

INSIKT OCH HANDLING

Utgiven av
Hans Larsson Samfundet

Volym 11

CWK GLEERUP

REDAKTÖR: URBAN FORELL
ISSN: 0436-8096
ISBN: 91-40-03711-8
TRYCKNING: AB SKÅNSKA CENTRALTRYCKERIET,
LUND 1974

TRYCKT MED BIDRAG FRÅN ANDERS KARITZ'S
STIFTELSE, UPPSALA, LÄNGMANSKA
KULTURFONDEN OCH STATENS HUMANISTISKA
FORSKNINGSRÅD.

PDF: TABULA, MÄRSTA 2020
ISBN: 978-91-88702-21-0
VERSION 1.0 — 2020-05-15

Innehåll

- 4 »Världsanden verkar genom människokrafter»
Ett tankemotiv hos Tegnér
Gunnar Aspelin
- 18 Filosofiska synpunkter på den platoniska kärleken
Ingemar Hedenius
- 36 Att utesluta förklaringsalternativ
Ulf Sjödell
- 53 Allmän litteraturvetenskap i internationellt perspektiv
Louise Vinge
- 71 Några fakta ur Matthæus Fremlings liv
Elof Åkesson
- 98 Thomas ab Aquinos lära om skapelsen
Rolf Lindborg

»Världsanden verkar genom människokrafter»

Ett tankemotiv hos Tegnér

Gunnar Aspelin

Världsanden verkar genom människokrafter,
Och av det spridda ringa fogar han
Med konstförfarna händer hop det stora.
Så bringom villigt till hans hav av ljus
Vår ringa gnista, till hans gudakrafter
Vår mänskokraft.

Så lyder den stolta ooh ödmjuka trosbekännelse, som står att läsa i Tegnér's epilog vid magisterpromotionen i Lund 1820. Jag vill försöka att se dess samband med andra motiv i diktarens tankevärld, sådan vi möter den i hans idédiktning och i hans akademiska vältalighet.

Epilogen uttrycker samma platoniska världstolkning, som han skulle förkunna nio år senare, då han åter hälsade en ny grupp av unga akademiker, som förvärvat sitt mästarbrev och sin lagerkrans. Där inskräpper han att »det rätta står fast och det sanna», och talar om det sköna, som »växlar härnere» men dock har »i himlen sin eviga grund, sin stående urbild». I dikten från 1820 låter han myten om Apollon och Dafne bli en sinnebild för vår oförmåga att nå fram till idéernas ovanskliga värld:

»VÄRLDSANDEN VERKAR GENOM MÄNNISKOKRAFTER»

Ty idealet under Dafnes skepnad
För Guden flydde, som det flyr ännu
För vishetens och sångens vän på jorden.

Filosofen och diktaren förmår endast att återspegla det översinnliga ljuset i ofullkomlig gestalt:

Och verkligheten, vart vårt öga ser,
Den är symbolen endast för det högre.

Konstens skapelser är underkastade förändringens lag, och detsamma gäller om vetenskapens svar på sina ständigt återkommande frågor. Men idéernas värld är oberoende av alla växlingar i sinnevärlden, och genom den får våra högsta strävanden sina eviga riktpunkter.

Vi känner denna tankegång från dikten »Det Eviga» 1810 där slutstrofen lyder:

Så fatta all Sanning, så våga all Rätt.
Och bilda det Sköna med glädje!
De tre dö ej ut bland människors ätt,
Och till dem från tiden vi vädje.
Vad tiden dig gav må du ge igen,
Blott det Eviga bor i ditt hjärta än.

Här står den föränderliga tidsexistensen i motsats till de tidlösa mönsterbildernas rike, som får sin ofullkomliga avbild i våra andliga skapelser. Samma motiv tar gestalt i Frithiofs saga, där den gamle Baldersprästen förkunnar:

All tid är från sin början grumlad evighet,
allt jordiskt liv är avfall från Allfaders tron.

Men epilogen uppvisar också ett annat tema, Diktaren talar inte blott om idéernas eviga trefald ovan den vanskliga tidsexistensen. Han känner en andlig realitet, som verkar innerst i tidernas böljegang och tar människorna

»VÄRLDSANDEN VERKAR GENOM MÄNNISKOKRAFTER»

i tjänst för sina universella syften. Denna tankegång hade förut tagit gestalt i dikten »Hjälten» 1813, den träder fram i orationen vid reformationsjubileet 1817, och den tolkas i talet om världsandens verksamhet genom människokrafter. Det finns emellertid en markant skillnad mellan Tegnér's syn på övermänniskan Napoleon och Epilogens förkunnelse av mänsklighetens kämpan i de adelsuppbåd.

Hjälten framställs som ett blint redskap för den högre maktens vilja

Icke jag har härjat fälten,
Ej vält Södern opp och Norden,
Det hör högre makter till.
Skalden, tänkaren och hjälten,
Allt det härliga på jorden,
Verkar blint, som anden vill.

Dikten besjålas av en fatalistisk livsstämning. Hjältens öde är en gång för alla skrivet »bland de höga stjärnor». Han följer sin bestämmeelse:

Ser du, kring den starke anden
Växa alltid starka vingar.
Vad rår örnen väl därför?
Duvan plockar korn i sanden,
Men *han* tar sitt rov och svingar
Mot den ban, där solen kör.

Frågar stormen efter, om den bryter någon lilja på marken, eller åskans dunder om den stör ett förälskat par? Enligt naturens ordning skall det förmultnade ramla och det nya växa upp ur förödelsen. Samma järnhårda lag gäller för historiens stora omvälvningar.

I epilogen 1820 förkunnas ingen ödesfilosofi. Där samverkar världsanden med människornas individuella strävanden, som bestämmas av fria viljeakter. »Självständig kraft är mannens första dygd», heter det, och ett annat ställe lyder som följer:

»VÄRLDSANDEN VERKAR GENOM MÄNNISKOKRAFTER»

En var kan icke bli en Genius,
På säkra vingar stigande mot ljuset;
Men vem som vill kan pröva förr'n han dömer,
Kan fatta själv den sanning, han besvärjer,
Kan känna själv det sköna, han beundrar.

Världsanden formar en överindividuell helhet av våra spridda och ringa handlingsresultat. Tegnér känner stora personligheter, vilkas genius stiger mot ljuset på säkra vingar och som på det mänskliga planet är en motbild till det högsta väsendets gudakraft. Om Luther säger han i reformationstalet 1817, att han finner de spridda elementen för sig, »men vanligtvis ännu outredda och i kaotisk oordning kämpande mot varandra. Att samla och ordna dem till en skapelse, att rikta dem till ett bestämt mål, att verka på tiden ledande, sammanbindande, med ett ord bildande, detta är hans storhet, detta är hans egentliga skaparförmåga. Vad han sålunda frambringar, det är, det kallas med rätta hans verk. I denna mänskliga betydelse taget, skapade Luther sin tid. Mycket var gjort före honom, ty vad han gjorde hade annars varit en orimlighet. Men icke desto mindre var han ensam den sekulariske mannen, som omvälvde hela andans värld, det var han, som hämnade förnuftet, det var han, som störtade vantron och påveväldet».

Men, heter det i epilogen, »härförarn ensam vinner icke slaget, de djupa leder vinna det åt honom». Ingen har rätt att hänge sig åt dådlös resignation:

Tron ej vad håglösheten viskar till er,
Att striden är för hög för er förmåga,
Och att den kämpas ut väl er förutan.

Epilogens filosofi utmynnar i tanken på historien som ett förverkligande av ändamålets rike genom krafternas motsatsspel. Men i en given historisk situation är det ovisst, hur den pågående striden skall avgöras. För den enskilde gäller det blott att veta sin plats i stridsvimlet.



I lärodiktens och den akademiska vältalighetens former uttrycker Tegnér en tankegång, som möter oss i tidevarvets historiefilosofiska spekulation.

Den kan osökt föra tanken till Hegels lära om förnuftet i världshistorien, som visserligen inte hör till den svenske skaldens inspirationskällor. Även hos Tegnér uppträder »världsanden» som det historiska dramats diktare och regissör på samma gång. I »Hjälten» heter det, att »allt det härliga på jorden» verkar som ett blint verktyg för andens outgrundliga vilja. Den hegelska idén om världsandens list erinrar på ett slående sätt om ett uttryck i reformationstalet: »Tidsandan gör som stora fältherrar; han manövrerar för att förvilla; det är ej lätt att gissa vad han egentligen åsyftar.»

Men varken i detta tal eller i epilogen 1820 återkommer den hårda determinism, som vi känner i Hegels vision av händelseförloppens dialektiska utveckling. Den ande, som verkar genom människokrafter, står inte som en symbol för skeendets opersonliga logik. Den är en personligt tänkt gudom, som ger människorna deras uppgifter och ger dem kraft att utföra dem. Tegnér's livssyn är snarare besläktad med vissa motiv i det adertonde århundradets filosofi.

Hos Leibniz dominerar tanken på en planmässig ordning i naturen och det mänskliga livet. Världen sådan den är uppfattas som den bästa av alla möjliga världar. Det betyder för honom, att den rikaste mångfald förenas med den mest fulländade ordning. Ur vår begränsade synkrets är tillvaron behäftad med mångahanda brister och ofullkomligheter, men de låter sig alltid rättfärdigas ur helhetens perspektiv. Det fysiskt onda, lidandet, visar sig tjäna något gott, om man ser dess följder i det långa loppet. Detsamma gäller om det moraliskt onda. Goethes Mephisto är god leibnizian, när han presenterar sig som:

ein Teil von jener Kraft,
die stets das Böse will und stets das Gute schafft.

Hos den engelske diktaren Alexander Pope utlägges detta optimistiska

evangelium i klangfulla kupletter. Naturen är endast en konst, som är okänd för dig, Slumpen är en högre ledning, som du inte kan se. Disharmonin är en oförstådd harmoni, heter der i »Essay on Man», och det partiellt onda är gott ur det helas synpunkt. »One truth is clear, WHATEVER IS, IS RIGHT.»

Leibniz och Pope ser universum som ett en gång för alla givet system, konstruerat på bästa möjliga sätt av en gudomlig världsarkitekt, deismens högsta väsen, som Voltaire kallade »le mathématicien et mécanicien incomparable». Även hos Lessing står ändamålstanken i centrum, men han ser världen som en historisk utvecklingsprocess. Stater och kulturformer följer varandra på den väg, som utstakats av ett högsta förnuft. Bakom händelsernas virrvarr tror han sig finna en gudomlig pedagogik, och i ljuset av denna tanke framstår världshistorien som *die Erziehung der Menschheit*: släktets planmässiga uppfostran till högsta intellektuella, estetiska och etiska kultur. Lessing förband denna idealistiska historietolkning med idén om individens gradvisa uppåtstigande genom en följd av livsformer tills det högsta stadiet uppnåts.

Motivet varieras på åtskilliga ställen i upplysningstidens och romantikens filosofi. Hos Tegnér får det ett markant uttryck i hans tal på Oscarsdagen 1823, där han ställer frågan: »Är staten själv något annat än en bildningsanstalt? Är han icke egentligen det stora universitet, där mänskligheten tager sina grader? Är människosläktets historia i sig själv något annat än historien om dess utbildning?»

Den gudomliga pedagogiken är en ledande idé i Kants essä om historiens problem »ur världsmedborgerlig synpunkt». Den arbetar med hårda metoder, då den driver ut människorna ur deras bekymmerslösa paradis och ställer dem i en värld med obarmhärtig kamp för tillvaron. Om människorna hade levat i friktionslös gemenskap med varandra hade de hänvisats till ett »arkadiskt herdeliv», och deras talanger hade förblivit i ett outvecklat tillstånd. Människan vill endräkt, men naturen, d. v. s. försynen vet bättre än så, den vill tvedräkt. I ett tillstånd av inbördes rivalitet tvingas hon att utveckla sina medfödda anlag. Förutsättningarna är givna av natu-

ren, men hennes sätt att handla beror av hennes fria val.

Världsförnuftet eller Naturen ställer vårt släkte inför en uppgift, som det endast kan lösa med egna krafter, uppgiften att bygga upp en ny värld, över naturnödvändighetens rike. Människorna sluter sig samman i organiserade samhällen, och därmed öppnas möjligheter för högre former av andlig kultur. Kampen mellan staterna kommer till sist att utmytna i tanken på ett internationellt rättstillstånd, och när detta en gång förverkligats, har historien nått sin fulländning efter alla tragiska konflikter och omstörtningar. Våldshandlingar, krig och revolutioner tjänar som en förberedelse för det universella rättstillstånd, som möjliggör den mänskliga kulturens fullkomning.

Samma motiv hade tidigare förfäktats i franskt tankeliv i den blivande statsmannen Turgots ungdomsskrifter. Världshistoriens tragedier befrämjar försynens avsikter, även om de agerande personerna varit omedvetna därom och endast handlat i eget intresse. Jfr. Adam Smiths lära om »den osynliga handen», som gör individernas själviska strävanden till redskap för den allmänna välfärden.

Hos Turgot och Kant liksom hos Lessing är historien en »Erziehung der Menschheit» till världsmedborgarskap och humanitet. Hos dem gäller liksom hos Tegnér, att den högre ledningen verkar inte som en absolut tvingande nödvändighet utan i samverkan med fria mänskliga viljor.



I Epilogen vänder sig Tegnér till de unga akademikerna med några ord om den samtid, som de måste bereda sig att möta:

En stormig tid, en vild emottar eder,
En väldig valplats, lika vid med jorden.
Det murkna gamla, det omogna nya
Med blind förbittring kämpa nu om världen.

I sitt högtidstal på Oscarsdagen 1823 ger han ett uttryck för sin syn på det

världspolitiska läget. Han bekänner här sin fasta tro på en förnuftig mening i det historiska sammanhanget. »Vi vilja icke erkänna», förklarar han, »att något är fåfängt i världshistorien. — Vi vilja i synnerhet icke erkänna, att det rätta, att de bättre idéerna, någonsin skulle vara fruktlösa, även om de icke för ögonblicket kunde genast och överallt användas.»

I reformationstaiet 1817 hade han framträtt som talesman för samma idealistiska utvecklingstro. »Vår tid», hette det där, »är, liksom Luthers, en orons, en kampens tid, men jag är för min del övertygad, att ur de kämpande elementernas strid skall en bättre, en skönare skapelse framgå, ty den ordnande anden svävar redan över djupet». Sex år senare framför han universitetets lyckönskningar till kronprinsparets förmälning i ett tal som Georg Brandes kallar »en ædel Vin i et slebet Krystal». Hans tanke går till konflikterna bortom gränserna för hans lyckliga fädernesland. »Vi leva i oroliga tider. En olycklig spänning söndrar nästan överallt folk och regenter; och på mera än ett ställe uppträda de som fientliga makter, antingen i öppen strid med varandra, eller också stå de, med spejande blickar och med handen på svärdfästet, och avbida vem som skall slå först. Det hör icke hit att undersöka, hos vilken största skulden till en sådan söndring ligger; det är nog att den finnes, och blir med varje dag synbarare i mera än ett land av vår världsdel. Det kan ej heller nekas, att ett sådant förhållande, hur det också må bemanthas, måste vara olyckligt för staten, och förr eller senare undergräva dess grundvalar.»

I samtidens europeiska politik finner Tegnér två antagonistiska makter. Mot strävandet att återställa den förrevolutionära ordningen står viljan att bygga vidare på revolutionsidéernas grund. Det är, tillägger han, »kanske en lycka för mänskligheten, att de bägge motsatserna blivit ställda varandra så nära, och att man med en enda blick kan överse och jämföra både det gamlas och nyas utsvävningar».

Mot den reaktionära riktningen vänder han sig med samma avsky, som han förut tolkat i sin dikt vid nyåret 1816 och i sina brev till förtrogna vänner. Hans dom faller hårt och känner inga förmildrande omständigheter. »Ett förmöglat släkte har uppkrupit ur jorden och visar för den förvånade

världen anspråk och fördomar, dem man längesedan trott förmultnade i familjegravarna. Vi höra åter läror, som man trott att varje mänsklig tunga i det bildade Europa längesedan skulle ha vant sig ifrån.» Man uppväcker doktrinerna om furstarnas gudagivna makt och folkens permanenta omyn-dighet. Tegnér har inte nog starka ord när han säger att »de gamla former-na, huru förrostade och olämpliga de synas, åter måste framdragas och sta-ten byggas upp — av relik.» Han slungar ut en förbittrad anklagelse mot tidens makthavare: »Man gör vad man kan för att förfalska det förflutna och förslava det tillkommande, man mördar minnet och förgiftar hoppet».

Mot »reaktionen för dagen» ställer talaren den politiska strömning, som tagit den stora revolutionens rättsidéer i arv. Han bekänner sin solidaritet med de frisinnade principer, som blivit föremål för de mörka makternas utrotningskrig. Men han ställer sitt auditorium inför frågan: varför har de inte blivit antagna över allt, och varför har de endast fått uppleva en flyktig framgång för att snart falla för den reaktionära stormvågen? Tegnér ger svaret: deras målsmän har visserligen haft rätt i princip, men de har resone-rat *in abstracto* utan känsla för de historiska realiteterna. »Folken», förklarar han, »måste uppfostras till de nya formerna, liksom de i sekler varit upp-fostrade till de gamla. Vad som skall vara länge måste länge förberedas; men är detta skett — och det kan endast ske småningom — då kommer för-ändringen av sig själv, liksom lyckan, liksom naturens bästa gåvor kom-ma».

»Sådan», tillägger han, »är naturens stilla gång, sådan vare även mänsk-lighetens. Och är den sådan, då kämpa mörkrets makter förgäves mot det stigande ljuset, då kunna folken hoppas, att åtminstone deras aska en gång skall vila i fri jord».

När Tegnér sammanfattar sina reflektioner över tidens brytningar, för-klarar han bestämt, att tiden aldrig går tillbaka till passerade skeden. Reak-tionen kan endast vinna tillfälliga och hastigt övergående segrar. Men po-litiska nydaningar kan inte bibehålla sig i det långa loppet, om de inte fram-gått ur en kontinuerlig utveckling och förankrats i en livskraftig tradition. Med andra ord: den statskonst, som kan bygga upp en lyckligare framtid,

måste i sig förena ett konservativt och ett progressistiskt moment. Med Tegnér's egna uttryck: »all verklig politik är, i tidens närvarande skick, en förmedlande, den är en förlikningsdomstol mellan det nya och gamla. *Försoning*, med ett ord, är icke blott religionens utan även statslärans hemlighet».

I Epilogen talade Tegnér om den förbittrade kampen mellan det murkade gamla och det omogna nya. I talet på Oscarsdagen ser han räddningen i en moderationens och jämkningens politik. Han förklarar öppet krig mot den reaktionära tidsandan och känner sig solidarisk med de frisinade strävanden, som vill fullfölja revolutionens landvinningar. Men framstegsarbetet kan inte föra till ett bestående resultat, om det inte anknyter till historiska realiteter. Med andra ord: han ställer sitt hopp till en liberal reformpolitik, som med sig förenar konservatismens livskraftiga kärna. Dess målsmän, säger han »erkänna den abstrakta riktigheten av de så kallade nya och konstitutionella lärorna, men de överse ej därför den vikt, som de gamla äga genom sitt historiska ursprung. De tro, att de nya formerna ännu på många ställen skulle upplösa staten, men även att de gamla mindre skulle sammanhålla än förstena den. De tro, att de förra ännu ha för liten historisk kärna, och de senare för litet organiskt liv. Men de tro tillika, att det nya är för kraftfullt för att kunna tillbakavisas, och det gamla för inrotat för att genast kunna fördrivas.»

Till grund för denna medlingens och avvägningens politik ligger den filosofiska trosbekännelse, som vi möter i reformationstalet och i epilogen vid magisterpromotionen 1820. Världsförnuftet fullföljer sina universella syften men tager människornas fria viljehandlingar i sin tjänst. I talet på Oscarsdagen tillämpas historiefilosofin på dagens aktuella realiteter. Tegnér väntar sig en framtid, där det moderna frisinnet förbindes med de bärande traditionerna i Europas civilisation.

Gång på gång hänvisar han till situationen i dagens Europa. På ett ställe förklarar han, att »vi se hela nationer, som dock räkna sig bland de bildade, med fanatisk iver återkalla enväldet och inkquisitionen.» »Man invänder, tillägger han, att Alperna och Pyreneerna utgöra gränslandet för bildning-

en och att vad som ligger där sunnanföre numera är blott slagget av Europa. Jag har för min del ingenting emot ett sådant påstående, men jag är tillika övertygad, att förhållandet skulle under lika omständigheter blivit var som helst ungefär detsamma. Det heter vidare, att vad som i detta avseende skett blivit tillvägabragt genom yttre våld och inre oenighet; men det yttre våldet skulle ha varit fåfängt, den inre oenigheten skulle ha varit omöjlig, om de nya statsförfattningarna haft någon rot i det allmänna tänkesättet, om de ej vilat på blotta abstraktioner, dem mängden ej fattar.»

