors undran* (Stockholm, 1997), 303.

21 Cicero, *De divinatione*, II, 57, citerad i Michel de Montaigne, ”Om förutsägelser”, i Michel de Montaigne, *Essayer* (1580), sv. övers., 3 vol. (Stockholm, 1986–92), I, 55. Cicero hänvisar i sin tur i samma verk till den romerske skalden Marcus Pacuvius ord: ”Ty den som tyder fåglarnas språk och lyssnar mer till tecken och bud från andras lever än från sig själv – en sån går bra att lyssna till, men lyd honom ej”. Se ibidem, 58.

22 Michel de Montaigne, ”Om kannibaler”, i *Essayer*, I, 262.

23 Ett av de första exemplen på denna särställning finner i vi ett av Herakleitos fragment: ”Ögonen är säkrare vittnen är öronen”. Se Herakleitos, *Fragment*, sv. övers. (Lund, 1997) (§ 101 a), 206.

24 Sextos Empeirikos, ”Pyrrhonska utkast”, i *Antika skeptiker* (Stockholm, 1953), 35. Författaren formulerar sina kritiska frågor – vad han kallar för de ”tio betraktelsesäten” – på 30 ff. och resonerar sedan ingående kring dem genom hela texten. Följande filosofiska och historiska genomgång är förvisso starkt nedkortad och sammanfattande; de poänger jag gör här kommer att utvecklas betydligt i ett av den tilltänkta bokens senare kapitel.

25 Herakleitos, *Fragment* (§ 107), 214. Jfr med den grekiska originalversionen, som alltså blott återfinns hos Empeirikos i texten *Mot matematikerna*, <http://philoctetes.free.fr/heraclitefraneng.htm>.

26 Platon, ”Faidon”, i *Skrifter I*, 253 f. Jfr 224 ff. Descartes diskussioner om nödvän-

digheten av ensamhet och ett tillbakadragande från sinnes tvivelaktiga vittnesbörd återfinns t. ex. i *Avhandling om metoden* och *Betraktelser över den första filosofin*. I den senare skriver han explicit om själen – den själsliga substansen, som likt den platonska är evig och ett slags form för det medfödda förnuftet – som inte bara överlägsen, utan även som själva förutsättningen för seendet. ”Det förhåller sig således så att vad jag trodde mig se med ögonen, det uppfattar jag med blotta omdömesförmågan som finns hos själen.” Se René Descartes, ”Betraktelser över den första filosofin”, i René Descartes, *Valda skrifter* (Stockholm, 1953), 102.

27 Platon, ”Gästabudet”, 205, ”själens blick börjar se klart först när ögonens blick börjar bli skum”. Så här kan Platon låta Sokrates formulera själens befrielse i döden: ”de som filosoferar på rätt sätt övar sig att dö” och är de som ”minst av alla människor fruktar för att vara döda”. Ty en verklig filosof, som alltså förstått att sinnesintrycken står i vägen för själens rena insikt om varat, ”måste ju hysa den intensiva tron att det bara är där [i döden] och ingen annanstans som kan han möta klokhet i rent tillstånd”. Först där är han nämligen ren själ, helt utan kropp, och i omedelbar kontakt med den eviga värld som han ursprungligen kom från. Se Platon, ”Faidon”, 225 ff.

28 ”Vittnet får inte utsättas för hot”, heter det som bekant ofta i juridiska sammanhang. Se t. ex. <http://www.om.fi/esitteet/18460.htm>.

29 Montaigne, ”Kannibaler”, 257; Michel de Montaigne, *Les Essais* (Paris, 2004), 205. Jag hänvisar genomgående till Jan Stolpes översättning (Stockholm, 1986–92) samt till den franska nyutgåvan av Montaigne, där alla Montaignes skilda tillägg markeras i texten eller i noter. Båda verken utgår från den s. k. Bourdeauxutgåvan, som också innefattar de tillägg i marginalen och på inskjutna lösa papper som Montaigne skall ha gjort i sitt eget exemplar av verket från 1588, och som återger de sista ändringarna som författaren skall ha gjort innan sin död. Se Montaigne, *Essayer*, I, 11; idem, *Essais*, xxi, för en diskussion om alla skilda omarbetningar och versioner av verket. I fortsättningen kommer jag att lägga in referenserna direkt i texten med den svenska först och sedan den franska, enligt 257/205, på villkor att jag inte modifierar eller kommenterar översättningen.