Tydligen syftar Tegnér här på det politiska läget i Spanien och i de italienska staterna. Han säger med tanke på den svenska fyrståndsrepresentationen: »Undanryck dessa stöd, giv oss den otvivelaktigt regelrätare spanska konstitutionen; det liv, staten ännu äger kvar, skall förtorka, och inom få år skulle vi erfara Spaniens öde». År 1820 hade kung Ferdinand VII tvingats erkänna författningen av 1812, och vid valet 1822 hade Spanien fått en radikal ministär. De konservativa gjorde motstånd mot den nya kursen, Frankrike intervenerade som den heliga alliansens exekutor, och liberaliseringen följdes av en absolutistisk regim. I Italien hade revolutionerna i Bägge Sicilierna 1820 och i Piemonte 1821 krossats av österrikiska trupper. I båda fallen hade man bevittnat hur en förnufts-enlig konstitution störtats genom »inre oenighet» och »yttre våld». »Igenkänner folket ej», anmärker Tegnér, »sitt eget kynne, sina forna minnen och inrättningar, ja till och med sina fördomar, så blir en sådan statsförfattning dålig, all sin förnufts-enlighet oakttat, främmande, likgiltig, stundom också förhatlig». Det händer, säger han, väl med tanke på de liberala experimentens misslyckande söder om Pyreneerna och Alperna, »att just de lägre folkklasserna, som dock skulle vinna mest på förändringen, äro de första att förklara sig mot den nya ordningen».

»Vi höra», säger han om reaktionens ideologier, »att regenterna fått folken av Gudi till ett evigt arvskap och att de följaktligen med gudomlig rätt kunna betrakta dem som sin välfångna egendom». Här tänker man närmast på en av restaurationstidens extremister, K. L. von Haller. Georg Jellinek karakteriserar denne statsfilosof »als schroffster Vertreter des partimonia-

len Gedankens. Die Macht, welche den letzten Grund des Staates bildet, manifestiert sich als Eigentumsrecht» (*Allgemeine Staatslehre* 3 Aufl. 1914 s. 200.)

»Man säger oss», fortsätter Tegnér, »att nationerna alldeles ingen rätt äga att själva stifta sig lag eller bestämma sättet, varpå de vilja styras; vad man i detta avseende beviljar dem, det är kunglig nåd, och ogiltig är var och en statsförfattning, som utgått från tronen allena». Jämför Ludvig XVIII:s »charte constitutionelle» av den 4 juni 1814, där författningen framstår »als eine Freiwillige Gewährung von seiten des Königs, da sie von dem Rechtsgedanken ausgeht, dass ursprünglich die ganze Staatsgewalt beim König ruhe, dem Volke jedoch an der Ausübung ein Anteil zugestanden werden könnte. So wird dem demokratischen Prinzipie zum ersten Male das monarchische Prinzip gegenübergestellt» (Jellinek a. a. s. 526.)¹

Tegnér konstaterar, att de »spekulative» författningarna efter franska revolutionens mönster är allt för bräckliga för att hålla stånd mot den anstormande reaktionen. I motsats till dem ställer han de »historiska» konstitutionerna, som ger plats för medborgerlig frihet på traditionens klippfasta grund. Han hänvisar till Englands statsskick. Det ter sig förnuftsvidrigt i mångt och mycket. Men hur felaktig denna författning än må vara i teorien, »så förträfflig har den visat sig i utövningen, därigenom att den är nationell i ordets högsta bemärkelse». Om Sverige säger han: »Man klandrar vår egen statsinrättning och uttömmer sig i vidlyftiga anmärkningar över den fördubbla orimligheten av vår ståndsskillnad och representationen, som grundar sig därpå. Jag ville också ej i teoretiskt hänseende försvara den, men den är seklernas verk, den har blivit nationens egendom, svenska historien vilar på dess fyra pelare, liksom våra förfäders himmel uppbars av fyra dvärgar».

1 »Unter dem Einflusse der Charte Ludwigs XVIII:s, skriver Jellinek, »haben sich die meisten Verfassungen der deutschen Staaten in der Epoche 1814–1848 gebildet. Namentlich die Konstitutionen der süddeutschen Staaten aus den Jahren 1818–1820 haben diesen Verfassungstypus in Deutschland heimisch werden lassen, der nach der Julirevolution auch von mehreren der grösseren mittel- und norddeutschen Staaten akzeptiert wird» (a. a. s. 528.)

Tegnérns tankegång erinrar vid första påseende om den historiska samhällsdoktrin, som hörde hemma i den tyska romantikens idévärld. Men vid närmare studium märker man en klar och markant skillnad. Den historiska skolan företrädde en högkonservativ ideologi: man ville till varje pris bevara de nedärvda institutionerna med klar front mot politiska nyhetsmakerier. Nationalekonomen Adam Müller pläderade för bibehållandet av skråväsen och hantverksmässiga produktionsformer. Juristen Savigny förnekade tidens möjlighet att åstadkomma en rationell reform av bestående rättsväsen. Över huvud stod man i oförsonlig kamp mot de moderna tendenser, som framgått ur upplysningstiden och revolutionen. Tegnér betonar värdet av en grundmurad tradition: politiska nybildningar utan samband med folkets livsform och nedärvda tänkesätt skulle snart falla samman för reaktionära krafter. Han säger sig tro och hoppas, att »de så kallade nya odh konstitutionella lärorna dock till slut skola segra.» Men, tillägger han, »svärligen skola de liksom med ett trollslag omskapa världen».

Den världsande, som han ser bakom händelsernas virrvarr, syftar inte till att konservera ett givet samhällstillstånd. Den vill uppfostra mänskligheten till högre framtida livsformer. När han tillämpar denna tro i talet 1823, räknar han med ett kontinuerligt framåtskridande i händelseförloppen. Och året därpå uttrycker han samma hoppfulla credo i ett tal på Växiö gymnasium. Vi måste »antaga ett fortskridande från släkte till släkte, och när vi tycka oss märka ett stillestånd eller en återgång, då är det mänsklighetens skolferier, givna med avsikt att stärka krafterna till högre framsteg. Med ett ord, det måste finnas en människosläktets uppfostran i stort: protokollet däröver är världshistorien. Men härom kunna vi blott ofullkomligt döma, ty lärostudierna äro årtusenden, och den som ger dem bor i himmelen».

»Protokollet däröver är världshistorien». Tegnér bekänner sig här liksom i epilogen och i talet på Oscarsdagen till tron på framåtskridandet genom en gudomlig pedagogik. Men under året därpå, 1825, faller en slagskugga över hans väg. Då biktar han sin mörka stämning i »Mjältsjukan», och han skriver i ett brev till sin vän Brinkman: »Jag vet väl vad Lessing och

»VÄRLDSANDEN VERKAR GENOM MÄNNISKOKRAFTER»

de andra tyskarna påstodo, att världshistorien är försynens statsrådsprotokoll. Det är en vacker dikt — men icke tror jag allvarligt därpå. För mig är nationernas öden den mänskliga frihetens verk: hur den sammanhänger med en högre nödvändighet begriper jag icke».

Anmärkning. Uppsatsen återger i huvudsak innehållet i ett föredrag, som författaren hållit på Tegnersamfundet i Lund hösten 1972.

Filosofiska synpunkter på den platoniska kärleken

Ingemar Hedenius

Det grekiska ordet för »kärlek», »ἔρως», har skiftande betydelser och ett vidsträckt användningsområde. I den platoniska läran om kärleken har emellertid »ἔρως» en speciell, i själva verket unik betydelse, och på samma sätt med de övriga orden i samma språkliga grupp, till exempel »älska», ἐρᾶν och »älskare», ἐραστής. I *Symposion* betyder nämligen »älska» eller »hysa kärlek till» ungefär detsamma som att »med insikt om någots verkliga beskaffenhet ivrigt värdesätta och eftersträva detta för dess egen skull», varvid Platon dessutom förutsatte, att föremålets värde skall vara ett värde för den som älskar föremålet, inte bara i den betydelsen, att älskaren faktiskt tycker att föremålet är värdefullt och sålunda ivrigt värdesätter och eftersträvar det, utan också i den betydelsen, att *det i själva verket är bra för just honom* att äga eller omfatta det älskade. Enligt definitionen är det alltså inte möjligt att »älska» annat än ett mycket begränsat slag av saker.

För att förstå detta är det inte bara nödvändigt att tänka på Platons metafysik och filosofiska frälsningslära. Man måste också hålla i minnet att han, i likhet med praktiskt taget alla antika filosofer, var både psykologisk och etisk egoist, fastän han, lika litet som någon annan, förmådde vara det konsekvent. Han antog ju, både att människan psykologiskt är så funtad, att hon endast värdesätter eller eftersträvar vad hon tror vara bäst för sig själv,

SYNPUNKTER PÅ DEN PLATONISKA KÄRLEKEN

och att ur etisk synpunkt endast det är gott som *i själva verket* är bäst för just den som värdesätter eller eftersträvar det.

Detta är bakgrunden till, att Platons kärlekslära kom att bygga på eller utmynna i (vilket man vill) en övertalningsdefinition.

En övertalningsdefinition av en term, t , förutsätter att t i det språk som t tillhör, innan t blir föremål för övertalningsdefinition, dels har en tämligen vag eller flertydig och därför manipulerbar deskriptiv betydelse, dels är bärare av en viss känsloladdning, låt oss exempelvis anta positiv, som gör att ett fenomen alltid eller i regel framställs i fördelaktig dager och sålunda rekommenderas genom att benämnas med t . När en person, A , gör t till föremål för en övertalningsdefinition, tillgår detta så, att A , i syfte att övertala någon att gilla eller främja ett fenomen, f , definierar t på ett nytt och i förhållande till det utgångsspråk, varifrån A har hämtat t , avvikande sätt genom att A låter t få betydelsen f . Härigenom överför A den känsloladdning, som t är bärare av, på ett nytt betydelseområde, nämligen just f . A framställer detta betydelseområde, som A har givit t , i fördelaktig dager och rekommenderar det, helt enkelt genom att, explicit eller implicit, göra gällande, att det är *detta* som t betyder.¹

Till skillnad från exempelvis Aristoteles gör Platon ofta så,² och vid hans förhärlikande av det som kallas den platoniska kärleken är detta förfarande väsentligt.

Han gav det vanliga ordet »kärlek» en ny och mycket speciell betydelse genom att låta sin metafysiska kunskapsdrift och frälsningslängtan bli det som *han* ville kalla den sanna, den egentliga kärleken. Därigenom överförde han den glans och den skönhet, som ordet »kärlek» är bärare av, på den livshållning, som han satte högst, ehuru denna inte har annat än den av-

1 Utförligare om detta språkliga fenomen hos Ch. L. Stevenson, *Ethics and Language*, Chap. VIII. Se också Sören Halldén, *True Love, True Humour and True Religion*, som på ett framstående sätt har vidareutvecklat teorien om övertalningsdefinitioner och analyserat olika typer av argumentation om vad vissa fenomen »egentligen» är.

2 Vid sidan om platonismen arbetar i antiken även stoicismen med övertalningsdefinitioner, vilket Seneca (*De beneficiis*, II, XXXV: 2–3) var medveten om och gav goda exempel på.

SYNPUNKTER PÅ DEN PLATONISKA KÄRLEKEN

lägsnaste likhet med något av allt det som det vanliga grekiska språkbruket kallar »kärlek».

I dialogfragmentet *Kleitophon*, som obestriddligen innehåller platonska tankar och av en del experter rent av anses vara författat av Platon, ges en föredömligt klar bild av hur det går till att göra en övertalningsdefinition, denna gång av begreppet »vänskap», *φιλία*, som hos Platon är så nära besläktat med begreppet »kärlek», att de två ofta kan bytas ut mot varandra utan att man gör något större våld på textens innehåll. Så här låter det (409 de, när raden anges, avses alltid Burnets text):

På tillfrågan svarade han, att vänskap är en god sak och aldrig en ond. I fråga om vänskap mellan barn och vilda djur, som vi benämner med ordet »vänskap», vägrade han, när han tillfrågades härom, att medge, att det var vänskap, eftersom han, till följd av sitt resonemang, var tvungen att säga, att sådana förhållanden för det mesta var skadliga snarare än goda. För att undvika att säga något sådant förnekade han, att sådana förbindelser alls var vänskap och sade, att de som ger dem detta namn gör det falskeligen (*φευδῶς*, e 2) och att verklig och sann vänskap (*τὴν δὲ ὀντως καὶ ἀσθητῶς φιλίαν*, e 3–4) exaktast vore att beskriva som enighet (*ὁμόνοιαν*, e 4). Och när han tillfrågades, om enighet vore detsamma som enighet i åsikter (*ὁμοδοξίαν*) eller insikt (*ἐπιστήμην*, e 5), förnekade han, att det vore enighet i åsikt. Ty i många fall förhölle det sig nödvändigt så, att enighet i åsikt vore skadlig, och han hade ju gått med på, att vänskap är något alltigenom gott och ett utslag av rättrådighet (*δικαιοσύνης ἔργον* 8), följaktligen sade han, att enighet vore detsamma som [en gemenskap i] insikt och inte [i] åsikt.

På ett typiskt sätt visar sig övertalningsdefinitionen här som en hel definitionskedja, som drivs fram av att ordet »vänskap» måste stå för något gott, och just något sådant gott som den talande helhjärtat kan rekommendera: vänskap definieras som enighet och enighet som gemenskap i insikt. Följaktligen är vänskapen ett utslag av att vännerna är rättrådiga, det vill säga att de har just den form av insikt som är dygdens innebörd enligt den platonska filosofien. Denna övertalningsdefinition, enligt vilken »vänskap» betyder ett slags »gemenskap i etisk insikt och dygd» är helt i Platons anda

SYNPUNKTER PÅ DEN PLATONISKA KÄRLEKEN

och är otänkbar exempelvis hos Aristoteles. Definitionen innebär, att ordet »vänskap» ges en ny och av det vanliga språkbruket oförutsedd betydelse. Vad som i vanligt tal kallas »vänskap» är i stor utsträckning inte »verklig» eller »sann vänskap».

Man kan urskilja två olika typer av termer, som lämpar sig för övertalningsdefinitioner. Gemensamt för båda typerna är att den term, som blir föremål för övertalningsdefinition, på förhand har en viss känsloladdning, positiv eller negativ. Dylik laddning är hos den ena typen entydig, inte hos den andra.

Att en term har entydig känsloladdning betyder, att termen alltid (eller nästan alltid) har sin positiva eller negativa känslofärg, när termen används i det vanliga språket, såvida man inte skämtar, citerar eller gör andra sekundära användningar av språket.³

En term med entydig positiv känsloladdning är exempelvis »själslig hälsa». Platon definierade om denna term, så att »själslig hälsa» hos honom fick ungefär samma betydelse som den själsförfattning som han ansåg vara dygdens fundament. På så sätt fick han denna själsförfattning att framstå i samma lockande ljus som den för oss alla så dyrbara friheten från sjukdom.

En annan entydigt känsloladdad term är »rättrådighet». Platons diskussion av detta begrepp i *Staten* utmynnar i en övertalningsdefinition, som saknar nästan all likhet med den betydelse ordet »rättrådighet» (*δικαιοσύνη*) har i det vanliga grekiska språket. Härigenom kunde den av honom rekommenderade statsförfattningen anges som den etiskt riktiga. Endast denna författning kunde nämligen göra staten rättrådig, enligt den givna övertalningsdefinitionen. Denna bestod i att termen »rättrådig stat» togs i den från vanligt språkbruk ytterligt avvikande betydelsen, att varje samhällsklass endast fullgör de uppgifter som författningen har ålagt den. Detta är den enda sanna rättrådighet, som kan tillkomma stater, så är meningen. I analogi härmed definierades den rättrådighet som kan finnas hos enskilda personer, och även denna definition blev ytterligt avvikande från alla dit-

3 Mer om skillnaden mellan dylik primär och sekundär användning av språket i mitt arbete *Om människans moraliska villkor* (1972), s. 44 ff.

tills förekommande språkbruk.

En term behöver emellertid ej ha entydig känsloladdning för att lämpa sig för övertalningsdefinitioner. Att en term har känsloladdning, som inte är entydig, innebär, att termen visserligen ofta, men inte alltid, uppträder med en viss given känsloladdning.

Termen »frihet» är ett exempel. Denna term har blivit föremål för övertalningsdefinitioner, hos Platon och många andra. Platon har den definitionen, att en person är fri, om och endast om hans beteende inte regleras av allehanda lägre begär och känslolösligheter utan blott av förnuftig insikt om vad som är bäst. Utgångspunkten är inte här, att vad som kallas frihet alltid förutsätts vara något eftersträfvansvärt, vilket var fallet med »själslig hälsa» och »rättrådighet». Platon framhåller själv, att det exempelvis kan finnas en frihet från all auktoritet eller överhet och att sådan frihet är förkastlig.⁴

Ändå är det en stark tendens hos språket, att om något kallas »frihet», så värderas det positivt genom att åsättas denna benämning. Denna tendens är bakgrunden till benägenheten att säga, att endast sådan frihet, som man vill rekommendera, är sann eller egentlig eller riktig frihet.⁵ Genom att definiera *bonnörstermen* »frihet» som »frihet från låga begär» låste han fast termen och avlägsnade sig därmed från det vanliga språkets förråd av många olika frihetsbegrepp med positiv klang. Hans definition angav inte bara något som *kan* kallas frihet utan slog fast vad som *verkligen* är förtjänt av detta förnämliga namn. Denna mycket speciella frihet rekommenderas genom att framställas som sann frihet och därmed den enda värdefulla.

Termen »kärlek» hör till samma typ. Platon har klart sagt, att åtskilligt som kallas »kärlek», *ἔρως*, ingalunda är något fint utan tvärtom är förkastligt. När han i början av nionde boken av *Staten* beskriver den tyranniska karaktärstypen, omtalar han hur denna är besatt av de skamligaste slag av kärlek, och det är på grund av dylika förvillelser, som Eros sedan gammalt kallas en tyrann, säger Sokrates.⁶

4 *Lagarna* III, 698 a 10 f. Liknande *Staten* IX, 572 e 1 f.

5 Vokabulär av detta slag saknas ej hos Platon. Se t.ex. *Gorgias* 512 e 1, 517 a 5, *Staten* IX, 576 a 5 f.

SYNPUNKTER PÅ DEN PLATONISKA KÄRLEKEN

I *Symposion* överväger antagandet att kärleken som sådan är något gott och välgörande och mer eller mindre gudomligt. Starkt framträder det i Phaidros' (178 b–180 b) och Agathons (194 e -197 e) anföranden, och så är det också i Sokrates underbara och fantastiska tal till Eros ära. Detta tal inleder Sokrates med en kort diskussion med Agathon, och i denna replikväxling läggs grunden för den sedan utvecklade kärleksfilosofien. Det väsentliga i denna inledning är Sokrates' fastställande av den platonska övertalningsdefinitionen av begreppet kärlek. Enligt denna definition skall kärleken alltid och endast vara en kärlek till det som är skönt och gott (201 a; jfr 199 c 4 f).

Utan tvivel innehåller även de tidigare lovtalen en del platonska tankar, och till dem hör inte bara den höga uppskattningen av Eros utan också den distinktion mellan en lägre och högre kärlek, mellan Eros Pandemos och Eros Uranios, som Pausanias utvecklar (180 c–185 c), liksom också Aristofanes' idé om den vanliga, naturliga kärleken som sexuell åtrå (189 c–194 e).

Som ett erkännande av att ordet »kärlek» i det vanliga språket ingalunda alltid betyder något gott, bör man också fatta det första av Sokrates' två anföranden om kärleken i *Phaidros*. Detta första tal är i likhet med de fem första lovtalen i *Symposion* ett slags inledning till den egentliga utläggningen av kärlekens natur, och det väsentliga i denna inledning är distinktionen mellan det naturliga begäret efter lust och den genom filosofi förvärvade strävan efter det bästa (237 d) och påpekandet att det är av lustbegäret och endast av detta som den kärlek och kärleksnjutning uppkommer som bör hållas på avstånd (239 b).

Skillnaden mellan dessa två slag av kärlek påpekas också i *Staten*, när Sokrates i tredje boken sammanfattar syftet med väktarnas poetiska och musikaliska utbildning (400 c–403 c). Det är att skapa själens skönhet, en skönhet som också avspeglar sig i det yttre och sålunda väcker en »musikalisk» persons kärlek. Denna kärlek får inte ta sig uttryck i »måttlösa» njutningar utan på sin höjd i ärbara kyssar och smekningar. Detta kallar han den rätta,

6 573 b 6 f. Se också e 5, 572 a 2, c 9, d 4, e 6, 574 d 8, e 2, 576 a 1.

SYNPUNKTER PÅ DEN PLATONISKA KÄRLEKEN

äka eller sanna kärleken, ὁ ὀρθὸς ἔρως (403 a 7, 11, b 2 »den rette kærlighed», H. Raeders övers.). En del översättare uppfattar detta uttryck som enbart moraliserande, alltså »den kärlek som är moraliskt riktig». Andra förstår, utan tvivel med rätta, orden i enlighet med övertalningsdefinitionernas vokabulär, alltså som »true love» (B. Jowett), »echte Liebe» (A. Horneffer), »sann kärlek» (M. Dalsjö & D. Tabachovitz, även C. Lindskog). Eftersom den sanna kärleken enligt sin definition endast är kärlek till det som är skönt och gott, kan ju inte begäret efter något så fult som sexuell tillfredsställelse var riktig, sann eller äka kärlek.⁷

Det nya begrepp om kärlek, som Platon antog, är centralt för hans filosofi. När han överförde den känsloladdning, som finns hos honnörssordet »kärlek», på det högeligen sofistikerade begrepp, som han i *Symposion* gav samma benämning, namngav han något, som språket annars skulle ha saknat ord för, nämligen den emotionella nerven i hans filosofiska frälsningsväg.

2.

Innan jag går vidare i betraktandet av vad Platon har sagt om denna kärlek, kan det vara lämpligt att studera en annan övertalningsdefinition hos honom som — kanske oväntat — visar sig ha ett visst samband med hans kärlekslära. Jag avser den övertalningsdefinition av begreppet »att ha makt» (δύνασθαι särskilt μέγα δύνασθαι) som förekommer i *Gorgias*, en dialog som utan tvivel tillhör samma skede i Platons författarskap som *Symposion*. Där gör Sokrates i sitt samtal med Polos gällande, att de politiska talarna inte har någon makt, trots att de bland annat kan driva folk i döden och beröva dem deras egendom och sålunda göra vad helst de behagar. Sokrates påstår rent av, att de inte ens har något anseende (466 b 3). Dessa egendomliga teser bevisar han med hjälp av övertalningsdefinitioner.

En första premiss är, att makt alltid är något värdefullt för den som har

7 Samlag är alltid fula att skåda, heter det i *Den större Hippias*, 299 a. Att denna dialog verkligen är av Platon, bör enligt min mening knappast betvivlas.

SYNPUNKTER PÅ DEN PLATONISKA KÄRLEKEN

makten. Vi förstår, att »alltid» här avser »enligt betydelsen av termen makt». Själva ordet framstår som positivt känsloladdat. Sokrates' enighet med Polos om att makt alltid måste vara något gott för den som har makten är ingalunda en fint från Sokrates' sida i avsikt att snärja Polos,⁸ fastän det just är enigheten på denna punkt, som så småningom bringar Polos på fall. Platon hade själv den uppfattningen, att det alltid måste vara något gott att ha makt — låt oss inte glömma, att den platonska filosofien har en politisk sida, som ju är tydlig inte minst i Gorgias.⁹ Vidare är Sokrates och Polos överens om att »ha makt» betyder detsamma som »göra vad man vill» — det är det som är så bra.

Sedan skiljer de sig åt. Sokrates gör nämligen en fråga från det vanliga språkbruket avvikande definition av uttrycket »göra vad man vill», vilket drar med sig en övertalningsdefinition av begreppet makt. Sokrates påtvingar den försvarslöse Polos denna övertalningsdefinition och låter den bevisa, att talarna inte har någon makt och inte heller något anseende.

Han förfar på följande sätt.

Till att börja med påstår han att vår vilja (*βούλησις*) aldrig kan rikta sig på våra handlingar eller överhuvud taget på de medel vi väljer för att nå våra ändamål och att viljan endast kan rikta sig på handlandets ändamål. För en sentida läsare står det klart, att detta är ett felaktigt, ja absurt påstående, om ordet »vilja» och dess grekiska motsvarigheter används i deras vanliga betydelse. Andra grekiska författare och även Platon själv (mer därom senare) kan mycket väl och med fullkomlig sanning säga, att man ofta »vill» sådant som inte är något självändamål. Endast om man tillägnar sig det särskilda begrepp »vilja», som Platon vill införa i just detta sammanhang, kan

8 Man kunde misstänka det, dels emedan den platonske Sokrates stundom använder ett sådant grepp (ett exempel nedan s. 28), dels på grund av ordalagen i replikväxlingen 466 b 4–8.

9 Särskilt 513 d–517 c, där Sokrates bland annat utvecklar, att den som har sann makt inte kan förlora den genom någon uppstudsighet från de underlydandes sida; även 519 c. Sokrates är den ende utövaren av den sanna statskonsten 521 a–d. Jfr *Euthydemos* 291 c–292 e, *Statsmannen* 259 c. Vi befinner oss drygt fyra hundra år före Jesu predikningar om ödmjukhet och undergivenhet och i en annan miljö.

SYNPUNKTER PÅ DEN PLATONISKA KÄRLEKEN

man avvisa den självklarheten, att vi vill åtminstone en del av våra handlingar och i allmänhet de medel vi väljer för att nå våra ändamål.

Även en annan förändring av det gängse begreppet om »vilja» införs. Skälet till att förneka, att vi någonsin vill de handlingar eller medel som vi väljer för att nå våra ändamål, visar sig vara, att dessa medel (vanligen) inte är i och för sig goda utan i stället (vanligen) i och för sig varken goda eller dåliga, om inte rent av i och för sig dåliga. Att säga, att vi inte kan vilja sådant, är nödvändigt för Platon, emedan han åsyftar ytterligare en förändring av det vanliga begreppet om »vilja». Han vill nämligen ha det till, att vi definitionsmässigt omöjligen kan vilja något annat än vad vi vet vara bäst för oss själva. Med användning av detta begrepp om »vilja», som är en uppfinning av Platon, får Sokrates fram, att om ett av oss eftersträvat ändamål i verkligheten visar sig vara dåligt eller skadligt för oss, så kan vi inte sägas ha velat det, eftersom vi inte visste att det inte var bra. Att ingen vill det som i verkligheten är dåligt (eller likgiltigt) för honom själv, är en av Sokrates-Platon omhulad princip (även *Gorgias* 509 e), och här stöder sig denna grundsats på en förändring av det begrepp om »vilja», som tillhör vanligt grekiskt språkbruk.

Enligt vanligt grekiskt språkbruk är det ju ingalunda orimligt att säga, att en persons vilja av misstag riktar sig på något som visar sig vara dåligt för honom själv. När Platon låter Sokrates dekretera, att i ett sådant fall vederbörande inte *ville* göra vad han gjorde (Sokrates kallar det att vederbörande bara gjorde »vad han tyckte var bäst»), lanserar Platon ett nytt språkbruk med en annan betydelse hos ordet »vilja» än den vanliga. Enligt detta filosofiska och artificiella språkbruk kan endast sådant handlande, som är styrt av sann insikt om vilka ändamål som är bäst för en själv, sägas vara styrt av ens vilja, emedan det enda man kan vilja är sådana ändamål, som man vet vara i och för sig goda och sålunda verkligen är det. Det som man bara *tycker* är bra och kanske inte är det, kan man då inte sägas vilja.

Därmed är övertalningsdefinitionen av begreppet »makt» fullbordad, och den önskade slutsatsen kan dras. De skurkstreck som talarna utför är ju inte bra för dem, bland annat med tanke på den ofärd som i den andra värld-

SYNPUNKTER PÅ DEN PLATONISKA KÄRLEKEN

den skall drabba alla, som bär sig åt på det sättet, vilket närmare utvecklas i slutet av *Gorgias*. Alltså gör inte talarna vad de vill, och eftersom att ha makt är detsamma som att göra vad man vill, har de ingen makt.¹⁰

Men naturligtvis använde Platon också uttrycken »ha makt» och »vara mäktig» enligt vanligt språkbruk och utan att förutsätta, att makten måste vara något bra för den som har den eller att den mäktige måste vara god. Det finns exempel härpå även i *Gorgias*, när Sokrates mot slutet talar om taktiken att hålla sig väl med en tyrann och därigenom få stor makt (510 c 9–d 1, 5, e 1, 5 f., 513 a 3, b 1) och om risken för dylika mäktiga personer att göra dåliga (och därmed för dem själva skadliga) handlingar (524 e 4, 525 d 4, 7, 526 a 1, b 3 f.). Genom sin maktställning gör ofta de mäktiga orätt, och det på det grövsta och ogudaktigaste sätt (525 d, jfr a, e, 526 a). Andra exempel på att Platon kunde tala om makt, som inte är bra för den som har den, finns i *Protagoras* (317 a) och *Staten* (V, 466 c 1). Att i vanlig mening vara mäktig kunde alltså Platon beteckna med just de ord, vilkas betydelse han i *Gorgias* (466 b 4, 6, 10, d 7, e 3, 6-7, 11, 467 a 4, 8, 468 e 1 f, 4) definierade på ett sådant sätt, att det blir en logisk orimlighet att säga, att våldsverkare alls kan ha någon makt.

Den i Sokrates' samtal med Polos gjorda definitionen av »att ha makt» är en avvikelse från normalt språkbruk inte bara i samtida grekiska utan också

10 Ordet för vilja är i detta sammanhang genomgående βούλεται. Detta ords vanliga betydelse utesluter ingalunda, att man med god mening kan sägas vilja något som kanske visar sig vara dåligt för en själv. Platon använder också ordet på detta vanliga sätt, bland annat i *Gorgias*, där han (511 b 4) lämnar sitt artificiella viljebegrepp och i enlighet med gängse språkbruk låter Sokrates säga, att en som har ställt sig in hos tyrannen dödar en som inte har gjort det, »om han så vill». I första boken av *Staten* talas det om att låta oråtttrådigheten göra vad den vill, πράττειν ὃ βούλεται 345 a 4 f.) Liknande också på andra ställen, t.ex. IV, 445 b 1. Vi skall strax se flera exempel i dialogen *Lysis*.

Däremot heter det i nionde boken av *Staten* (577 e), att den tyranniska människan minst av allt får göra vad hon vill, och att orsaken härtill är, att hennes lägre begär ständigt besegrar hennes förnuft. Det är samma viljebegrepp som i *Gorgias* 466 b–468 e. Aristoteles tog upp detta begrepp från Platon, t.ex. *Nikomachiska etiken* V, 1136 b 6, *Rhetoriken* I, 1369 a 2. Men även han använde ordet också på vanligt sätt, t.ex. i *Nikomachiska etiken* I, 1094 a 20 och i *Politiken* II, 1272 b 6, 9.

SYNPUNKTER PÅ DEN PLATONISKA KÄRLEKEN

hos Platon. Definitionen är en för argumentationens skull införd övertalningsdefinition, som Platon bara använde på detta ställe. Att argumentationen har denna egendomliga, för att inte säga bisarra karaktär, hindrar ej, att dess logiska form är korrekt.¹¹

Att ha sann makt är alltså enligt Gorgias att vilja vad som är bäst för en själv och göra vad man sålunda vill. Det innebär att vara fri, god och lycklig, och en verklig filosof, en sådan som älskar det sköna, det rätta och det goda. Men denna makt innebär också ett härskande. Mot de talare, som härjar i Staten genom skurkstreck och ofilosofiska konstgrepp ställer Sokrates längre fram (503 a–504 e) den ädla, den äkta talarkonstens utövare. *Deras* makt består i att »göra medborgarnas själar så goda som möjligt». Den som ägnar sig åt denna sanna talarkonst har blicken fäst på de mönsterbildande och ordnande gestalter som måste realiseras i samhället för att medborgarnas själar skall bli goda och sköna; denna talarkonst har emellertid ännu ej utövats i sinnevärlden — utom av Sokrates (521 d, se också 515 a–517 c).

Utövningen av den sanna makten är så lik utövningen av en sida av den platoniska kärleken, att dessa två verksamheter delvis tycks sammanfalla. För att ha sann makt måste man inneha den dygd som utmärker den sanne statsmannen, och den innebär insikt, eller som Platon uttrycker det, att man har blicken riktad på mönsterbilderna för det rätta, det goda och det sköna. Alldeles samma sak går också den filosofiska kärleken ut på.

Men denna kärlek har också en annan sida, som överensstämmer med den sanna makten. I likhet med statskonsten, den sanna makten, riktar sig

11 Detta har Ann-Mari Henschen-Dahlquist övertygande visat i *Sanning, dikt, tro* (1968), s. 133–139.

Det i första boken av *Staten* (351 a–352 d) förekommande beviset för att orätrådiga stater och individer saknar makt, använder inte någon övertalningsdefinition av termen »makt». Uttrycket »ha makt» betyder där ungefär detsamma som »förmå uträtta något av värde» utan att någon etisk synpunkt anläggs; en sådan betydelse är inte ovanlig i tidens grekiska. I *Gorgias* är det något annat som förnekas, nämligen att orätrådiga personer kan ha makt i betydelsen att *alls* göra vad de vill, emedan endast den som vet vad som är bäst för honom själv kan detta.

SYNPUNKTER PÅ DEN PLATONISKA KÄRLEKEN

den platoniska kärleken inte bara på idévärlden utan också på andra människor, som den platoniske älskaren älskar. Denna kärlek sägs ständigt gå ut på att göra den älskades själ god och skön, alldeles som statskonsten skall göra med undersåtarna.

Förhållandet mellan dem som har den sanna makten och dem de härskar över präglas av att de förra skall göra de senare bättre. Men innebörden av förhållandet i omvänd riktning tycks bara bestå däri, att undersåtarna lyder statsmännen och låter dem förbättra sig och känner tacksamhet mot dem för detta.

Inte heller hör vi mycket talas om dem som blir älskade i de platoniska kärleksförhållandena. Kärleken skall vara ömsesidig, och det skall finnas likhet mellan dem som älskas och deras älskare, det är sant. Men de förra är passiva i dessa förbindelser och de senare aktiva, ungefär på samma sätt som eleverna är passiva i förhållande till sina lärare och undersåtarna passiva i förhållande till de makthavande — eller de älskade ynglingarna i förhållande till den filosofiske pederasten.

På ett kuriöst sätt sammanfaller de två förhållandena. Skillnaden är i huvudsak en skillnad i accent. I maktförhållandet ligger tonvikten på maktens funktion i samhället — ehuru denna aspekt inte alltid är fasthållen, t.ex. när det i *Gorgias* sägs, att Sokrates ensam har utövat den sanna statskonsten, fastän han aldrig har haft någon politisk makställning och den statskonst han har bedrivit mestadels har bestått i samtal, ofta nog erotiskt färgade, med ynglingar som han trott vara bildbara. I den platoniska kärleken mellan män och ynglingar överväger däremot helt den individuella aspekten. Hur aktiv och belärande än den platoniske älskaren är i sitt förhållande till de ynglingar han älskar, framstår han likväl aldrig som deras maktfullkomliga överhet. Det finns dock en skillnad mellan den sanna statskonsten och den platoniska kärleken.

3.

Likheten mellan Platons lära om kärleken och hans lära om vänskapen är

SYNPUNKTER PÅ DEN PLATONISKA KÄRLEKEN

naturligtvis ännu större. Läran om vänskapen finns i dialogen *Lysis*, som också hör till samma period som *Symposion* och *Gorgias* och av somliga betraktas som en mer teknisk-filosofisk inledning och av andra som ett slags dialektisk efterskrift till *Symposion*. Även i *Lysis* är övertalningsdefinitioner väsentliga. Genom dem kan vänskapens begrepp fås att delvis sammanfalla med den platoniska kärlekens. I sak är det fråga om två termer med nästan samma filosofiska betydelse. Vad som avses är längtan och åtrå efter det som är gott, och det kan lika gärna kallas vänskap som kärlek till det goda — vare sig det åtråvärda finns hos människor som man omfattar med varma känslor eller annorstädes, kanske i en annan värld. Det är tillåtligt och lämpligt att använda samma ord för den relation som Platon tänkte på i både *Lysis* och *Symposion*, och jag väljer orden »kärlek» och »älska». Såsom Platon själv framhöll i *Lagarna* (VIII, 837 b 8 f.) är skillnaden mellan vänskap och kärlek bara den, att kärleken är intensivare. Att det finns ett erotiskt inslag i båda, tog han för givet.

4.

I *Lysis* finns det en anknytning till resonemanget om makt i *Gorgias*.

Som så många andra av Platons resultatlösa smådialoger är *Lysis* komplicerad, kanske flertydig och mycket svår att förstå. Till denna genre i Platons författarskap hör ju, att alla försökta hypoteser överges, så att till sist ingenting framstår som bevisat och knappt någonting som överhuvud taget påstått. Ändå har Platon velat säga något, även med dessa skrifter, och ofta viktiga saker. Att tränga igenom dessa mystifikationer och all denna ironi är en vanskelig och frestande uppgift.

Efter Sokrates' prat med den rodnande ynglingen Hippothales om dennes ohämmade lovsånger till sin halft minderåriga älskling Lysis kommer dialogens första filosofiska samtal. Det äger rum mellan Lysis och Sokrates (207 e–210 e). Detta samtal är inte resultatlöst, men det utges bara för att demonstrera, hur man i Sokrates' anda bör förödmjuka förnäma unga skönheter, så att inte dessa blir inbiliska och självsväldiga. Men Platon har

SYNPUNKTER PÅ DEN PLATONISKA KÄRLEKEN

också haft en annan avsikt med denna inledning. De en aning filiströsa erinringar, som Lysis får av Sokrates, tycks visserligen gå ut på sådana självklarheter som att Lysis måste lyda andra, särskilt sina föräldrar och sina pedagoger, på alla de områden, där Lysis ännu inte har skaffat sig några insikter. Mindre självklart är kanske, att han inte kan bli föremål för någons kärlek, förrän han har förkovrat sig i insikt. Men dessa förmaningar innebär, att insikt är en förutsättning både för frihet och dygd och för möjligheten att bli uppskattad av andra människor, och detta är ingalunda några betydelselösa preliminarier till vad Sokrates har på hjärtat. Förmaningarna avser att slå fast den grundläggande filosofiska premissen för Sokrates' hela kommande diskussion av kärlekens (vänskapens) väsen, nämligen att en människas etiska värde hänger på hennes filosofiska insikt och på att hon i enlighet med denna endast eftersträvar det som är gott. Läran om kärleken är i *Lysis* infogad som ett led i Platons filosofiska etik, medan den i *Symposion* framställs som en del av hans kunskapsteori och metafysik.

För att vara lycklig måste man vara fri, i den meningen att man gör vad man själv vill, inte vad andra tvingar en till. Det är en grundläggande premiss i detta samtal mellan Sokrates och Lysis. Uttrycket »att göra vad man vill» ges emellertid inte här någon från vanligt språkbruk avvikande innebörd. Det är fråga om att vara fri i den enklast tänkbara meningen: göra vad man vill utan att hindras av andra. Detta bör man enligt Sokrates inte få, om man saknar insikt, underförstått om vad som är bäst. Platon gör alltså ingen användning av den i *Gorgias* uppställda definitionen av »vilja», enligt vilken ingen kan vilja något annat än det som är bäst.¹² Noga taget predikas i *Lysis* bara den triviala idéen, att man endast och alltid bör vilja det som man *inser* vara bäst och att det är bättre att bli hindrad från att alls vilja något,

12 I *Lysis* använde alltså Platon ett uttryck i en betydelse, som inte överensstämmer med den betydelse som han i *Gorgias* medelst en övertalningsdefinition fastslog vara den enda riktiga. Därav kan man inte dra slutsatsen, att *Lysis* skrevs, innan Platon hade kommit på sin nya idé om vad som är den riktiga betydelsen hos uttrycket »att vilja». Även i *Gorgias*, för att inte tala om den utan tvivel efter *Gorgias* författade *Staten*, använde han nämligen uttrycket »att vilja» på samma normala sätt som i *Lysis*. Se ovan, s. 27 f. n. 10.

SYNPUNKTER PÅ DEN PLATONISKA KÄRLEKEN

om man inte har någon sådan insikt.¹³ Men utan tvivel tar Sokrates ett steg långt över det triviala med satsen, att endast när insikten reglerar ens handlande är man lycklig och fri.

Och än vidare: först då kan man bli fri även i den mer sofistikerade meningen att man härskar över andra personer och drar nytta av dem (210 b 4–6); att vi på grund av vår brist på insikt måste låta andra härskas över oss kan vi inte ha någon nytta av (c 4). I detta resonemang som är fjärran från vanligt så kallat sunt förnuft tas orden »lycka», »frihet» och »nytta» i betydelser som är speciella för den platonska filosofien. Om orden tas i deras vanliga mening, kan en ofilosofisk eller obildad person understundom sägas vara både lycklig och fri och ibland även ha en viss nytta av att rätta sig efter folk som vet bättre.