30 Ibidem, 257/205.

31 Ibid., 259/206.

32 Jean-Jacques Rousseau, "Avhandling om ursprunget till och grundvalarna för ojämlikheten mellan människorna", i Jean-Jacques Rousseau, *Kulturen och människan: Två avhandlingar* (Göteborg, 1992), 150 f., not 11. Jag utgår här från Jean Starobinskis redigerade franska utgåva, som går tillbaka på den utgåva som gavs ut 1755. Se Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les homes* (1755), ny uppl. (Sarthe, 2004), 143 f.

33 Gränsen blir sällan helt intakt mellan insida och utsida, inneslutna och uteslutna, vilket Dick Harrison ger exempel på i sin diskussion om Maria Magdalenas roll bland martyrer: "Kvinnliga vittnesmål accepterades generellt sett inte i det judiska samhället under antiken. Det faktum att Maria Magdalena i evangeliet uppträder som ett kraftfullt vittne till Jesu uppståndelse är alltså synnerligen remarkabelt." Se Dick Harrison, *Förrädaren, skökan och självmördaren* (Stockholm, 2005), 103.

34 Michel Foucault, *Diskursens ordning* (1970), sv. övers. (Stockholm, 1993), 8 f.

35 Platon, "Gorgias", i *Skrifter I*, 343.

36 Här måste dessutom tillfogas den intressanta anmärkningen att Markusevangeliet förmodligen är det äldsta evangeliet och att troligen Matteus, men möjligen också Lukas, modellerat sina evangelier med utgångspunkt i Markus (de tre brukar kallas de synoptiska evangelierna). Detta betyder att de har *lagt till* uppståndelsen till sina evangelier. Denna teologisk-historiska problematik är mycket omfattande, och det finns också hypoteser om att de olika evangelierna, inklusive Markus, utgått från en ytterligare, nu försvunnen källa – den så kallade Q-källan – som grund för sina versioner. En annan hypotes hävdar att Matteusevangeliet är det tidigaste evangeliet. Se Tord Fornberg, *Det trovärdiga vittnet: En bok om Nya testamentet* (Skellefteå, 2004), 50 ff., kap. 5. Härtill skall man givetvis komma ihåg att evangelierna inte är skrivna av uppståndelsens ögonvittnen, utan av anonyma författare som återger och samlar ihop andras vittnesmål – med betydande tidsförskjutning. NT:s evangelier har tillkommit under decennierna kring år 100, men man vet inte exakt, och man är ofta osäker på vilka som egentligen författat dem.

37 Man skall ha klart för sig att hela kris-

tendomens tidiga historia är märkt av denna vittnesproblematik: vilket av Jesus vittnen skall man – när deras vittnesmål inte stämmer överens – lita på? Vilken av apostlarnas versioner skall utgöra den framväxande kyrkans huvudlinje, och vilka vittnesmål skall upphöjas som kyrkans officiella? Vilka evangelier skall överhuvud sanktioneras av kyrkan och införlivas i NT – och vilka skall uteslutas? I Jesus frånvaro måste någon förvisso – för kristendomens överlevnad och institutionalisering – inta platsen som hans främsta ställföreträdare (Jakob, Petrus, Paulus, etc.), som kyrkans högsta auktoritet, som den vars ord skall gälla där Jesus själv tystnat, och som i sin tur skall delegera vidare makten över ordet och ordens makt (grundläggningen av den apostoliska successionen). Kampen om vem som var Jesus älsklingslärjunge präglade de tidiga kristna församlingarna, och den tidiga kristna kyrkans historiska kamp för överlevnad – med sina inre splittringar och kyrkomöten som vittnar om dess spänningsfyllda förhållande till den romerska maktapparaten, de gnostiska lärorna och mångfalden av motstridiga evangelier – är förvisso i mångt och mycket en historia om politisk och religiös maktkamp. Se Elaine Pagels, *De gnostiska evangelierna* (1979), sv. övers. (Stockholm, 1981), för en koncis och insiktsfull studie av denna vida problematik. Se även *Apokryferna till Nya Testamentet*, som samlat en del av de evangelier, vittnesmål och andra texter som den tidiga kyrkan manövrerade ut från NT, t. ex. för att markera mot judiska och gnostiska inslag.

38 Joh 1:34.

39 Jfr Derridas diskussion kring vittnesmålets funktion i litteraturen och litteraturens relation till andra diskursiva praktiker och funktioner (sanningen, fiktionen, lögnen, meneden, etc.). Se Jacques Derrida, *Demeure* (Paris, 1998), 32 ff., 47 ff. En initierad diskussion kring vittnesmålets fenomenologi erbjuder vidare Paul Ricoeur i sin mäktiga *Minne, historia, glömska* (2000), sv. övers. (Göteborg, 2005), del II, kap I.

40 Empeirikos, "Pyrrhonska", 26. Min kursivering. Man kan givetvis ställa frågan redan på honungens nivå, dvs. varför skall "det" betecknas som "honung" överhuvud? Denna problematik avser jag att diskutera närmare i ett kapitel om vittnesmålen från olika s. k. "Nya världar" – från *Mundus Novus* via himmelriket till liv på andra pla-

neter – där jag fokuserar just namngivandets och översättningens problematik som en del av vittnesmålets epistemiska (o)möjlighetsvillkor överhuvudtaget.

41 5 Mos 19:15.

42 Mark 14:59–64. I skildringen av denna scen skiljer sig Matteusevangeliet på ett avgörande sätt från Markusevangeliet, ty här svarar Jesus istället på översteprästens fråga

genom att lägga svaret i hans egen mun: ”*Du har själv sagt det*” (ibidem, 25:54). Detta ligger mer i linje med den formulering vi redan lärt känna från Johannesevangeliet, det vill säga: ”Om jag själv vittnar om mig är mitt vittnesbörd inte giltigt.”

43 http://www.stockholmstingsratt.se/templates/Page____2007.aspx.

Begrundande läsning

Ronny Ambjörnsson

När jag på 1980-talet skrev min bok *Den skötsamme arbetaren: Idéer och ideal i ett norrländskt sågverkssamhälle 1880–1930* (1988), såg jag den som en essä, en form av resonerande framställning där jag blandade traditionell källforskning med en bestämd argumentation – ”hypotes” och ”hypotetisk” var de ord jag använde. Jag ville ringa in vad jag kallade ett skötsamhetsprojekt, vilket tog sin början i en relativt avgränsad moralisk sfär som hade med nykterhet och dryckenskap att göra, men som efterhand växte ut till att omfatta ett vidare spektrum av livsideal, kultur och sätt att uppträda. Min tanke var inte att beskriva hur denna process tog sig uttryck i det dagliga livet i Holmsund, den plats som jag valt ut för min studie, utan hur processen avspeglade sig i protokoll från framför allt de två godtemplarlogerna Skärgårdsblomman och Skärgårdsklippan, från början av 1880-talet till början av 1930-talet. I denna process spelade vad jag med ett hemmagjort begrepp beskrev som *begrundande läsning* en viktig roll.

I en artikel i förra årgången av *Lychnos* invänder Per Sundgren mot denna beteckning, som han vill förbehålla i första hand folkbildningens studiecirklar, medan han för väckelserörelsen vill använda begreppet *be-kräftande läsning*. Det kan ligga något i det, jag vill inte direkt bestrida hans uppfattning, i synnerhet som det är just folkbildningens studiecirklar som min bok handlar om, och inte väckelserörelsen, som ägnas knappa tre sidor. Jag kommer visserligen in på den i samband med mitt resonemang om läsning. Men det var bildningssträvandena inom i första hand nykterhetsrörelsen, och i andra hand arbetarrörelsen, som fick mig att fundera över läsningen som historiskt fenomen.

Min undran var denna. Det verkade vara viktigare att föreningsmedlemmarna läste än *vad* de läste. Man kan förstå om medlemmarna i en nykterhetsförening förväntades läsa nykterhetslitteratur, och så var det också i rörelsens början. Artiklar i godtemplarrörelsens tidskrift *Reformatorn* lästes regelbundet högt. Men ett stycke in på 1900-talet blev det vanligt bland de mer aktiva medlemmarna att låna hem och läsa böcker ur det bibliotek, som bildades i anslutning till föreningens studiecirkel (som också stod öppen för allmänheten). Av dessa böcker handlade bara ett fåtal om nykterhet. Det förefaller alltså som att läsningen som *mental akt* hade en betydelse som vi i en läsande kultur tar för given, men som förtjänar att diskuteras av historiker och idéhistoriker.