Ytterligare ett steg in i filosofien tas, när Sokrates gör gällande, att den som saknar insikt (om vad som är bäst) inte är till någon nytta för andra människor och därför inte kan bli föremål för någons kärlek. Alltså är den ännu insiktslöse Lysis inte älskad av sina föräldrar och inte av någon annan heller, vilket ju låter underligt med hänsyn till den förälskelse med vilken Hippothales omfattar Lysis. Men så fort man har blivit vis, kommer alla att älska en. (210 cd.) Detta påstående är den förblivande slutsatsen av Sokrates' resonemang med Lysis och är förbluffande, även bortsett från Hippothales' förhållande till Lysis. Det strider ju mot all vanlig erfarenhet och även mot vad Platon har utvecklat exempelvis i *Gorgias* och *Staten* om det hat som den vise och gode mannen ofta (eller normalt?) blir föremål för i sin omgivning. Vidare tycks Sokrates' påstående, att Lysis föräldrar inte älskar honom, motsäga något som var samtalets utgångspunkt, nämligen att föräldrarna älskar Lysis och vill att han skall bli så lycklig som möjligt och att man därför bör försöka förstå, varför de inte låter honom göra vad han vill.

Dessa motsägelser är skenbara, men delvis av olika skäl.

Den senare är skenbar, emedan det är Sokrates som suggererar Lysis att svara ja på frågan om föräldrarna älskar honom. Sokrates låtsas biträda

13 Liknande i *Kleitophon*, 408 ah.

SYNPUNKTER PÅ DEN PLATONISKA KÄRLEKEN

denna uppfattning för att vänta till samtalets slut med sitt påpekande, att Lysis' föräldrar ingalunda älskar honom; detta knep ingår i det programmatiska förödmjukandet av den sköne ynglingen. Sammanhanget är, att Lysis helt naivt tar ordet »älska» i dess vanliga mening, medan Sokrates tar det i den egendomliga mening som den platonska filosofien föreskriver. Emedan de två använder ordet »älska» i olika betydelser, motsäger de inte varandra formellt — men reellt gör de det, därför att Sokrates utifrån sin platonska filosofi underkänner den oupplysta mening som Lysis lägger i ordet: det är inte verklig kärlek.

På liknande sätt ligger det till med den skenbara motsägelsen mellan den i *Lysis* förkunnade idén att alla insiktsfulla och visa och endast de älskas av andra människor. Enligt den platonska kärlekslärans begrepp om att älska är de visa inte bara de enda som kan bli föremål för kärlek människor emellan utan också de enda som kan älska andra människor, varvid de endast älskar visa och goda personer. Att filosoferna ofta hatas av de insiktslösa strider ingalunda mot det momentet i den platonska kärleksfilosofien, att de och endast de är älskade av andra människor — nämligen älskade med platonisk kärlek.

Detta samtal mellan Sokrates och Lysis är nära besläktat med det resonemang i *Gorgias*, enligt vilket talarna inte har någon makt och inte ens något anseende. I *Lysis* definieras inte uttrycket »att göra vad man vill» så, att det blir identiskt med »att göra vad man vet vara bäst». Men just det senare förhållningssättet framställs även i *Lysis* som en förutsättning för att vara fri, lycklig och god samt ha makt över andra och bli älskad. I *Gorgias* är de på samma sätt, blott med den skillnaden att det där inte är tal om kärlek utan blott om att ha anseende.

Men den som inte åtnjuter något anseende kan naturligtvis än mindre åtnjuta någon kärlek. Om talarna hade all den dygd som är en förutsättning för att ha sann makt, så skulle de utan tvivel också ha anseende — denna första förutsättning för att bli älskad. Detta är också vad Sokrates framhåller, när han i *Gorgias* anser det vara ett bevis för talarnas och de demokratiska statsmännens uselhet, att de har blivit hatade och förföljda av folket.

SYNPUNKTER PÅ DEN PLATONISKA KÄRLEKEN

De skulle ha blivit älskade, om de hade haft sann makt.

5.

Hur djupt i Platons tänkande de av honom lanserade betydelseerna av »vilja» och »makt» ligger, framgår av ett ställe i den mycket tidigare dialogen *Charmides* (167 e), där Sokrates som en självklarhet slår fast, att »man inte kan tänka sig en vilja (βούλησις) som inte vill något gott» och inte nämna någon kärlek (ἔρως), som inte är en kärlek till något skönt. Med hjälp av övertalningsdefinitioner utvecklade han senare dessa antaganden till hörnstenar i sin praktiska filosofi.

När jag började med att citera ett ställe i den troligen pseudoplatonska skriften *Kleitophon* för att demonstrera, hur det går till att medvetet arbeta med övertalningsdefinitioner, var detta kanske berättigat på grund av detta ställes ovanligt klara utformning. Men i sak var det en överloppsgärning. Det finns ju ett ställe i *Symposion* (205 b), där Sokrates låter Diotima utveckla samma sak, ehuru på ett subtilare och ej lika handfast sätt.

Där erinrar Diotima Sokrates om att hon i sitt resonemang har valt ett enda begrepp (εἶδος) om kärlek och endast för detta begrepp har reserverat benämningen »kärlek» och givit andra slag av kärlek andra benämningar. Dessa andra former av begär, som även de visserligen ofta kallas kärlek, bör nämligen ej åsättas detta höga namn. Så är innebörden av hennes resonemang, och det är ett öppet omtalande av innebörden av den argumentationsmetod, som Sokrates själv redan hade använt i sitt inledande samtal med Agathon, till synes utan att själv reflektera över det.

Men som ett slags rättfärdigande av denna metod nämner Diotima, att man redan i det vanliga språket förfar på ett liknande sätt. Ordet ποίησις betyder tillverkning eller förfärdigande av snart sagt vad som helst. Men ποίησις i betydelse av poesi har den speciella och förnämliga innebörden av diktning och framställning av musik och versmått.

Denna reflexion är både klar och oklar. Det oklara i den är, att Platon med Diotima förbiser att ett ord som ποίησις i vanligt språk har olika bety-

SYNPUNKTER PÅ DEN PLATONISKA KÄRLEKEN

delser med olika förnämlig innebörd, och att däri ej alls ligger någon övertalningsdefinition av det slag som är väsentlig för Platons kärlekslära. Denna ger nämligen ett mångtydigt ord, *ἔρως*, en helt ny, av hans filosofiska spekulation skapad betydelse, och samtidigt ger han ordet kärlek i denna nya betydelse rangen av att vara den enda sanna och rätta kärleken, den enda värd namnet.

Vad är det älskaren älskar i den filosofiska betydelsen av dessa ord?, frågar Diotima Sokrates. Kärleken är ett begär, och varje begär riktar sig på att få något som är skönt och gott och som den begärande inte redan har. Långt bort från det vanliga språket och in i den platonska filosofien har vi kommit, när vi av Diotima får höra, att vad den filosofiska kärleken är ett begär efter, det är odödlighet. Visserligen är saken mycket mer sammanfattad än så. Men att bli odödlig är dock ett mål som den filosofiske älskaren begär. I enlighet med den psykologiska och etiska egoism, som antas som en självklar förutsättning i Platons etik och metafysik, är det som älskaren begär något som skall tillfalla honom själv.

Hur Platon tänkte sig detta mål, har jag inte klart för mig. Det är en egenskap hos sig själv som älskaren har begär efter och älskar, och denna egenskap är hans egen odödlighet. Denna odödlighet befinns innebära att bli lik det gudomliga och besläktad med detta. Ändå är det skönhetens idé, som sammanfaller med godhetens, som älskaren älskar, och denna idé är ju något objektivt och kan ej förstås som en subjektiv egenskap hos den framgångsrike filosofiske älskaren.

Här är det en spänning i Platons tänkande. Den filosofiske älskarens mål är att själv bli fullkomligt skön och god, och ändå är det just den högsta idén som är upphöjd över allt varande, han älskar. Motsättningen kanske bara kan försonas av den platonska föreställningen, att det är älskarens skådande av den högsta idén, som är hans mål. Här ligger den mystik som förefaller mig obestridligt tillhöra Platons tankevärld. Den filosofiske älskarens skådande av det yttersta föremålet för sin kärlek är ett ägande av detta genom en upplevelse av identitet med det gudomliga.

Att utesluta förklaringsalternativ

Ulf Sjödell

1

I den aktuella vetenskapsteoretiska diskussionen om historiska förklaringar har man snuddat vid men aldrig mera systematiskt behandlat problemet efter vilka principer historikern utesluter förklaringsalternativ. När en något så när komplicerad historisk händelse skall förklaras måste det rent teoretiskt från början existera ett mycket stort antal förklaringsalternativ, av vilka historikern fastnar för ett, i en del fall efter att i seriösa former ha vägt det mot en konkurrent. Men hur försvinner alla de andra? Får historiker denna fråga, kommer naturligtvis svaren att växla, men det är inte så svårt att beskriva i mycket allmänna drag vad många skulle svara. Det finns faktorer som är oåtkomliga, oväsentliga, triviala, rent slumpmässiga. Vissa förklaringar är helt omöjliga, andra okonventionella på ett sådant sätt att det vore lönlöst att presentera dem för ett vetenskapligt forum, därför att de aldrig skulle bli godtagna. Vidare eliminerar problemställningar och forskningslägen, mer eller mindre automatiskt, vissa förklaringar. Det kan vara av intresse att söka bilda sig en uppfattning om vad som menas eller bör menas med alla dessa ord.

När historikern arbetar, tar han ofta sin utgångspunkt i vad Ottar Dahl kallar frågor om relevans¹, det vill ungefär säga att bestämma en nödvändig betingelse för en viss verkan. Och Dahl säger att problemen om adekvans,

ATT UTESLUTA FÖRKLARINGSALTERNATIV

vilket ungefär betyder att ange en tillräcklig betingelse för en verkan, får resas på ett senare stadium i form av frågor om man har fångat in alla relevanta faktorer. Han konstaterar att det är klart att adekvansproblem är långt besvärligare för historikern än frågor om relevans. Här kan svaret sällan eller aldrig bli i sträng mening bekräftande.

Med att förklara menar man inom historievetenskapen ofta just att ange en nödvändig betingelse för någonting som har hänt. Vilka nödvändiga betingelser är av intresse och vilka är det inte? Detta är, något mera preciserat, också en formulering av problemet att utesluta förklaringsalternativ.

2

En nödvändig betingelse för undertecknandet av den så kallade Molotov-Ribbentroppakten år 1939 var otvivelaktigt att skrivutensilier fanns tillgängliga och på samma sätt har det intryck Palmerstons *Civis Romanus*-tal i underhuset 1850 gjorde på ledamöterna som nödvändig förutsättning att akustiken var sådan att det gick att uppfatta vad som sades. Dessa faktorer är de helt triviala faktorerna och dem befattar vi oss inte med. Kanske verkar blotta nämnandet av sådana faktorer som något av ett dåligt skämt, men de kan åtminstone användas för att redan här göra en distinktion. De ingår som led i den tillräckliga betingelsen men däremot inte i vad jag skall kalla tillräckliga betingelsen i inskränkt mening, i betydelsen av de intressanta leden i den tillräckliga betingelsen för en verkan. Härmed avses att man har bortsett från betingelser, som visserligen är nödvändiga men ändå av en sådan beskaffenhet att de aldrig skulle åberopas som grundläggande för en förklaring, till exempel just därför att de är helt triviala. När Ottar Dahl som vi sett talar om adekvansproblem är det rimligt att läsa honom så att han menar just problemen kring att ange en tillräcklig betingelse i inskränkt mening.

Det bör slås fast att det av teoretiska skäl inte är möjligt att bevisa att man komplett disponerar en sådan tillräcklig betingelse i inskränkt me-

1 Om årsaksproblem i historisk forskning (1956), s 86.

ATT UTESLUTA FÖRKLARINGSALTERNATIV

ning. Detta är lätt att inse. Antag att en historiker vill förklara förhållandet att en politiker i en bestämd situation vidtog en viss åtgärd. Han förklarar det med att 1/ vederbörande ville uppnå att tillståndet x inträdde och att 2/ han fruktade att hans politiske huvudmotståndare annars skulle handla på det och det sättet samt slutligen att 3/ han gentemot en viss folkgrupp i sitt land känt sig förpliktad att handla som han gjorde. Om det nu är möjligt att konstatera att dessa tre förklaringsled tillsammans konstituerar en korrekt förklaring, så utesluter naturligtvis inte detta att ett fjärde, ur historikerns synpunkt intressant, förklaringsled finns och kan komma att senare framföras. Vi använder i ett sådant fall inte språkbruket att förklaringen med de tre första leden varit ofullständig. Snarare betecknar vid led 4, om vi godtar det som förklaringsled, som konfirmerande i relation till led 1-3.

3

En annan grupp av faktorer faller bort på den grunden att de inte är väsentliga. Skottet i Sarajevo kan i viss mening betecknas som en utlösande orsak till första världskriget och har givetvis alltid en plats i en historisk skildring av detta krig, men inte desto mindre var det, ehuru givetvis inte en i sammanhanget trivial faktor, knappast en väsentlig orsak. Sistnämnda påståen- de bestrides säkerligen av många och en mera utförlig motivering för det är därför på sin plats.

Antag (exemplet är uppdigt) att en brevväxling funnes bevarad mellan två svenska högadliga rådsherrar, företrädare för en aristokratisk konstitutionalism, från åren närmast före enväldets införande. Under våren 1680 andas den enes brev pessimism vad beträffar rådets utsikter att i framtiden bevara vad han uppfattar som en rimlig maktposition. I augusti 1680 ändras plötsligt tonen i detta avseende i breven och han uttrycker sig starkt optimistiskt angående riksrådets möjligheter att spela en viktig och för sina egna intressen nyttig roll bland annat under den instundande riksdagen. Antag nu att Johan Gyllenstiernas död på sommaren 1680 är en nödvändig betingelse för omsvängningen till optimism hos brevskrivaren. För att

ATT UTESLUTA FÖRKLARINGSALTERNATIV

framstå även som en väsentlig orsak här till behöver denna nödvändiga betingelse inte stöd av en mängd andra nödvändiga betingelser, även om sådana av klart historiskt intresse skulle finnas.

Det är nu lätt att se att skottet i Sarajevo som nödvändig betingelse behöver just ett sådant stöd. Man tänker inte, om man för ett ögonblick helt bortser från sin kunskap om hur det gick, att sådana händelser som skottet i Sarajevo får världskrig som följd. Om man så »kopplar på» sina historiska kunskaper igen, så ser man, vilket nästan är det samma, att händelseutvecklingen under svarta veckan och tiden dessförinnan vid ett flertal tillfällen kunde ha diskvalificerat skottet i Sarajevo som världskrigsutlösande faktor. Detta påstående kan inte i någon sträng mening bevisas och man kan inte heller teoritisera med vetenskapliga anspråk över kriteriet men inte desto mindre har vi här anledningen att en historiker inte uppfattar mordet på ärkehertigen som en väsentlig orsak till krigsutbrottet.

Det behöver kanske också sägas att mordet obestriddligen var en nödvändig betingelse för krigsutbrottet. Antar man att rustningssituationen i Europa sommaren 1914 var sådan att ett världskrig under alla omständigheter inom en ganska snar framtid hade utbrutit (och om en sådan förmodan är riktig, vilket vi aldrig får veta), så hade förloppet av förspelet, om skottet i Sarajevo aldrig fallit, blivit ett annat (något som vi däremot med visshet vet). Detta är tillräckligt för att kvalificera mordet på ärkehertigen som en nödvändig betingelse för krigsutbrottet liksom (vilket är ett annat sätt att uttrycka samma sak) förhållandet att vi inte med absolut säkerhet kan veta att det ändå blivit krig.

4

Vi har vad som kan kallas de omöjliga förklaringarna. Man förklarar, för att låna ett exempel från Rolf Torstendahl², inte det uppror som utbröt i Sverige år 1772 med att skattetrycket var för hårt. Vår kännedom om situationen diskvalificerar utan vidare en sådan förklaring. I det historiska per-

2 *Historia som vetenskap* (1966), s. 163.

ATT UTESLUTA FÖRKLARINGSALTERNATIV

spektivet vet vi så mycket, att en mängd förklaringar automatiskt bortfaller. Ju mera vi vet, desto mera tenderar antalet möjliga förklaringar att minska. Visserligen erbjuder förvärvet av ny kunskap om ett skeende ofta helt nya förklaringsmöjligheter, men samtidigt bortfaller tidigare som möjliga betraktade förklaringsmöjligheter som felaktiga. Det historiska kunskapsbeståndet i fråga om fakta avgränsar åt oss ett område, inom vars ramar förklaringarna måste väljas.³

I Torstendahls exempel är det den ingående kunskapen om en rådande situation, som sätter historikern i stånd att utesluta en förklaring. Samma uteslutning skulle också en samtida ha kunnat göra, blott han ägt tillräckligt ingående kunskap om situationen under tiden närmast före den 19 augusti 1772 och historikern kan också i princip göra elimineringen även om vi tänker oss att han helt saknade kännedom om den följande gustavianska historiens utveckling. Detta för oss över till en viktig sak. Historikerns kunskap om situationen har i detta sammanhang ingenting alls att göra med hans kunskap om hur det »verkligt gick». Denna kunskap är av stor betydelse exempelvis när det gäller att avgöra vilka förändringar i ett samhälle som är värda ett mer ingående studium, men rent teoretiskt är den inte till någon nytta då det gäller att eliminera felaktiga förklaringar. Om en förklaring är korrekt, så är den det helt oavsett vad som sedan hände; är den det inte, kan den aldrig bli det genom den följande utvecklingen. Antag — för att konkretisera en smula — att en historiker förklarar en händelse i den inre maktkampen i Sverige åren före enväldets införande, till exempel en händelse som inträffade i september 1679. Är förklaringen korrekt, så vore den det omedelbart efter händelsens inträffande, om då någon funnits till hands att avge den. Är den inkorrekt, så vore den det även om det hade gått så att rådsaristokratien år 1680 lyckats sätta i scen en statskupp och infört republik.

Jag skrev nyss att den följande utvecklingen rent teoretiskt inte är till någon nytta vid förklaringselimineringen. I praktiken är saken inte fullt så

3 Med detta får inte menas vår kunskap om hur det »verkligt gick». — Se strax nedan.

ATT UTESLUTA FÖRKLARINGSALTERNATIV

enkel. Kunskapen om »vad som sedan hände» gör att vi ibland kan se att en förklaring är felaktig, men dessa händelser är för den skull inte grunden till förklaringens felaktighet. Vår kunskap om den följande utvecklingen hjälper oss att se vad som skall förklaras, vad som är viktigt och intressant, men inte hur det skall förklaras⁴.

5

Det finns vidare vad som kan kallas de oåtkomliga faktorerna. De kan sägas uppträda i en mera teoretisk och en mera praktisk variant, teoretiskt så att en historiker aldrig kan vara säker på att känna alla de intressanta leden i en tillräcklig betingelse för det han önskar förklara⁵, praktiskt så att vissa faktorer inte är kända, därför att en historiker förmodligen aldrig disponerar ett fullständigt källmaterial av intresse för sitt ämne⁶. Den teoretiska och den praktiska aspekten berör givetvis varandra i den meningen att källmaterialets ofullständighet ofta rycker undan vår kännedom led i en tillräcklig betingelse för en verkan. Likväl ligger omöjligheten att känna alla leden i en tillräcklig betingelse i inskränkt mening för en verkan principiellt sätt på ett mera teoretiskt plan än vad som enbart beror av materialets ofullständighet. Med ett absolut fullständigt material måste man mena tillgång till alla relevanta källor till en frågeställning, som över huvud bildats. Men självfallet garanterar ingenting att detta material är sådant att därur kan deduceras alla intressanta led i en tillräcklig betingelse i inskränkt mening för den verkan man vill förklara. Något sådant är tvärtom ytterst osannolikt.

4 Delvis besläktade men inte identiska frågeställningar debatteras av Göran B Nilsson i uppsatsen »Att inte förklara» (*Historiska förklaringar*, 1968, s. 89 f) och Arthur C Danto i *An analytical philosophy of history* (1968).

5 Se ovan s 38.

6 Jämför också nedan (s 47) om de »okonventionella» förklaringarnas oåtkomligheter på grund av sättet för källmaterialets bildande.

6

En annan sak är de slumpmässiga faktorerna. Dessa kan ändra historiens gång men trots detta uppfattas de inte som viktiga orsaker i historikernas rangordning över sådana. Carr tar i sitt arbete *Vad är historia?* ett exempel⁷. Lenins tidiga död var orsak till vad som hände i Sovjetunionen vid mitten av 1920-talet, det var också strävan att få bönderna att odla spannmål för städernas behov⁸. Carr säger att den sistnämnda förklaringen, men inte den om Lenin, är en rationell förklaring i den meningen att den kan tillämpas på andra situationer. Påståendet är något oklart till sin innebörd. En viss typ av förklaringar kan tillämpas på många situationer. Det är kanske tveksamt om Carrs exempel är så lyckat ur denna synpunkt. Kanske menar han att en historiker har ett förråd av kunskaper om hur ett samhälle fungerar och ur detta förråd konstruerar förklaringar, som utan att vara självklara likväl integrerar så mycket som möjligt. Att strävan att få bönderna att odla spannmål för städernas behov åberopas som förklaring till vad som hände i Sovjetunionen men däremot inte Lenins död beror på att det förra integrerar mera. En självklarhet — det vill säga det faktum att Lenins död ändrade förhållandena — integrerar ingenting.

Ett annat skäl att Lenins död inte integrerar någonting är att tillfälliga (eller slumpmässiga) händelser i allmänhet inte har något samband »bakåt» i tiden, vidare att sådana händelser inte till sin natur liknar eller har samband med händelserna runt omkring i tiden. De är på något sätt irrationella i relation till det övriga förklaringsmaterialet.

7

I en uppsats »Modern historiefilosofi» säger Gunnar Fredriksson att historiker har något slags principer med vars hjälp de väljer ut nödvändiga betingelser för de förlopp de skildrar⁹. De fastnar därvid för en händelse, som

⁷ A. a. (1965), s 105.

⁸ Lenins tidiga död borde kanske på rent språkliga grunder hellre betecknas som en tillfällig än som en slumpmässig faktor.

ATT UTESLUTA FÖRKLARINGSALTERNATIV

i någon mening är särskilt kritisk; ofta en som lättast kunnat undvikas. Detta sista är ett fel i den meningen att man aldrig på ett meningsfullt sätt kan strikt gradera »undvikligheten» hos skilda led i ett historiskt skeende. Dessutom är det oklart vad Fredriksson egentligen menar. Förmodligen avser han att historikern strävar efter att som möjliga förklaringar utesluta triviala och slumpmässiga faktorer. I övrigt tror jag inte att det av honom uppställda kriteriet är särskilt fruktbart. Jag skall emellertid något uppehålla mig vid problem, som ligger i närheten av denna frågeställning.

I en forskningssituation kan explanandum preliminärt förefalla forskaren medgeva en serie konkurrerande förklaringar, som *a priori* var för sig verkar i någon mån rimliga. Det blir då forskarens uppgift att söka hävda riktigheten av en enda av dem. Finns det från början många sådana tänkbara förklaringar men man lyckas förklara övertygande vad som hände på ett sätt, kan man hoppas att förklaringen verkligen skall integrera någonting. Vederläggningen av hypotetiska förklaringar har nämligen — *nota bene* att dessa *a priori* för en kritisk bedömare har någon rimlighetsgrad — ofta en tendens att skänka ny, viktig kunskap. Det motsatta fallet skulle vara att en förklaring inte har några preliminära konkurrenter, det vill säga ter sig som den enda möjliga. Förklaringen är då lättare att hitta, tänker man sig gärna (ehuru detta givetvis inte behöver vara fallet), men kan ändå vara en utmärkt förklaring.

Vi kan också tänka oss följande situation. Vid analysen av ett historiskt skeende finner forskaren att det vid en viss kritisk punkt lätt »kunde ha gått» på ett annat sätt. Det finns då ett starkt behov av en förklaring till att det gick som det gick. När historikern reder ut varför inte det eller det i stället hände, belyser han den allmänna situationens karaktär så att det som hände framstår som en naturlig utgång. Det hade till exempel lätt kunnat »undvikas» att Winston Churchill blev engelsk premiärminister i maj 1940. När Herbert Tingsten skildrar regeringskrisen reder han ut varför inte Chamberlain fortsatte, Halifax, Amery eller Lloyd George blev regeringschef i stället. Dessa utredningar bidrar till att förklara varför det blev

9 *Idé och handling*. Till Ernst Wigforss på 50-årsdagen den 24 januari 1961, s 55 f.

just Churchill¹⁰.

Ofta är sammanhanget det att när en händelse ter sig »undviklig» beror det på att vår kunskap är begränsad och behöver kompletteras. När så har skett — om det nu är möjligt — ter sig händelsen naturlig på ett annat sätt än den gjorde tidigare.

De båda nyss beskrivna forskningssituationerna är inte, som de här framställts, analoga. Men vissa historiska förklaringsituationer kan beskrivas på båda sätten. Naturligtvis gäller också att i forskningssituationer, där en serie skilda, konkurrerande förklaringar från början ter sig så rimliga att de har anspråk på att prövas, där finns också ett starkt förklaringsbehov¹¹.

8

Själva det problem, den problemställning, man har begränsar antalet tänkbara förklaringar. Man motiverar sitt urval i källmaterialet med vad man sysslar med. Saknar en historiker en klar, preciserad problemställning blir det desto svårare för honom att välja i mängden av möjliga led i en tillräcklig betingelse för en verkan. En preciserad problemställning nås genom förmågan att ställa frågor till materialet. Då bottnar redan problemställningen i klara orsaksföreställningar hos forskaren. Ställandet av frågorna bidrar då att renodla ett förklaringsmönster. När — och genom att — de har ställts, har ett urval bland möjliga förklaringar redan gjorts. När forskaren på detta sätt nedbringat det antal förklaringsalternativ som över huvud kan övervägas blir det slutligen möjligt för honom att fixera förklaringar, som dels verkligen integrerar något väsentligt, dels saknar element, som är triviala eller föga relevanta. I praktiken är det så att den skicklige forskaren behärskar ett stort och disparat material genom att mycket långt men fortfarande på ett meningsfullt sätt driva preciseringen av en pro-

10 *När Churchill grep makten* (1966).

11 Rolf Torstendahl har i ovan (not 2, stycke 4) anförda arbete (s 165 ff) en instruktiv redogörelse för problematiken kring konkurrerande och icke-koncurrerande förklaringar.

blemställning¹².

Ett kunskapsteoretiskt klargörande kan här vara på sin plats. När man säger att historikern väljer och vrakar bland tänkbara orsaksförklaringar förutsätter man, som Ottar Dahl uttryckt det, att det är möjligt att skära ut större eller mindre enheter, som inåt är sammanbundna i kausal avhängighet men som utåt är relativt isolerade från universum i övrigt¹³. Ty om det vore så att allt berodde av allt, skulle varje empirisk orsaksförklaring bli omöjlig, eftersom man då, varje gång man orsaksförklarade, måste referera till hela universums tillstånd. När man skär ut sådana större eller mindre enheter, är det just problemet, som bestämmer snittyttans omfång.

Med det som strax ovan sagts om precisering avser jag något som rent metodiskt är korrekt och nödvändigt, nämligen att arbeta med preciserade problemställningar. Detta är — det behöver väl knappast sägas — inte i något avseende detsamma som begränsade problemställningar. En särskild företeelse, som inte har något med precisering att göra, är det naturligtvis när själva avgränsningen av det behandlade problemet är sådan att en betydelsefull händelse faller utanför det som skall förklaras, medan den ej gjort det, om problemet haft en mera vidsträckt men därför naturligtvis ej mindre preciserad formulering. Den händelse, som i det förra fallet faller utanför kan vara och är naturligtvis ofta av en sådan typ att den belyses av relevant material och att den normalt bedömts som intressant, om problemavgränsningen varit en annan.

När vi talat om förklaringar som integrerar något väsentligt¹⁴ kan naturligtvis, vilket för övrigt oftast är fallet, härur redan vara uteslutet sådant, som i och för sig kunde ha avancerat till led i en tillräcklig betingelse i inskränkt mening, det vill säga dels vara nödvändigt för verkan, dels vara av

12 I detta sammanhang kan man emellertid peka på en brist i forskningsprocessens vardagliga verklighet; »forskningslägen» och polemiker kan tendera att på ett ofruktbart sätt för mycket låsa, begränsa orsaksförklaringarna inom en alltför snäv ram.

13 *Om årsaksproblem i historisk forskning* (1956), s 165. Jämför H P Clausen i *Hvad er historie* (1963), s 100.

14 Ovan s 44.

en sådan karaktär att det i praktiken kunde åberopas i ett historievetenskapligt förklaringsssammanhang. Urvalet när det gäller vad som skall anses som väsentligt vid precisering av problemställningar är strängare i den meningen att inte längre endast sådant uteslutes, som aldrig skulle åberopas som grundläggande för en förklaring.

9

I en essay, »Orsakers mångfald» diskuterar Teddy Brunius sådana förklaringsituationer, där en historiker i sitt förklaringsarbete diskriminerar en betydelsefull händelse eller faktor som förklaringsgrund och vad det är som bestämmer principerna för denna diskriminering¹⁵. Han utgår från ett exempel. Vi antar att Gustaf Vasas lynne och karaktär har spelat in och bestämt hans handlande, då han ställdes inför viktiga politiska avgöranden och vi antar därför också att hans hetsighet stundom bestämt hans ställningstaganden. När man på 1940-talet efter öppnande av hans grav undersökte hans kranium, fann man att han måste ha plågats i hög grad av svår tandröta och djupt liggande käkinfektioner.

Smärtorna av denna åkomma torde ha orsakat mycket av Gustav Vasas personliga egenart och politiska beteenden. Ändå är hans tandvärk — hur betydelsefull den än kan ha varit — skäligen ointressant som forskningsobjekt vid en undersökning av hans politiska avgöranden. Hans smärtförnimmelser kan ha varit utlösande orsak till viktiga skeenden på ett likartat sätt som skottet i Sarajevo var en utlösande orsak till det första världskriget. Men för historikern är denna utlösande orsak knappast en väsentlig orsak. När historikern på detta sätt diskriminerar en betydelsefull händelse som trivial, är det hans forskningsbehov som avgör den saken.¹⁶

När historikern, för att använda Brunius' uttryck, bedömer en betydel-

15 *Ord och övertygelser* (1955), s 117 ff.

16 A.a. s 120. — Att Brunius uttalar självklarheten att tandvärken är skäligen ointressant som forskningsobjekt för en historiker, är väl en ren felskrivning. Han bör mena att den är skäligen ointressant som förklaring.

sefull händelse som trivial är det problemet, som avgör ställningstagandet. Brunius menar antagligen att skälet att ingen historiker förklarar en åtgärd Gustaf Vasa vidtagit med att han led av tandvärk, är att förklaringar av denna typ i allmänhet inte leder vidare till någonting. En av anledningarna till att det är så har naturligtvis att göra med källmaterialets beskaffenhet och innehåll, något som Brunius inte nämner. Problemets behandling utformas under ständigt hänsynstagande härtill och i källmaterialet kan man mera sällan återfinna sådant, som kan ligga till grund för förklaringar av den typ Brunius kallar triviala. Dessa okonventionella förklaringar är ofta — just på grund av det sätt på vilket historiskt källmaterial bildas — praktiskt oåtkomliga¹⁷. Därför förklarar företeelser som till exempel Gustaf Vasas tandvärk i regel ingenting för den vetenskapligt arbetande historikern, lika litet som värmen i juli 1914 kan bidra till en vetenskaplig förklaring av första världskrigets utbrott, trots att vi saknar möjlighet att falsifiera påståendet att värmen orsakade obalans hos ledande politiker och att denna i någon mening orsakade krigsutbrottet, medan ett kyligare klimat låtit politikerna behålla sin balans, vilket lett till att katastrofen hindrats i sista ögonblicket.

Ett annat och mycket ofta också rimligt skäl till att sådana faktorer som Gustav Vasas tandvärk och värmen i juli 1914, även om de är källmässigt styrkta, inte åberopas i förklarande syfte i vetenskapliga framställningar är att, som ovan¹⁸ berörts, deras tillfälliga karaktär gör att de inte har något samband bakåt, likaså att de i relation till förklaringsmaterialet i övrigt är i en speciell mening irrationella eller annorlunda på ett sätt som gör en verifikation av en sådan förklaring svår eller omöjlig. Just dessa, men naturligtvis inte alla, okonventionella förklaringar, kan ju också rubriceras som bygande på slumpmässiga faktorer.

Källmaterialets beskaffenhet spelar alltså en mycket stor roll liksom den »irrationella» karaktären hos dessa förklaringar. Men en annan faktor kommer också in i bilden. Av tradition premieras vissa förklaringar på bekost-

17 Se ovan s 41, not 6.

18 s 42.

nad av andra¹⁹. Det finns nästan alltid inom en forskningstradition en outtalad konvention för hur man får förklara — vilken förvisso vore värd en ingående analys. Denna konvention har i stor utsträckning att göra med olika föreställningar om hur samhället fungerar²⁰. En förklaring av den stränga behandlingen av ledarna för klockupproret 1533 står generellt sett högre i kurs, om den refererar till politiska och sociala, över huvud taget samhälleliga, förhållanden än den annars gör — om den exempelvis åberopar kung Gustafs hetsighet, trots att denna är källmässigt styrkt och även om den vore källmässigt styrkt på ett sådant sätt att man hade rätt att bortse från de argument i form av tillfällighet och irrationalitet jag nyss nämnde, en rätt som man stundom har²¹. En förklaring, som är på detta sätt »okonventionell» kräver i praktiken ett starkare stöd för att bli accepterad i det vetenskapliga samhället²². Det är visserligen så att en förklaring av ett politiskt-socialt skeende generellt sett integrerar mera på textplanet, om den håller sig inom en politiskt-social ram än den annars gör. Men det avgörande är ju att finna den bästa, den riktiga förklaringen.

En politikerbiografi kan vara en fullödlig vetenskaplig prestation, det kan också ett epokhistoriskt verk vara. Jämför man två sådana framställningar med varandra, finner man att altituden genomgående är olika. Den förra skildringen offrar mera åt detaljer, den senare utforskar skeendena mera i

19 Brunius är själv inte blind för detta förhållande. Det framgår bland annat när han (a. a. s 119) talar om »de gällande spelreglerna».

20 Birgitta Odén har fäst uppmärksamheten på sambandet mellan konventionen för våra värderingar av forskningsområden och forskningsprestationer i historievetenskapen och vår kunskap om hur samhället fungerar. — B. Odén: *Clio mellan stolarna*, HT 1968, s 183 ff, 196 ff, 207. Jämför M. Brodbeck: *Readings in the Philosophy of the Social Sciences* (1966), s 388 och E. Allardt: Om sociologiska förklaringsars natur. Grupperns beteende i det förflutna ur sociologisk synpunkt (*Historiska förklaringar* 1968, s 111).

21 Jämför förklaringsmodellen nedan s 49 ff.

22 Det är ganska karakteristiskt att när denna norm sätts ur spel gäller det ofta historiska händelsekedjor, där personer av egenartad sinnesbeskaffenhet spelar huvudroller. Jämför till exempel den vetenskapliga diskussionen om Erik XIV:s sista regeringstid.

stort. Mellan dessa båda fall, om vi tänker oss dem som ytterlighetsfall, ligger en hel serie vetenskapliga framställningsformer, som vad altituden beträffar åtminstone i princip kan grupperas efter en makro-mikro-skala. Det tjänar ingenting till att förneka att historikern anpassar sitt sätt att förklara efter ett medvetande eller antagande om ungefär var på skalan hans framställning i sin färdiga form kommer att ligga.

Detta faktum reser problem av stor räckvidd och är ur metodologisk synpunkt besvärande för den historieforskning, som vill vara vetenskaplig. Åberopandet av en liten sons död som förklaring till en begränsad tids annars egendomliga passivitet hos en politiker i en viss fråga går för sig i låt oss säga en tvåbandsbiografi på sammanlagt inemot tusentalet sidor²³, men i de flesta historievetenskapliga framställningsformer är en sådan förklaring inte *comme il faut*. I en epokhistorisk framställning kan forskaren möjligen tänkas hänvisa till en familjetragedi, som tidigare är bekant, men han aktar sig väl för att draga fram den som en ny vetenskaplig förklaring. De vetenskapliga förklaringarna vid epokhistorisk forskning ligger nämligen (eller förutsätts skola ligga) på en annan punkt på en motsvarande makro-mikro-skala.

10

Jag skall presentera en modell för ett helt konstruerat fall, som åskådliggör betydelsen av frånvaro av sådan kunskap Brunius kallar trivial, och där den korrekta förklaringen undgår att stupa på de ofta relevanta invändningar i fråga om slumpmässighet, tillfällighet eller »irrationalitet» jag tidigare skisserat. Vi placerar oss ungefär i mitten av makro-mikro-skalan för vetenskapliga historiska förklaringar och tänker oss att historikern skriver en avhandling om de diplomatiska relationerna mellan de båda stormakterna X-land och Y-rike under en för dessa relationer relativt kritisk tvåårsperi-

23 Jag förutsätter nu att det finns någon källa, som har något att upplysa om politikerns reaktion inför dödsfallet och att upplysningen är av sådan art att den i någon rimlig mening kan ligga till grund för en förklaring.

ATT UTESLUTA FÖRKLARINGSALTERNATIV

od. Vid en viss tidpunkt under denna tid står X-lands statspresident inför valet av en bestämd handlingslinje i relationerna till Y-rike. Allt tyder på att han borde ha valt vad vi kan kalla handlingslinje A på grund av

a/ sin kunskap om läget

b/ sina intressen och målsättningar

c/ sina beslut tidigare i likartade situationer

d/ andra skäl.

Nu väljer han i stället en handlingslinje B, som är (ter sig) irrationell utifrån hans situation, sådan historikern känner den. Detta val, som får storpolitiska konsekvenser, vilka måste bedömas som ogynnsamma för X-land, kan inte av historikern förklaras genom tillbakablickar eller genom en enkel hänvisning till en felbedömning av läget. Forskaren får då ett historiskt frågetecken, befinner sig i en situation, där hela den »modell för rationellt handlande», som Max Weber formulerat, blir omöjlig att tillämpa.

Historikern söker då vidare efter andra skäl för statspresidentens beslut. Denne var en betydande statsman, som både tidigare och senare visade stor förmåga att handlägga krisartade situationer. Han hade också adekvat kunskap om läget och adekvat makt (medel till sitt förfogande, som tillät honom att driva handlingslinje A). Kanske, säger sig vår forskare, var hela läget i något fundamentalt avseende annorlunda än vi trott. Han företar en stor undersökning, men kommer till ett negativt resultat. Men han ger inte tappat utan inför hypotesen att statspresidentens resurser var motbalanserade på ett sätt, som vi ännu inte känner till. Utifrån denna förutsättning utför han en ny stor undersökning, som också får ett negativt resultat.

I denna för forskaren förmodligen starkt frustrerande situation gör han av en ren slump ett fynd i ett på ett gods placerat arkiv, som är en domstolspresident X:s privatarkiv. Denne man var äldste son till statspresidenten i X-land. Fyndet är ett brev från statspresidentens maka till äldste sonen just från den aktuella tidpunkten, då statspresidenten valde vad vi kallat handlingslinje B. Brevet är adresserat från statspresidentens lantställe, där makarna befinner sig. Kvinnan är djupt bekymrad. Hennes man företer visserligen inga tecken på kroppslig sjukdom men förefaller att ha råkat ut för

ATT UTESLUTA FÖRKLARINGSALTERNATIV

en psykisk störning. Han har till sitt lantställe medfört ett stort antal statsakter, som påkallar hans snara uppmärksamhet, men han har ännu inte ens ögnat igenom dem. Då hon antyder för honom att han kanske borde göra detta, brusar han upp emot henne på ett sätt, som är diametralt motsatt det ridderliga uppförande han under ett trettioårigt äktenskap ständigt visat prov på gentemot henne. I stället för att läsa statsakter ligger han större delen av dagen utsträckt på sin säng och läser franska romaner med en flaska vin väl inom räckhåll, något som är förvånande med tanke på hans annars ytterst återhållsamma alkoholvanor. Han intar med jämna mellanrum något slags tabletter, som hustrun misstänker är nervlugnande. Hon ber nu sonen, som befinner sig i huvudstaden, att ofördröjeligen taga kontakt med en nära vän till familjen, en berömd nervläkare, som är professor vid huvudstadens universitet, och be honom att åka ut till lantstället och undersöka maken. Historikern vet att statspresidenten ett par veckor senare utvecklade en normal, full aktivitet i statskansliet och parlamentet. Vi har nog rätt att förutsätta att professorn var diskretionen förkroppsligad. Dels var han läkare, dels en nära vän till familjen. Kanske fann han att hans väns egendomliga beteende berodde på att en psykisk försvarsmekanism mot ett akut överansträngningshot hade utlösts, vilken kanske räddat statspresidenten från att i stället ett par veckor senare bryta samman totalt och bli tvungen att lämna den politiska scenen.