Kommen så här långt sökte jag efter forskning om läsandet som historiskt fenomen. Jag fann inte så mycket. Jag hittade de två arbeten som

Sundgren också nämner, Rolf Engelsings *Der Bürger als Leser: Lesege-schichte in Deutschland 1500–1800* (1974) samt ett resonemang i Robert Darntons kända essäsamling *Stora kattmassakern och andra kulturhisto-riska bilder från fransk upplysningstid* (1984, sv. övers. 1987). Enligt Engelsing utvecklades läsandet i två etapper, som delvis gick omlott: ett tidigt, intensivt läsande av några få böcker samt ett senare, mer extensivt läsande av flera böcker, tidningar och tidskrifter. Darntons tanke är att det med tilläggnelsen av Rousseau utvecklades ett nytt läsande, som innebar att läsaren gjorde det lästa till föremål för ett slags inre resonemang. Det var särskilt ett citat ur en tysk läshandledning av Johann Adam Bergk från 1799, *Die Kunst Bücher zu Lesen*, som jag fastnade för. Darnton citerar ur denna: ”Vi måste ställa allt vi läser i relation till vårt jag, överväga allt från en personlig synpunkt och aldrig förlora den tanken ur sikte att läs-ningen gör oss friare och mer oberoende och att den bör hjälpa oss att få utlopp för vårt hjärta och vår tanke [...] Att läsa litet och meditera en hel del över vad vi läser eller tala utförligt om det oss emellan, är rätta sättet att smälta det.” (289)

Detta läsande påminde, tyckte jag, en del om det läsande som anbefall-des i logen Skärgårdsblomman. Man talade där om att böcker skulle läsas med eftertanke. Läsning var ofta uppe till diskussion. En fråga som åter-kom var om romanläsning kan sägas vara till skada eller nytta. Till en början rådde det delade meningar. Men den inställning som flertalet efter-hand intog var att man måste skilja mellan goda och dåliga romaner. Tanken tycks ha varit att goda romaner ger moraliska insikter som är svåra att nå på annat sätt. En annan tanke som kom till uttryck – till exempel i ett föredrag den 5 december 1917 av en av studiecirkelns med-lemmar, sågverksarbetaren Ragnar Bäckström – var att skönlitteraturen kunde göra den läsande bättre skickad att ”döma i sina egna å landets angelägenheter”. Det vill säga ett slags medborgerlig tanke. Till detta bidrog naturligtvis också, utan att det direkt utsades, den diskussion om existentiella och politiska frågor som samtidigt förekom på cirkelmötena. Läsande och diskussion utgjorde, som jag ser det, delar av en helhet.

Det är naturligtvis, som Sundgren hävdar, en stor skillnad mellan 1700-talets Rouseauläsare och 1900-talets godtemplare. Men det finns också – om Darntons tes är riktig – likheter. Min utgångspunkt är inte, som Sundgren hävdar, ”den mycket känslolösa läsning av Rousseau” som förekom på 1700-talet – denna läsning är välkänd – utan det inslag i denna läsning som citatet ovan ger belägg för. Med begrundande läsning menar jag helt enkelt en läsning som i första hand ställer det lästa i rela-tion till den egna personen. En sådan läsning kan förstås vara känslös, men den innehåller också ett intellektuellt element; den tyska läshandled-ningen talar om *både* hjärta och tanke.

Och det är här väckelserörelsen kommer in. Sundgren menar att det rousseauanska läsandet dog ut i Madame Bovarys tidsålder. Det är ingen

orimlig uppfattning, om man med rousseauanskt läsande i första hand menar ett känslösamt läsande. Men det är heller inte orimligt att det jag kallar begründande läsning, alltså den form av läsning som ställer det lästa i relation till den läsande, mycket väl kan ha levt kvar, som en så att säga historisk vinst. När väckelserörelsen från slutet av 1700-talet växte fram, först i Norrland och senare i det övriga Sverige, var det en rörelse som inbegrep ett nytt läsande; det är bl. a. därför som väckelsens folk kallades läsare. Läsarna läste förvisso mycket, även om de till en början höll sig till ett fåtal skrifter. De läste också andra böcker än de av kyrkan påbjudna. Och de läste framför allt, det är min hypotes, på ett annat sätt än det som förekom inom statskyrkan och kontrollerades vid husförhör och genom kyrkotukt. Kyrkans läsning syftade visserligen också, som läsforskaren Egil Johansson i flera arbeten påpekat, till förståelse av det lästa. Men det yttersta målet var efterlevnad, och i läsningen ingick vanligen ett mekaniskt element. Det gällde att lära sig det lästa utantill.