Det är helt evident att detta brev under förhandenvarande omständigheter måste anses inrymma en förklaring, även om denna förklaring inte integrerar någonting annat än statspresidentens tillfälliga psykiska obalans, och att det även presenterar en orsak till valet av handlingslinje B, som är en väsentlig orsak. Om nu forskaren inte haft fullt så god vetenskaplig moral som han hade, hade han kanske med stöd av *ad hoc*-hypoteser pressat fram en förklaring efter den linjen att statspresidentens makt var motbalanserad på visst sätt och därvid blundat för förhållandet att en sådan förklaring gav betänkligt mycket, som måste bortförklaras. Kännedom på detta stadium i forskningsprocessen om statspresidentens tillfälliga psykiska kris hade däremot hindrat honom från att uppställa en sådan felaktig

hypotes.

I detta fall kan den »triviala» (eller bättre okonventionella) förklaringen åberopas positivt stödjande (jag är självfallet medveten om att forskningssituationer av den här skisserade typen är extremt sällsynta, men fallet har av mig konstruerats extremt för att kunna beskrivas på ett begränsat utrymme. Det är relativt lätt att konstruera mera »normala» fall, om modellen göres mera detaljerad). Förklaringar av denna typ kan också ha en annan viktig funktion. Det kan vara så att historikern är övertygad om att en okonventionell förklaring är korrekt, samtidigt som denna aldrig går att källmässigt styrka. Naturligtvis kan han då inte lägga fram förklaringen för ett vetenskapligt forum, men hans övertygelse kan däremot hindra honom att uppställa felaktiga hypoteser. Han kan klara sig ur en sådan situation på något olika sätt, till exempel genom en begränsning eller en omläggning av forskningsuppgiften.

Allmän litteraturvetenskap i internationellt perspektiv

Louise Vinge

När Hans Larsson-samfundet vänligt och hedrande inbjuder en företrädare för en annan disciplin än filosofin att tala vid dess årsmöte ligger däri något av en utmaning, eller åtminstone uppmaning, till vetenskaplig självreflexion. Under rubriken »Allmän litteraturvetenskap i internationellt perspektiv» ämnar jag därför inte ge någon egentlig forskningsöversikt av traditionellt slag utan i stället försöka reda ut den, som jag föreställer mig, för filosofer intressantare frågan: »Vad innebär själva beteckningen »allmän litteraturvetenskap» och vad har den för bakgrund?» Beteckningen finns officiellt, ingående i namnet på ett ämne som rentav har en professur i Stockholm — men det intressanta är, att innebörden är mångtydig och inte mycket debatterad här i landet.

För att belysa denna mångtydighet måste man dels gå till andra språkområden där beteckningen har sina förebilder, dels söka sig bakåt i vår egen akademiska historia. På den vägen tror jag att vissa sidor av litteraturforskningens problematik också skall bli belysta och några speciella svenska förutsättningar markerade. I sista delen av min framställning skall jag uppehålla mig vid några grundtankar hos en i sammanhanget särskilt inflytelserik forskare, nämligen René Wellek.

Som bekant hade den akademiska litteraturforskningen och undervis-

ningen om litteratur i Sverige länge ämnesbeteckningen »litteraturhistoria med poetik». Men alla har nog inte tänkt på att det sett i internationellt perspektiv är ett ganska ovanligt förhållande att ämnet är självständigt och inte ens från början har varit knutet till ett nationellt förankrat ämne »svenska». Utomlands har ju som regel litteraturstudiet bedrivits och bedrivs alltså i stor utsträckning under huvudbeteckningar som »dansk», »English», »Germanistik» osv. Vårt fristående litteraturämne kom ju i stället till genom en upplösning av det gamla estetikämnet (1918); att det skedde på Henrik Schücks tillskyndan är väl känt.¹

I strävandena bort från en litteraturforskning som var inskränkt till de nationella språkområdena och som inte sällan hade påtagliga nationalistiska tendenser utvecklades redan under 1800-talets förra hälft en ny litteraturvetenskaplig inriktning. Den fick i Frankrike, där den länge hade sina mest energiska teoretiker och praktiska företrädare, namnet »littérature comparée».² Beteckningen lanserades på 1830-talet; den skulle antyda en parallell med naturvetenskapernas — anatomins, botanikens, zoologins — »jämförande» studier. Under den här rubriken har en tämligen fast praxis utvecklats, och de typer av forskningsuppgifter som komparatister ägnar sig åt tycks någorlunda klart definierade. Studiet har först och främst gällt litterära kontakter över språkgränserna, sådana de har kunnat spåras och beläggas genom undersökningar av faktiska förbindelser. Man ville finna de vägar som gjorde »påverkan» och »inflytande» från ett språkområde till ett annat möjliga, och försöka kartlägga utbredningen av sådana påverkningar. Jag skall här inte gå närmare in på »influens»-problemet utan bara hänvisa till att det här pågår en energisk internationell diskussion inom

1 Se härom Harald Elovson, »Litteraturhistoria», *Svenskt Litteraturllexikon*, Lund 1970, och där anförd litteratur, samt Carl Fehrman, *Forskning i förvandling*, Lund 1973, kap. »Henrik Schück».

2 Om komparatistikens utveckling se René Wellek, »The Name and Nature of Comparative Literature», *Discriminations*, New Haven & London 1970; Claude Pichois & A.-M. Rousseau, *La Littérature comparée*, Paris 1967; Simon Jeune, *Littérature générale et littérature comparée*, Paris 1968; Ulrich Weisstein, *Einführung in die Vergleichende Literaturwissenschaft*, Stuttgart 1968.

vårt fack sedan årtionden³ och att det från filosofiskt-analytiskt håll ju också har kommit bidrag genom t.ex. Göran Hermerén.⁴

Den klassiska typen av komparativa undersökningar har titlar som *Goethe en France*, Goethe i Frankrike: det är Fernand Baldenspergers verk från 1904. I hans och Joseph Textes skolbildande arbeten utnyttjades metodiska landvinningar från de föregående årtiondena. Det gällde för komparatisten att finna, rent konkret, hur kunskap om ett verk, en författare osv. förmedlades från det ena språkområdet till det andra: vem förflyttade sig över gränserna med böcker i bagaget, med litterära intryck i dagboken? Vem gjorde översättningar och under vilka förutsättningar? Vem läste, vem recenserade? Vem reagerade? Vilka föreställningar gjorde man sig om en författare, eller om ett land, och hur ändrades dessa? Komparatisterna bedrev snarast en sorts historisk sociologi.

Enligt den striktaste definitionen, lanserad av Paul Van Tieghem och accepterad även av nu arbetande franska metodologer, gillas som komparativa bara sådana studier som gäller »binära» förbindelser — två språk, men inte heller fler, skall vara inblandade i den undersökta processen.⁵ Själva »jämförelsen» har, som ofta har framhållits, kommit att betyda rätt litet i praktiken, och än längre har man förstås kommit från den jämförande värderingen, som ursprungligen hörde till metoden.

Den mycket snäva franska bestämningen av den komparativa litteraturvetenskapens uppgifter och arbetsfält har inte accepterats i allmänhet, utan även t.ex. studiet av en enskild författare som mottagare av impulser från olika språkområden har naturligtvis kommit att räknas dit, eftersom de

3 Se bl.a. Claudio Guillén, »The Aesthetics of Literary Influence» och »A Note on Influences and Conventions», båda i *Literature as System*, Princeton 1971; Erwin Koppen, »Hat die Vergleichende Literaturwissenschaft eine eigene Theorie? Ein Exempel: Der literarische Einfluss», *Zur Theorie der Vergleichende Literaturwissenschaft* (...), hrsg. von Horst Rüdiger (Komparatistische Studien 1), Berlin & New York 1971.

4 *Artistic and Literary Influence* (stencil), Umeå 1972.

5 Paul Van Tieghem, *La Littérature comparée* (1931), Paris 1951, s. 170; Jeune a.a., s. 39.

metodiska principerna inte på något väsentligt sätt ändras. En annan fråga är, om påverkningar från en författare (grupp av författare osv.) på en annan, yngre, inom *samma* språkområde hör hit: här går åsikterna markant isär i den metodiska debatten.⁶ Vidare har man naturligtvis också kritiserat den positivistiska orsaksuppfattning som är den från 1800-talet ärvda komparatismens grund; till detta skall jag återkomma. Som särskilt ämne har komparatistiken långsamt vunnit insteg och lärostolar inrättats i Frankrike, USA, Tyskland och på andra håll. Tidskrifter utges, kongresser hålls, metodiska handböcker skrivs; aktiviteten har på sistone snarast förnyats.⁷

Flera orsaker bidrog till att svenska litteraturforskare tidigt tillämpade komparativa metoder: de faktiska historiska förhållandena på det svenska forskningsfältet med de iögonenfallande sambanden med europeiska strömningar, personliga förutsättningar hos forskarna såsom självklara kunskaper i flera språk, impulser från dansk litteraturforskning, främst från Brandes. Betecknande är vad Martin Lamm skrev i inledningen till sin avhandling om Dalin, 1908: han ansåg »det vara av intresse att närmare utreda Dalins beroende av svenska föregångare och hans förbindelse med samtida utländska strömningar. Då det ju främst är genom honom som vår litteratur kommer i verklig kontakt med det övriga Europa och hans verk i många avseenden blir bestämmande för 1700-talets litterära fysionomi, har jag ansett det löna mödan att söka uppspåra, varifrån han fått sina impulser» (s. III). Några år senare kom en annan stor avhandling som också studerar förbindelser mellan Europa och Sverige, Blancks *Den nordiska renässansen* (1911). Den komparativa litteraturforskningen lät sig alltså hos oss utan svårighet bedrivas under beteckningen »litteraturhistoria med poetik».

Den som läste detta ämne på den tid det ännu existerade minns också att man då läste inte bara svensk litteratur, utan att i kursen för både ett och två betyg ingick vad som brukade betecknas som »allmän» litteraturhisto-

6 Koppen, a. a., s. 57, ger exempel på åsiktsbrytningarna.

7 Se härom särskilt Pichois & Rousseau, a.a., samt Haskell M. Block, *Nouvelles tendances en littérature comparée*, Paris 1970.

ria. Detta betydde väl för de flesta som läste ämnet helt enkelt »icke-svensk» litteraturhistoria, t.o.m. »icke-nordisk»,⁸ men ändå »västerländsk». Hur avgränsningarna skedde fick man väl aldrig någon riktigt klar bild av; man funderade väl inte ens så mycket över problemet. Men det fanns verkligen en tanke bakom. I inledningen till sin handbok *Allmän litteraturhistoria* (1919) skrev Schück, att hans ämne var »en litteratur som är gemensam för hela det europeiska kultursamhället». Den uppstår, sade han, inte genom en mekanisk summering av olika nationella litteraturer, utan genom urval av sådant som »haft någon befruktande inverkan på den allmänna europeiska diktningen.» Det är »kulturströmningar och smakriktningar, som fullföljas från det ena landet till det andra» som han skall presentera (s. 3 f.).

När detta kallades för »allmän» litteraturhistoria och intet.ex. »europeisk» litteraturhistoria eller något liknande, tror man numera gärna att det var med rent totalitära anspråk. En litteraturforskare har angett den tanke han anser ligga bakom uttrycket så här: »litteraturens historia är den väst-europeiska litteraturens historia».⁹ Med hänvisning till det felaktiga i påståendet vill han avskaffa termen allmän litteraturhistoria. Men upphovet till begreppet allmän litteraturhistoria var inte sådana pretentioner på kulturell hegemoni. Det kom i stället från ett uttryck inom fransk litteraturforskning, där man vid sidan av »littérature comparée» också talade, och talar, om »littérature générale» och med det menade och menar något alldeles bestämt, nämligen just studiet av litterära företeelser som kan iakttas på flera språkområden.¹⁰ Det kan gälla t.ex. ett författarskaps internationella inflytande — petrarkism, byronism, marinism osv. — eller övernationella strömningar — humanism, klassicism, romantik — eller genrer och stilriktningar som förekommer på flera språkområden, som sonetten, det romantiska dramat, preciositeten, eller stoff och motiv i deras olika utform-

8 Detta därför att dansk och norsk litteraturhistoria lästes för de utländska lektorerna inom ämnet nordiska språk eller studerades enskilt av studenterna i särskilda läskurser.

9 Reidar Ekner, »Världslitteratur utanför Europa», *Tidskrift för litteraturvetenskap*, 3, 1973/74, s. 85.

10 Jeune, a. a., s. 61–94; Pichois & Rousseau, a. a., s. 95–101.

ningar, eller det som nu kallas *topoi* osv. Man uppfattar inom fransk metodlära detta som en syntes av det komparativa arbetet, men inte som identiskt med det. I t.ex. studiet av en genres eller ett motivs historia »utplånas de reella litterära influenserna till förmån för jämförelser och sammanställningar»; »i stället för att fånga återspeglings av en främmande litteratur, så spårar »la littérature generale» en hel utveckling,» säger en metodolog, och han fortsätter: »arbeten inom »littérature générale» syftar till syntes, till kröning.»¹¹ Man noterar, inte utan förvåning, att när jämförelsen verkligen kommer till heders som vetenskapligt arbetssätt, då får »metoden» inte längre heta »jämförande» utan måste kallas »allmän»!

Vi har alltså två franska termer, »littérature générale» och »littérature comparée», som går i par men inte är synonyma. Härtill kommer en tredje: »Littérature universelle», en motsvarighet till tyskans »Weltliteratur». Detta är åter något för sig. Den som ägnar sig åt detta, ser som sin uppgift att granska och förklara de mästerverk som utgör mänsklighetens arvegods, »les titres de gloire de la planète», som fransmännen uttrycker det.¹² Det är alltså en kvalitativ bestämning utan särskilda metodiska implikationer.

Kombinationen »littérature générale et comparée» har fått motsvarigheter på andra språk, som emellertid kräver vissa kommentarer. Den amerikanska litteraturforskningen har beteckningen »general and comparative literature», medan tyskarna först har talat om »Allgemeine und Vergleichende Literaturgeschichte», sedan om »Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft». Efterledets förändring hör ihop med att man i Tyskland sedan mellankrigstiden har accepterat beteckningen *Literaturwissenschaft* som samlingsnamn för all litteraturforskning.

En utveckling liknande den tyska har vi haft också här men med andra accenter på grund av de speciella förutsättningar som jag tidigare redogjorde för. Vi hade alltså ämnet »litteraturhistoria med poetik». »Poetik», »läran om diktkonsten», fick bli samlingsnamnet för allt teoretiskt och systematiserande arbete. Men den här beteckningen föreföll otillfredsställande se-

11 Jeune, a. a., s. 62.

12 Pichois & Rousseau, a. a., s. 102.

dan det bland litteraturforskningens metoder hade utvecklats sådana som varken kunde betecknas som historiska eller gå in under rubriken »poetik», som kändes alltmer föråldrad. Termen litteraturvetenskap, alltså ett översättningslån från tyskan, uppfattades som vidare, innefattande både historiska, teoretiska, analytiska och t.ex. sociologiska studier med litteraturen som gemensamt objekt.¹³ Det var i Umeå som en nyinrättad lärostol först fick det här namnet, och sedan har även ämnet fått byta namn vid de äldre universiteten.

Men vid sidan av ämnet »litteraturhistoria med poetik» hade man på 50-talet inrättat en professur i Stockholm som väl närmast efter tysk förebild hade fått beteckningen »allmän och jämförande litteraturhistoria». När den för ett par år sedan på nytt ledigförklarades, var det med namnet »litteraturvetenskap, särskilt allmän och jämförande litteraturvetenskap». Det var såvitt jag vet inte en följd av metodiska överväganden eller med en uttalad vilja till förändring, utan av byråkratiskt systemtvång: har ämnet »litteraturhistoria» förvandlats till »litteraturvetenskap» så måste även »allmän litteraturhistoria» bli »allmän litteraturvetenskap».¹⁴ Men litteraturhistoria och litteraturvetenskap är inte detsamma; allmän litteraturhistoria och allmän litteraturvetenskap kan då rimligtvis inte heller vara detsamma. Under dessa förhållanden måste man ställa frågan: vilket är då den allmänna litteraturvetenskapens samband med den komparativa litteraturvetenskapen?

Det kan i detta läge vara intressant att återvända till Tyskland och undersöka hur man där ser på saken. Där har man precis samma semantiska problem med sin »Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft». Det hölls 1970 ett symposium, anordnat av »Deutsche Gesellschaft für All-

13 Gunnar Tideström, »Termen litteraturvetenskap», *Samlaren*, 1968.

14 I *Utlåtande av sakkunniga för tillsättning av professuren i litteraturvetenskap, särskilt allmän och jämförande litteraturvetenskap vid Stockholms universitet 1972* (stencil) tar de tre sakkunniga upp saken i ett gemensamt yttrande. De finner att den nya benämningen inte förändrat ämnets »grundkaraktär», »men att den tidigare inriktningen mot främst litteraturens historia vidgats så att också områden och aspekter, av icke-historisk karaktär rymmes inom ämnesfältet.»

gemeine. und Vergleichende Literaturwissenschaft», som hade ämne »Die Theorie der Allgemeinen Literaturwissenschaft und der Komparistik». I de föredrag som då hölls och som sedan har utgivits kan man få en klar bild av hur ledande tyska komparatister bestämmer den »allmänna litteraturvetenskapens» föremål och uppgifter i förhållande till den komparativa.¹⁵ Oftast fastslås, att det inte är två namn för samma sak. Manfred Gsteiger, en av deltagarna, säger i sitt föredrag: »Von der Entstehungsgeschichte her lässt sich die Identität der beiden Begriffe jedenfalls nicht vertreten, und ich glaube, dass sie sich auch von der Praxis unserer Arbeit her nur partiell vertreten lässt.»¹⁶ Han fortsätter sitt resonemang så här: »Wenn die Vergleichende Literaturwissenschaft im engeren Sinn des Wortes stark vom soziologischen Gesichtspunkten mitbestimmt ist, so ist es in der Allgemeinen Literaturwissenschaft das literaturtheoretische Element welches dominiert.»¹⁷ Hans kollega Erwin Koppen fastslår i inledningen till sin uppsats: »Gegenstand par excellence der Allgemeinen Literaturwissenschaft ist ja eben die Theorie der Literatur.» Och han konstaterar att »die Allgemeine Literaturwissenschaft der Philosophie, insbesondere der Ästhetik und Wissenschaftstheorie, näher zu stehen scheint als der Philologie.»¹⁸ Båda pekar på att det redan 1951 kom ut ett verk av schweizaren Max Wehrli som heter *Allgemeine Literaturwissenschaft* och som har en sådan litteraturteoretisk ambition.

Wehrlis bok är dock snarast en metodlära. Han deklarerar: »Unter Allgemeine Literaturwissenschaft wird im folgenden die Wissenschaft von Wesen, Ursprung, Erscheinungsformen und Lebenszusammenhängen

15 *Zur Theorie* (...), (se not 3). Gerhard Bauers uppsats »Theorie der Literatur in der Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft», ib., tar upp fundamentala vetenskapsteoretiska frågor från marxistisk utgångspunkt men berör inte de här aktuella definitionsproblemen.

16 »Zum Begriff und über das Studium der Literatur in vergleichender Sicht», *Zur Theorie* (...), s. 75.

17 Ib., s. 77.

18 Ib., s. 42. Jfr Siegfried Schmidt, »Text und Bedeutung», *Poetics*, 1, 1971, s. 91: »Das leitende Interesse einer allgemeinen Literaturwissenschaft richtet sich auf die *Totalität der semantischen Dimensionen* eines Textes.»

der literarischen Kunst verstanden; sie ist dadurch, in einem engern Sinn, speziell die Wissenschaft von den Prinzipien und Methoden der wissenschaftlichen Literaturbetrachtung.»¹⁹ Wehrli räknar därför till den allmänna litteraturvetenskapens område även litteraturhistoriens metodproblem, t.ex. periodiseringen.

Det framgår av allt detta, att relationen mellan Vergleichende Literaturwissenschaft och Allgemeine Literaturwissenschaft inte alls är densamma som den mellan Littérature comparée och Littérature générale. Allgemeine Literaturwissenschaft är ett teoretiskt, systematiserande, synkroniskt ämne, medan littérature générale är ett historiskt.

Om nu begreppet Allgemeine Literaturwissenschaft enligt tysk expertis fattas som liktydigt med litteraturteori, det systematiserande studiet av litteraturens former, existensvillkor, interpretation och metoderna för detta studium — är det då skäl att koppla detta just till den jämförande litteraturforskningen, som de definierar på traditionellt sätt som studiet av influenser och påverkningar osv. i historisk kontext? Alltså: är det just *den* typen av litteraturforskning som har de bästa förutsättningarna att särskilt sörja för hela litteraturvetenskapens teoretiska sida? De tyska komparatisterna svarar enhälligt ja på frågan — men försiktigtvis utan att peka på några verk som kunde låta oss se vad samspelet ger för konkreta resultat. Låt oss ändå se närmare på deras motiv, uttalade och outtalade, för ställningstagandet.

Erwin Koppen utgick från frågan om den jämförande litteraturvetenskapen har en egen litteraturteori. Nej, det har den förstås inte, svarar han, men väl har den sin egen metodlära; och genom studiet av översättningar, förmedlare, opinionsbildning osv. ett delvis eget forskningsfält. Å andra sidan ligger, säger Koppen, komparatisten bättre till för litteraturteoretiskt arbete än den litteraturforskare som arbetar med material från enbart ett språkområde — han har helt enkelt bättre jämförelsemöjligheter.²⁰ Koppen utför inte den tanken närmare. Men Horst Rüdiger, som är redaktör

19 A. a., s. 4.

20 A. a., s. 63.

för samlingen av uppsatser och också för den komparatistiska tidskriften *Arcadia*, gör saken mycket tydlig när han i sin inledning till samlingen skriver: »Literatur ist nicht nur regional, sondern auch historisch eins und unteilbar.» Han pläderar för ett intensivt studium av litteraturens element: »Sprachen spalten die Literatur in Literaturen auf; literarische Formen verbinden die Literaturen zur Literatur. Hier steht die Vergleichende der Allgemeinen Literaturwissenschaft nahe oder ist mit ihr identisch.»²¹ Han menar alltså, att den jämförande litteraturvetenskapen utmynnar i litteraturteori.

Här får man nu ta med i beräkningen dels ordets makt över tanken, dels att detta sägs i en akademisk värld där ett självständigt ämne litteraturvetenskap eller litteraturhistoria inte har någon plats, utan där man antingen är Germanist, Romanist osv. eller komparatist. Och framför allt är det i en värld där komparatisten misstänks för att inte ha tillräckligt stor respekt för de solida språkkunskaperna, eftersom han har övergivit den filologiska disciplinen som bas för sin forskning och har ställt sig vid sidan av eller mellan språkinstitutionerna.²² Han behöver helt enkelt försvara sin position. Det ligger därför i de tyska komparatisternas intresse att göra anspråk på att vara bättre rustade för teoretiskt arbete än andra som sysslar med litteratur och på så sätt skaffa sig bättre akademisk status. Därför anammar de tacksamt beteckningen »Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft.»

Men det är inte bara frågan om ett utnyttjande av terminologiska förskjutningar i ett akademiskt prestigespel. Särskilt i Horst Rüdigers citerade uttalande, men också i de andra uppsatserna märker man ett upptagande av tankar från den man, som med störst auktoritet har ställt sig bakom den komparativa litteraturforskningens anspråk på att leda till en litteraturteori, nämligen René Wellek.²³

21 A. a., s. 6 och 7.

22 Att så är fallet antyds t.ex. av Rüdiger, a. a., s. 6,

23 Koppen anser dock att dessa idéer för »geradewegs an den Realität vorbei in ein wissenschaftliches Niemandsland», a. a., s. 63.

Det är också han som stått för den intressantaste kritiken av den snäva franska komparatismdefinitionen, och den kritiken hänger ihop med hela hans litteratsyn. Det är av stort intresse att studera Welleks uttalanden och att göra ett försök att komma åt några viktiga punkter i hans syn på litteraturforskningen. Welleks litteratsyn framläggs framför allt i hans och Austin Warrens *Theory of Literature* (1949) och i hans senare arbeten, särskilt i åtskilliga principiellt hållna uppsatser om komparatismens utveckling och läge och andra litteraturvetenskapliga grundfrågor. *Theory of Literature* fick redan på 50-talet, inte minst här i landet, en ofantlig spridning. Men väsentliga inslag i Welleks grundläggande idéer har ändå i stor utsträckning förbisetts; *Theory of Literature* är en bok vars tes har misstolkats och snedvridits på ett påfallande sätt, och Welleks hävdande av komparatismen som en väg till en litteraturteori har därför inte burit frukt.

I *Theory of Literature* utgår författarna från distinktionen mellan »externa» och »interna» forskningsmetoder. De senare, och endast de, sysslar med »verket självt»; det är de metoder som har att skaffa med studiet av dess byggnad, dess betydelse, dess beroende av ett litterärt system såsom periodstil och genre osv. De externa metoderna är dels sådana som använder litteraturen till andra ändamål, t.ex. som dokument för psykologiska, sociologiska eller idéhistoriska studier, dels de som studerar de yttre förutsättningarna för verket. Wellek menar *inte*, som man ofta tror, att även de senare är illegitima, tvärtom. Men han poängterar att man inte kan »förklara» ett verk enbart genom att fastställa yttre »orsaker» till det, t.ex. »inflytanden». Det konkreta resultatet av dessa externa orsaker, konstverket, är alltid oförutsägbart; beskrivning, tolkning och värdering står ändå kvar som de väsentligaste uppgifterna för litteraturforskaren.

Att Wellek med sin breda europeiska bakgrund och sin amerikanska utsiktspunkt har ett djupt intresse för den komparativa litteraturforskningen och för samspelet mellan de nationella litteraturerna och för allt som kan bidra till att skapa en bild av litteraturens »allmänna» historia, det är inte överraskande. Han tecknar med stor respekt den franska komparatismens metodlära och resultat och noterar hur mycket vi genom den vet om de lit-

terära verkens internationella spridning och om alla vittnesbörd den har gett om enheten i den västeuropeiska litteraturen i synnerhet. Men, säger han, den uppehåller sig ändå bara vid yttre fakta och »external problems». Dessa studier hjälper oss inte att analysera och bedöma ett individuellt verk. Studiet av källor och påverkningar leder bort från verket självt. En betecknande liten mening är denna: »No distinct system can, it seems, emerge from the accumulation of such studies.»²⁴ Att teckna ett tydligt »system» anges alltså här indirekt som det önskvärda målet för forskningen. Men Wellesk går inte närmare in på den saken här utan fortsätter sin kritik av komparatismen åt ett annat håll. Han ogillar att Tiegheem lade beslag på uttrycket »littérature générale» för studiet av strömningar osv. och vill förbehålla beteckningen »general literature» för litteraturhistorien som syntes. Han blir värtalig när han kommer in på detta: ett återvändande till vad han kallar »the great masters of general literary historiography» är högt på tiden, skrev han i den första upplagan av sin bok; i senare upplagor kunde han på samma ställe hälsa Curtius' och Auerbachs insatser som verk som »bortser från den etablerade nationalismen och övertygande påvisar den västerländska kulturens enhet, livskraften i arvet från den klassiska antiken och den medeltida kristendomen.» Han fortsätter: »Litteraturhistorien som syntes, litteraturhistoria på det övernationella planet måste skrivas på nytt. Det jämförande litteraturstudiet i denna betydelse kommer att ställa stora krav på vetenskapsmännens språkkunskaper. Det kräver att perspektiven blir öppnare och att de lokala och provinsiella känslorna undertrycks, vilket inte är lätt, Dock är litteraturen bara en liksom konsten är en och mänskligheten är en, och i denna uppfattning ligger det litteraturhistoriska studiets framtid.»²⁵

24 *Theory of Literature*, Ch. V; sv. övers., Sthlm 1967, s. 44. Att den traditionella komparatismen, sådan den beskrivs t.ex. av Pichois & Rousseau, »i det givne øjeblik ikke ses at besidde selvybevidsthed om den indre nødvendighed, der forbinder videnskabsens dele og motiverer dens fortsatte udfoldelse» understryks senast av Erik M. Christensen, *Verifikationsproblemet ved litteraturvidenskabelig meningsanalyse*, Odense 1971, s. 109.

25 *Theory of Literature*, Ch. V., sv. övers. s. 46.

Wellek har sålunda alltid varit en energisk talesman *för* litteraturhistorien mot ahistoriska tendenser — se härom även slutkapitlet i *Theory of Literature* — men har här blivit grundligt vantolkad, något som möjligen beror på att han samtidigt hävdar sitt enhetsperspektiv. Litteraturen är en, litteraturen måste ses som en totalitet, som enhet: det är formler som gång på gång återkommer i *Theory of Literature*. Och Wellek har inte ändrat position. I samlingsvolymen *Discriminations* från 1970 finns två uppsatser som behandlar den komparativa litteraturforskningen och i vilka han återvänder till dessa frågor. Hela föreställningen om en »orsak» i litteraturforskningen är märkligt okritisk; ingen har någonsin kunnat visa att ett konstverk »orsakades» av ett annat konstverk, även om paralleller och likheter kan uppvisas i mängd. Från vad han inte utan anspråksfullhet kallar »an insight into the totality of literature» fastslår han här, att distinktionen mellan »comparative and general literature is artificial and that not much can be accomplished by the method of causal explanation except an infinite regress.»²⁶ Bort från en mekanistisk litteratursyn, fram för en litteraturforskning som koncentrerar sig på verkens värden och egenskaper, en förståelse av texter som inbegriper deras historiska ställning i ett internationellt perspektiv. Ett sådant förringar inte betydelsen av olika nationella traditioner. Men vi behöver både nationell och allmän litteraturhistoria, och vi behöver både litteraturhistoria och litteraturkritik, dvs. värdering, och vi behöver, slutar han denna temperamentsfulla framställning, det vida perspektiv som bara den komparativa litteraturforskningen kan ge.

Här är Wellek inne på en annan av sina grundidéer, nämligen den att litteraturforskningen har tre sidor: litteraturteori, litteraturkritiken och litteraturhistorien. Den finns företrädd redan i *Theory of Literature* men har sedan fått en särskild utläggning i en uppsats som just heter »Literary Theory, Criticism, and History».²⁷ »Litteraturteori» är, säger han, studiet av

26 »The Name and Nature of Cornparative Literature», a. a., s. 35 f. Se även »Comparative Literature Today» i samma volym och »The Crisis of Comparative Literature» i *Concepts of Criticism*, New Haven & London 1963.

27 I *Concepts of Criticism*.

litteraturens principer, dess kategorier, kriterier och så vidare, medan studiet av konkreta konstverk är antingen »litteraturkritik», något som primärt är statiskt, eller »litteraturhistoria». Han menar att de tre är intimt avhängiga av varandra, att den ena sorten inte kan bedrivas utan att de två andra också ingår i arbetet. Det är anmärkningsvärt, att medan han är relativt utförlig och tydlig beträffande innebörden i »criticism» och »history», så är det litet svårare att få grepp om »litteraturteorin». För det första kan man lägga märke till att han sätter det som en motsvarighet till tyskans »Literaturwissenschaft», som, menar han, har kvar en betydelse av systematisk kunskap. Men han vill inte ta till termen »science of literature», därför att »science» hör ihop med naturvetenskapernas metoder och anspråk och av det skälet för litteraturforskningens del skulle verka både olämpligt och missledande. Han säger också, att termen »literary theory» är bättre än »poetics», därför att denna term i engelskt språkbruk skulle associera till »poetry» och därför tyckas utesluta studiet av prosans former och dessutom få det förefalla som om det vore frågan om en normativ verksamhet.²⁸

Men i slutklämmen av den här uppsatsen är det kanske trots allt som det bäst framgår hur Wellek ser på »litteraturteorin» och dess förhållande till litteraturhistorien och litteraturkritiken: »We must return to the task of building a literary theory, a system of principles, a theory of values which will necessarily draw on the criticism of concrete works of art and will constantly invoke the assistance of literary history.»

Mer konkret ställer han i uppsatsen »The Name and Nature of Comparative Literature» det jämförande litteraturstudiet i litteraturteorins tjänst. Den komparativa litteraturforskningen studerar all litteratur i internationellt perspektiv, i medvetande om enheten av allt litterärt skapande och all litterär erfarenhet. Studiet begränsar sig inte till att jämföra enbart sådant som har stått i verklig inbördes historisk kontakt: det kan vara lika värdefullt att jämföra företeelser som *inte* är historiskt besläktade, som att under-

28 Jfr Barthes' plädering för »La Science de la littérature» i *Critique et vérité*, Paris 1966, s. 56–63. Termen »poetics» är numera fullt accepterad för det begrepp som Wellek avser, t.ex. som titel på en »International Review for the Theory of Literature»

söka påverkningar som går att belägga genom paralleller. Han säger: »A study of Chinese, Korean, Burmese, and Persian narrative methods or lyrical forms is surely as justified as the study of the casual contacts with the East exemplified by Voltaire's *Orphelin de la Chine*.»²⁹ Lika berättigt, ja — men också bra mycket mer komplicerat, det erkänner han i en annan uppsats om komparatistikens nuläge (1965). Där tar han upp fransmannens Etiembles idé att alla bör studera kinesiska, bengali eller arabiska, alltså åtminstone något utomeuropeiskt språk. Etiemble undervärderar, säger Wellek, vår tröghet och de hinder som ligger i vägen för att vi skall lära oss behärska orientaliska språk, men, fortsätter han, i princip gör Etiemble rätt när han ställer krav på en komparativ poetik och på ett verkligt universellt studium av världslitteraturen.³⁰

I ett självbiografiskt avsnitt av anförandet om den komparativa litteraturforskningens nuläge kommer Wellek in på bakgrunden till sin antipositivistiska attityd. Han berättar om den lingvistiska kretsen i Prag på 30-talet, där han kom i kontakt med de ryska formalisternas idéer, och om Roman Jakobsons betydelse där som kritiker av den akademiska litteraturhistoriens metodologi och brist på intresse för sitt eget verkliga ämne, det litterära verket. Det är inte underligt att Wellek gärna framhåller detta nu, när Pragkretsen är en legend, Roman Jakobson ett av den moderna lingvistikens största namn och de ryska formalisterna sedan strukturalismens genombrott framstår som en nyupptäckt grupp av kyrkofäder.³¹ Det märkliga är egentligen att redan i *Theory of Literature*, alltså år 1949, presenterades och rekommenderades formalisternas metoder för västerländsk litteraturforskning — men ingen tog notis om det då.³² Redan i *Theory of Literature*

29 *Discriminations*, s. 20.

30 *Ib.*, 52.

31 Lättillgängliga introduktioner finns nu på svenska i två volymer utgivna av Kurt Aspelin och Bengt A. Lundberg: *Form och struktur*, Sthlm 1971, och Roman Jakobson, *Poetik och lingvistik*, Sthlm 1974.

32 Victor Erlich gör i sin bok *Russian Formalism*, Haag 1955, all heder åt Welleks insats genom att kalla *Theory of Literature* »the first full-fledged study to appear in the United States which attests to a thorough familiarity, as well as substantial agreement,

framställdes en syn på det litterära verket som var grundad på lingvistiska teorier — men ingen fattade vad det var frågan om eller tog den på allvar. När Wellek där i sin utredning av analysens förutsättningar kallade det litterära verket för »ett system av normer» fann man det på 50-talet snarast kufiskt, och ännu 1973 kan en välkänd estetikspecialist göra narr av uttrycket och förklara det obegripligt.³³

I själva verket gjorde Wellek fullt klart, att han jämställer det litterära verket med ett språkssystem, så som den moderna lingvistikens uppfattar det. Han refererar uttryckligen till Saussure, när han inför begreppet »system av normer». Han redogör för distinktionen mellan *langue* och *parole*, för synen på språkssystemet som en samling av konventioner och normer, vars relationer vi kan iakttä och beskriva i deras grundläggande sammanhang och identitet, trots att den enskilda individens yttranden är olika, ofullständiga och ofullkomliga. Det litterära verket överensstämmer, fortsätter Wellek, i detta hänseende med ett språkssystem: den enskilda individen kan inte förverkliga det, dvs. förstå det, fullkomligt, men vissa bestämningsfigurer kan han ändå uppfatta.³⁴ Analogin kan naturligtvis diskuteras, men den är, vill jag hävda, inte obegriplig och i varje fall intressant.

En annan av Welleks viktiga teoretiska källor är den polske filosofen Roman Ingardens *Das literarische Kunstwerk* från 1931. Det är en litteraturteori som bygger på Husserls fenomenologi, och det är därifrån Wellek övertar den skiktteori, som också framställs i det viktiga parti av *Theory of Literature* som ger grunden för »the intrinsic study», för litteraturanalysen. Wellek övertar idén om verket som uppbyggt, eller möjligt att betrakta som uppbyggt, av olika skikt, från ljud- och rytmnivån till den ideologiska nivån, men han accepterar den inte okritiskt: Wellek vill inte avstå från värdeaspekten i litteraturanalysen, och den finns inte med i Ingardens system.

with the Formalist-Structuralist methodology» (s. 240). Men det dröjde även ett antal år innan Erlichs bok blev uppmärksammas.

33 Joseph Margolis, »Critics and Literature», *British Journal of Aesthetics*, 11, 1973, s. 173.

34 Se Chapter XII, »The Analysis of the Literary Work of Art»; sv. övers., särskilt s. 140 f.

Men genom att med Ingarden behandla det litterära verket som ett skiktat normsystem kommer Wellek bort från den traditionella distinktionen mellan form och innehåll; innehållet framträder på nytt i nära sammanhang med det språkliga underskikt som det är implicerat i och beror av.³⁵

Jag har uppehållit mig så här utförligt vid Welleks grundtankar och deras utgångspunkter därför att jag tror att dessa även bland litteraturvetare är ganska dåligt kända. — Det märkliga förhållandet är det, att fastän *Theory of Literature* blev så enormt uppmärksammas och studerad, så slog dess egentliga teori inte rot. Den förde litteraturforskare till att begrunda det enskilda litterära verkets byggnad och enskilda strukturer inom verket i en tradition som anknöt till den franska explication-de-texte-metoden — och ofta med utomordentligt fina resultat. Men den ledde *inte* till mer övergripande, breda generaliseringar av teoretisk natur på basen av t.ex. studiet av en internationell genrestil, av perioder osv., trots att detta klart var vad boken syftade till. Den redan etablerade New Criticism-traditionen var för stark, den tog vad som passade ur boken och lät resten ligga.

Man måste konstatera, att den strävan mot en litteraturteori på komparativ grund som Wellek och hans tyska anhängare talar om och som gör att de så självklart kan låta »komparativ och allmän litteraturvetenskap» höra samman — den finns helt enkelt inte i praktiken. Det *är* bevisligen inte från komparatistiken som arbetet på en litteraturteori i dag får sina bidrag. De kommer i stället från strukturalistiskt, lingvistiskt, språkfilosofiskt håll. Det är forskare som Barthes, Todorov, Kristeva och många andra, som nu lägger sig vinn om litteraturens och litteraturvetenskapens teori. Men de gör det med utgångspunkter hos Saussure, hos de ryska formalisterna, hos Roman Jakobson, i fenomenologin. Och på denna omväg börjar vi inse att också Welleks litteratursyn har sina grundvalar i precis samma strömning-

35 Ib.; sv. övers. s. 139. Men det bör noteras att Ingarden själv anser att Wellek har missuppfattat värdeproblemet och att han är högst kritisk mot Welleks »norm»- och »struktur»-begrepp. Roman Ingarden, »Werte, Normen und Strukturen nach René Wellek», *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 40, 1966, samt *Das literarische Kunstwerk*, 3 uppl., Tübingen 1965, s. XX–XXIV, där också Welleks version av stratumteorin kritiseras.

ar.³⁶ Möjligen kan man hoppas på en konstruktiv kritik av Welleks tankar och teorier som kan förena komparatistiken med den nya skolan.

Jag tror nämligen, att vi alltjämt har mycket att ta tillvara hos Wellek, främst hela visionen av litteraturforskningen som ett noggrant kritiskt studium av litterära verks byggnad i historiskt och internationellt perspektiv och i samspel med ett framträngande mot litteraturens allmänna principer. Om detta kallas allmän litteraturvetenskap har det inget missvisande namn — men det bör å andra sidan vara vad all litteraturvetenskap, inte bara den så kallade komparativa, syftar till.

36 Det är betecknande, att Tzvetan Todorov kallar *Theory of Literature* »a classic and indispensable handbook» (*Structuralism*, ed. by Jacques Ehrmann, New York 1970, s. 262), och att boken kom ut på franska 1971, när strukturalismen var väl etablerad inom litteraturforskningen, och då i samma serie, Collection Poétique (!), som Propps *Morphologie du conte* och Todorovs egna verk.

Några fakta ur Matthæus Fremlings liv

Elof Åkesson

Uppsatsen är en omarbetad del av mitt föredrag i Filosofiska föreningen i Lund den 2 maj 1972. Läsaren måste ha tillgång till art. *Fremling* i SvBiogrLex bd 16 (1965) och till *Matthæus Fremling och Esaias Tegnér* (i Vetenskaps-societets i Lund årsbok 1969, s. 43–86).

Matthæus Fremling föddes i Malmö den 17 oktober 1744 och dog i Lund den 20 juli 1820.