Här är jag emellertid inne på ett för mig ganska okänt område, som inte behandlas annat än mycket översiktligt i min bok. Läsandet inom nykterhetsrörelsen går att följa, eftersom det skrevs utförliga diskussionsprotokoll. Men någon motsvarighet till dessa finns inte när det gäller de religiösa rörelserna i Holmsund. Här har jag bara antaganden att falla tillbaka på.

Och det finns heller inte så mycket forskning när det gäller läsning inom väckelserörelsen. Men ämnet har tangerats av några forskare, framför allt av Egil Johansson och historikern Daniel Lindmark. Viktiga arbeten är Johanssons ”Den kyrkliga lästraditionen i Sverige – en konturteckning” i *Kunskapens träd: Artiklar i folkundervisningens historia* (2 vol., 1988) samt Lindmarks *Uppfostran, undervisning, upplysning: Linjer i svensk folkundervisning före folkskolan* (1997). En speciell roll i det tidiga 1800-talets svenska väckelse spelade de s. k. traktaterna, uppbyggliga småskrifter som spreds av olika traktatsällskap och som behandlats av språkvetaren Olle Josephson i ”Honungsdroppen, negerslaven och en läsande svensk: 1800-talets religiösa traktater” i *Verklighetens texter: Sjutton fallstudier* (2001). Josephson ser i den läsning dessa möjliggjorde en ”övergång mellan ett uppifrån anbefallt och ett självvalt läsande” (518), ett läsande som ofta motarbetades av prästerskapet. Han menar ”att det var något lättare att pröva traktattexterna utifrån egna erfarenheter och perspektiv; texterna var inte heliga och deras innehåll befann sig betydligt närmare läsaren i tid och rum än Bibelns. Steget blir därefter inte så stort till att läsa sakprosa av annat slag, t. ex. politiska småskrifter eller veckopressens föregångare” (ibidem). Till denna uppfattning ansluter sig Stefan Gelfgren i sin nyligen ventilerade avhandling *Ett utvalt släkte: Väckelse och sekularisering – evangeliska fosterlandsstiftelsen 1856–1910*. Gelfgren framhåller också den vikt som i både väckelse- och nykterhetsrörelsen lades vid den personliga omvändelsen. Den omvända relaterade allt i tillvaron till ett speciellt ögonblick, då livet ändrade riktning.

Man kan förstås, som Sundgren, invända att denna omvändelse var påbjuden och att väckelserörelsen i själva verket hade ett ”mycket auktoritärt drag”. Så var det kanske, det har i alla fall många vittnat om. Men det är svårt att komma ifrån, att det är skillnad mellan den patriarkalism som med kyrkan var inbyggd i statsapparaten och den som kom att utvecklas inom väckelserörelsen. Väckelserörelsens folk hade tagit ett steg som kyrkans folk inte tagit. Väckelsens anhängare läste inte bara Bibel, psalmbok och postilla, de läste ett flertal texter som varken hade gudomlig eller pseudogudomlig sanktion, de förhöll sig till det lästa och sökte leva i enlighet med vad de kom fram till. Så såg i alla fall deras ideal ut, och ideal är inte oväsentliga när det gäller idéers historia. De kan ha ett liv även om de inte alltid förverkligas. En tanke har fötts, en möjlighet har öppnats. Det är inte orimligt att tänka sig att nykterhets- och arbetarrörelsens medlemmar tog intryck av de ideal som väckelserörelsen kanske inte alltid efterlevde, men ändå bekände sig till.

Men det verkar vara en uppfattning som Sundgren inte kan dela. ”Det mesta tyder”, skriver han, ”i själva verket på att läsningen av Bibel, katekes och uppbyggelseskrifter innehöll mycket litet av verklig prövning av ståndpunkter, av vad vi idag skulle kalla för reflexion.” Jag är inte säker på det. Men jag kan ge Sundgren rätt i att det här behövs mer forskning. Hur den nu skall se ut. Kanske Sundgren med tiden kan ta det på sig? Han har ju också en hypotes.