Filosofien var det ämne Matthæus Fremling främst ägnade sig åt. Som ung satte han sig grundligt in i Christian von Wolffs (1679–1754) tyska upplysningsfilosofi. Han blev väl förtrogen med alla de argument som framfördes i diskussionen för och emot Wolffs åsikter. Den samtida utvecklingen av filosofien i Tyskland följde han också uppmärksam. Kants »kritik av det rena förnuftet» intresserade honom i hög grad. Han kom i sitt arbete att sysselsätta sig mycket med Kant, Fichte d.ä. och Schelling. Hans filosofiska studier gällde emellertid inte bara det tyska tänkandet utan också det engelska och franska. Allt vad han studerade läste han ytterst noggrant och kritiskt. Matthæus Fremling var en på många sätt märklig man. Vill man förstå honom, bör man undersöka de förhållanden från vilka han utgick, och studera det äldre tänkande, som kom att påverka hans filosofi.

I

Varken Fremlings far eller hans mor var svenskar.

I Svenskt Biografiskt Lexikon finner man uppgiften, att Fremlings föräldrar var »tobaksfabrikören och handlanden *Hindrich Laurentius F.* och *Ingeborg Falck*». — Denna uppgift kan emellertid vara vilseledande. Som vi strax skall se, bar fadern inte efternamnet *Fremling*, då han gifte sig. Matthæus' far var inflyttad från utlandet. Somliga menar, att han kom från Nordtyskland, troligen Holstein; andra förmodar, att han var dansk. Bland tjänsteflickorna hos Diedrich Söllscher (1685- 1741), en från Tyskland invandrad köpman, som den 26 juli 1726 fick privilegium på tobaksspinneri i Malmö, fanns den *Ingebor Falck*, som *Hindrich Laurentii* gifte sig med. Inför den kyrkliga myndigheten avgav Söllschers »mästare», *Christian Rosenkilde*, som var dansk, ett intyg på att båda parterna, kvinnan och mannen, var lediga för äktenskapet. »Den 7 febr. 1742 lystes första gången för *Tobaksbindaregesellen* hemma här i staden *Henrik Laurentius* och dess förlofvade mö *Ingebor Falck*, at intet hinder är å någon dera sidan försäkrar Tobaksbindaren mäster Christian Rosenkilde». I margen står att de »vigdes den 21 febr. 1742 av Hans Pet. Weibull» (Malmö S:t Petri lysnings- och vigselbok 1739–1793, p. 7).

Under 1744, Okt. 19, står det i Dopboken 1729–1746 följande: »Christnades *Tobbaks Spinnare Gesällen Hindrich Laurentius*' barn vid N: *Matheus* född d. 17 kl. 8 förmiddagen. Moderns N. *Ingebor Falck*. Wittnen: Herr Rådman Petter Hagström, Handelsman Herr Frans Suel, höwälborne Hr Jöran Falckenblad, Fru Rådmanskan Greta Riber bar barnet, Madame Leдебür stod hoos, Jungfru Anna Sophie Myrman; Embetet förrättade Hr Magister Kock».

Dopvittnena förtjänar observeras. Matthæus är omgiven av personer, som, nästan alla, spelar eller kommer att spela en roll i Malmö näringsliv. Bland dem är Frans Suel den mest betydande. Han hade kommit från Tyskland, och hans sonson, som också heter Frans, född 1744 liksom Matthæus, blev den kraftfulle omdanaren av Malmö hamn och en inflytel-

serik tobaksfabrikör — det är hans staty som står på Suellplatsen i Malmö. Bland dopvittnena finns det svenskar, tyskar, danskar. I denna krets befann sig Matthæus' fader, och från tobaksspinnaregesäll blev han snart en bemärkt medborgare, en högaktad köpman och fabriksägare som slutade sina dagar i rikedom. Av följande notis kan man utläsa hur gammal Hindrich var vid den förstföddes födelse. »Den 4 febr 1800 begrofs uti S^{te} Petri kyrka Handelsman: *Hind: Lorents Fremling*, 83 år gl; död af ålderdoms Bräcklighet, Enkling» (Malmö S:t Petri Död- och Begravningsbok 1778–1824, s. 336). Han skulle sålunda vara född 1716/1717 och vara 27/28 år, när Matthæus föddes.

Hur hade Matthæus' far kommit att kallas *Fremling*?

Det för min kännedom tidigaste dokument, där fadern bär tillnamnet *Fremling*, är bouppteckningen efter Ingeborg Falck, som dog den 7 febr. 1773. Laga skifte skedde den 23 juni 1773 vid sammanträde i *Henric Laurentii Fremlings* hus. (Stilen är naturligtvis sekreterarens.) Enligt bouppteckningen har familjen fyra barn: Fil. Mag. *Mattheus Fremling* (29 år), tobaksfabriksgesellen *Marcus Fremling* (27 år), *Lucas Fremling* (22 år) samt dottern *Anna Christina Fremling* (18 år). Alla barnen hade *Fremling* till efternamn.

Den äldste sonen skrev alltid *Matthæus* som förnamn. (Förkortning: *Matth.*) Det finns tyvärr mängder av papper (bl. a. flera notariers) som har *Matheus*, *Mattias* eller *Mathias*. Somliga lärare vid Malmö latinskola kallade honom *Mathias*. Men inte rektorn Jacob Quensel och inte kollegan Falkman — de skriver *Matthæus*. Förnamnet är bibliskt: *Matthæus*, *Marcus*, *Lucas*. — Vi brukar endast förnamnet *Matthæus*.¹

1 Här bara en randanmärkning! Såvitt jag vet, finns det endast ett enda av Matthæus Fremling undertecknat dokument, där *Matthæus* är felaktigt skrivet. Det är en ansökan från Stockholm, ställd till Konsistoriet i Lund. Hela denna ansökan är skriven av annan hand — vem det är, kan jag ännu blott gissa, — och Fremling begär tjänstledighet för att kunna stanna i Stockholm under kursen i anatomi för professor Roland Martin. (Det är inte *dennes* stil.) Ingen konsistoriemedlem synes ha upptäckt stilens felaktighet. Ansökan har beviljats av konsistoriet.

NÅGRA FAKTA UR MATTHÆUS FREMLINGS LIV

Det andra, av Hindrich Laurentii undertecknade papperet där namnet Fremling förekommer, är hans egen, av sekreteraren formulerade skrivelse den 14 febr. 1780. Det är en ansökan från tobaksfabrikören att vinna bur-skap som köpman. Det är undertecknat av den ansökande själv: *Henric Laur. Fremling*. I det memorial hans förhörspersoner, H. Th. Jacobsson och Frans Suell, bifogat, kallas ansökaren *Hindrich Laurentson Fremling*.

<i>Hindrich Laurentius F</i>	SvBiogrLex 1966
<i>Henrik Laurentius</i>	Lysningsboken 1742
<i>Hindrich Laurentius</i>	Dopboken 1744
<i>Hind: Lorens Fremling</i>	Begravningen 4.2.1800
<i>Henric Laurentii Fremling</i>	Vid arvsskifte efter J. Falck 23.6.1773
<i>Henric Laur. Fremling</i>	I brev 14.2.1780
<i>Hindrich Laurentson Fremling</i>	I memorial 23.2.1780 av Jacobsson och Fr. Suell.

En rådfrågad svensk språkspecialist säger, att förnamnen Hindrich, Hendrich, Heinrich, Henrich, Henric, Henrik kan vid denna tid förekomma såväl i tyskt språkbruk som i danska och svenska förnamn. Av dem kan man ej draga någon slutsats ang Matthæus' faders ursprung. Efternamnets form *Laurentii*, försvenskat *Laurentson*, förefaller mer äkta än lysnings-, dop- och begravningsböckernas Former (*Laurentius*, *Lorents*). Det finns inget språkligt skäl som hindrar att mannen hette *Hindrich Laurentii*, innan han kom till Malmö, vare sig han var tysk eller dansk. Det finns vissa språkliga skäl att tro, att Hindrich Laurentii hemvist var Holstein.

Hur blev då *Fremling* familjens efternamn?

I Malmö Latinskolas matrikel 1722–1821 s. 219 står det följande under år 1756: »Den 16 Jan. insattes i nedersta klassen Tobaksspinnaren här i staden Henric [ett oklart efternamn] son Matthæus på 12 året gammal sedan tre veckor efter Mickelsmässan». Matthæus gick där till 1762, då han med Jacob Quensels intyg reste till Lund. Som skolpojke hette han alltid *Fremling*. Jag gissar, att detta är ett efternamn, som rektorn funnit på — han tyckte inte, att Mattheus Laurentii eller hellre Hindrichii var ett lämpligt

THESES
PHILOSOPHICÆ

QUAS

SUFFRAGANTE AMPLISS. PHILOSOPH. ORDINE
IN REGIA POMERAN. ACADEMIA

PRÆSIDE

VIRO AMPLISSIMO

Mag. JOANN. CHRISTOPH.
MUHRBECK,

PHILOS. PRACT. PROF. PUBL. REG. ET ORD.

AD D. XXIII. JULII A. O. R. MDCCCLXX.

L. H. Q. C.

PUBLICÆ EXAMINANDAS SISTI

AUCTOR

MATTHÆUS Fremling,

MALMÖGIA SUECUS.

GRYPHISWALDIÆ
TYPIS A. F. RÜSE
REG. ACAD. TYPOGR.

NÅGRA FAKTA UR MATTHÆUS FREMLINGS LIV

D. D.

Dissertatio Philosophica

De

RATIONE PRAECEPTA
PHILOSOPHIAE
THEORETICAE
TRADENDI,

Cuius

Particulam Primam,

Consent. Ampliff. Facult. Philos.

PRAESIDE

MATTHAEO FREMLING,

Philos. Theoret. - Prof. Reg. et Ord.

Publice Examinandam Sistit

GVSTAVVS FRED. MALMSTRÖM,

Stipend. Piperian. Scanus.

Die XXVI. Nouembr. A. MDCCLXXXIII.

LUNDÆ,

Typis BERLINGIANIS.

NÅGRA FAKTA UR MATTHÆUS FREMLINGS LIV

efternamn.

När Matthæus' mor dog (7.2.1773), var hennes äldste son docent i fysik vid Lunds universitet. När hans far 1780 anhöll om burskap som köpman, var sonen befördrad som ställföreträdare för professorn i teoretisk filosofi Lars Laurel. När familjens äldste son kommit till sin rätt i samhället under namnet *Fremling*, kunde fadern också antaga *Fremling* som efternamn.

Hur uppfattade Matthæus själv sitt nya efternamn? Man kan få en antydan om detta, då man läser hans dokument, som ögonblickligen kan igenkännas bland universitetets papper: han skriver redligt, tydligt, rättframt. Sitt eget namn skrev Fremling till att börja med: alltid — med två olika stilar: MATTHÆUS (lat.) Fremling (got.); i sina skriftliga vota på samma sätt som i sina tryckta skrifter. Under flera år har Matthæus betraktat ordet *Fremling* som ett *tillägg* till sitt egentliga efternamn. På s. 75–76 återger jag försättsbladen till ett par tryckta verk: ett från 1770 och ett från 1783. När Fremling 1782 blivit *professor ordinarius et regius*, får ordet FREMLING i dissertationerna samma stil som MATTHÆUS.

Vad slags språk talade Fremling som ung? Ur den språkliga blandningsprodukt av tyska, danska och svenska, som utgjorde Matthæus' miljö, kunde han inte lära sig ordentlig svenska. Han har sannolikt förstått svenska under skoltiden, men det fanns då ingen undervisning i svenska i vår mening. Fremling hade väl ambitionen att tala svenska så som hans bästa lärare gjorde det, men, när han befann sig bland kamraterna, talade han nog som det föll sig och rättade sig lika litet efter språkreglerna som en del av hans kamrater. Men det fanns ett språk som man måste lära sig grundligt i Malmö skola — och det var *latin*. Att *kunna* latin: att läsa latin och tala latin — det var en hederssak för alla duktiga elever. Det framgår av skolbetygen, att Matthæus lärde sig latin väl. När han kom till universitetet 1762, gick han inte, som vanligt, in i en nation. Först ht 1766, då han varit mer än fyra år i Lund, skrev han in sig i Skånska nationen. Han hade fortsatt med studier och övningar i latin. Han deltog i de latinska disputationerna om uppställda teser. Han ställde själv upp teser och fick beröm för sin kunnighet. Efter en kort tid fick han en förtroendepost i nationen, och senare alla möj-

liga andra befattningar.

Matthæus Fremling skaffade sig en imponerande lärdom, men åren gick utan att han tog någon examen. Hur kom sig detta, och vilka planer hade han egentligen? För att förstå Fremlings situation måste man känna till förhållandena inom ämnet teoretisk filosofi i Lund vid denna tid. Att han ägnat sig åt detta ämne, vet man genom hans dissertationer i Greifswald 1770 och i Lund snart därefter.

II

År 1747 hade en e. o. bibliotekarie blivit professor i teoretisk filosofi. Han hette *Lars Laurel*. Han hade blivit medlem av Vetenskapsakademien i Stockholm 1747. Historien om denne vetenskapsman kan man numera inhämta i huvudsakligen tre skrifter: Hugo Hernlund: *Vetenskapsakademien och Lars Laurels rättskrivningsförslag* (Sthm 1888), Bengt Hildebrands bok om *Vetenskapsakademien* (1939) och Sten Lindroths verk om *Vetenskapsakademins historia 1738–1818*, I (1967). I ett par andra verk, Adolf Noreens *Vårt språk* (Lund 1903) och Henrik Schücks *Tungomålsgillet* (Samlaren 1916, 1921) finns några drag ur historien.²

Vad Sten Lindroth har att berätta om Lars Laurel, är så upplysande och så välskrivet, att jag tillåter mig att återge ett längre avsnitt av hans text (s. 760 ff):

Lars Laurel var eller blev med tiden en beklagansvärd stolle, full av bisarra idéer. Han var övertygad om sin egen genialitet, inte minst som en av Herren kallad reformator av svenska språket. I februari 1747 ingav han, ännu en ganska okänd man, till Vetenskapsakademien en skrift med den kuriösa titeln Svenska stensvarfven. Manuskriptet, där Laurel framlade sitt ortografiska program, remitterades till Johan Browallius, nu VA:s preses, och Ulrik Rudenschöld. De ställde sig båda välvilliga till Laurels tankar, och det blev ödesdigert; styrkt av deras utlåtande ansåg Akademien, att skriften

2 Sedan min uppsats skrivits, har Tore Frängsmyr, *Wolffianismens genombrott i Uppsala*, s. 174 ff (Uppsala 1972), behandlat Laurel.

NÅGRA FAKTA UR MATTHÆUS FREMLINGS LIV

borde tryckas. Laurel fortsatte att uppvakta Akademien; han kom nu själv till Stockholm för att intrigera sig till den lediga filosofiprofessuren i Lund, vilket lyckades. Tillsvidare dröjde han kvar i huvudstaden för att befinna sig i Akademiens närhet och arbeta vidare med sina språkliga idéer. I september 1747 kallades han till Höpken, där han utvecklade dem för en utvald skara av Akademiens ledamöter: utom Höpken själv var det riksrådet Carl Ehrenpreus, Evald Ribe, Faggot, Rudenschöld, Roman, Henrik Benzelius och Elvius. [Alla dessa personer beskrivs av Lindroth på ett utmärkt sätt.] Man beslöt, att Ehrenpreus och Rudenschöld jämte Browallius skulle inge betänkanden i saken. Laurel seglade nu för förlig vind. På Ehrenpreus' förslag valdes han en månad senare till ledamot, tog sitt inträde med ett av reformatoriskt patos fyllt tal om svenska språket och hedrades inom kort med det märkliga förtroendet att hålla åminnelsetalet över Mårten Triewald, en av Akademiens grundare.

Laurel gynnades särskilt av Ulrik Rudenschöld, vilken ofta talade med honom om hans språkreformer. I sitt begärda nya yttrande gav Rudenschöld dem högt beröm. Laurels ortografiska grund var »naturlig och redig», hans tankar originella och djupa: nästan lika varmt uttalade sig i december 1747 Henrik Benzelius. Båda inskräpte, att Laurels skrift borde offentliggöras, och våren 1748 fattade Akademien sitt beslut: den skulle tryckas, och exemplar av Akademien distribueras till rikets universitet, gymnasier och konsistorier för yttrande. I mars förelåg Laurels programskrift tryckt, under titeln Förslag till suenske skriv-lagen; den var utgiven av Salvius på Akademiens uppdrag och inleddes med ett lovordande utdrag ur Akademiens dagbok. I Lärda Tidningar inflöt genast ett meddelande om saken. Den lilla broschyren innehöll en del tänkvärda synpunkter. Laurel försökte bringa vår »skrifkånst» under korta regler. Särskilt enkla eller rediga var de knappast. I några punkter hyllar han en rent fonetisk princip, i andra vill han pedantiskt binda stavningen vid ordets härledning, så »smäldte», »finda». Han är överhuvud en orädd rationalist, utan respekt för vedertaget bruk; i vissa avseenden förebådar han modern stavning.

Snart började de av Akademien infordrade utlåtandena strömma in; de första kom redan i juni, under hösten 1748 insändes åtskilliga. Dessa yttranden, ibland anonyma, var av skiftande omfång och värde men nästan

NÅGRA FAKTA UR MATTHÆUS FREMLINGS LIV

alla mycket kritiska, ibland förintande.

Lindroth lämnar exempel på flera yttranden (s. 762-764). Laurel blev ingalunda svarslös.

Akademien remitterade de inkomna skrifterna till honom, och han bemötte dem en och en, långt eller kort, hövligt eller argsint allt efter omständigheterna. Laurels brinnande nit för det svenska språkets renhet, dess städade ordning, framstår i dessa inlagor som både rörande och oegennyttigt. Ännu var han vettig i mycket, också om en oroväckande självkänsla ibland bryter fram: den Högste hade givit honom dessa märkliga ortografiska insikter, framdeles ville han »upptäcka hele grunden til vårt språk». Han var stridslysten och frimodig, säker om sin saks rättfärdighet. »Lät dem visa sig», skrev han om sina motståndare till Elvius; fick han bara hållas, skulle han göra svensk språkriktighet till ett mönster för världen. Snart samlade sig Laurel till ett grundligare, offentligt försvar för sin förkättrade nya rättsskrivning; det blev en ganska omfångsrik skrift, utgiven 1750 under titeln *Inledning till raette foerståndet om mit ... Foerslag til suenske skriflagen*. Den var tillägnad Tessin, vilken Laurel betraktade som en själsfrände i språkfrågan och med vilken han öppnade en ödmjuk korrespondens.

Men akademien gjorde inte längre någonting för att hjälpa Laurel. Hösten 1751 ingav den outtröttlige mannen ett nytt manuskript, en »huvudinrättning» till en ordentlig svensk skrivlag. Den remitterades till hans forna vapendragare Rudenschöld och Henrik Benzelius, men nu hade de blivit betänksamma. Laurel var för radikal, bäst vore att i huvudsak stava efter vedertaget bruk, Akademien borde ej bifalla hans regler. Vid denna tid uppvaktade Laurel, nu åter i Stockholm, förgäves Kanslikollegium om understöd och tjänstledighet. Två år senare, i september 1753, klippte Akademien tillsvidare av alla förbindelser med honom; Akademien, hette det kategoriskt med anledning av en ny promemoria från Laurel, kunde nu lika litet som förut finna sig i hans skrivlag. Mannen visade sig nu allt besynnerligare. Han hade börjat förbinda sin språkliga reform med rudbeckianska fantasier och talade i kryptiska ordalag om märkliga hemligheter: svenskans grundljud var 360 eller lika många som cirkelns grader; gudarna Tor, Oden och Frö var runalfabetets första bokstäver; han ville i sitt kommande

NÅGRA FAKTA UR MATTHÆUS FREMLINGS LIV

verk uppdaga vårt språks beskaffenhet av Tors namn — »här gnistrar äljest Auctor ... något fram med sin tanka om vår gammle Thor, Åke-Thor kallad».

År 1756 utgav Laurel ännu en skrift om sin rättstavning; därefter höll han sig stilla under ett årtionde, uppenbarligen avskräckt av Akademiens kärva hållning ... Men omsider (1766) dök han åter upp inom Akademiens horisont. Laurel satt nu inne med en hemlig konst i biskötseln, vilken han erbjöd K. Maj:t på villkor att han som belöning utnämndes till censor över alla i riket tryckta ABC-böcker, katekeser, psalmböcker och biblar för att rätta deras stavning efter sina principer. Akademien, till vilken denna ansökan remitterades, avstyrkte och K. Maj:t avlog. Laurel hade nu tappat all besinning. Han var djupt försjunken i sina bisarra spekulationer om svenska språkets sammanhang med den fornnordiska religionen. Med hierofantisk högtidlighet talade han om gudomliga uppenbarelser, runtecknens mysterier och kinesernas filosofi; han ritade en bild av Oden på hästen, vilken skulle uttrycka vårt språks djupaste hemligheter. Det hela är ett obegripligt sammelsurium, av Laurel själv uppfattat som seklets »störste snillebragd». I en skrift med titeln Nordens hufvuddocument eller runalphabetets hemlighet (1768) sammanfattade han sina upptäckter; vid sammanträde i Akademien, som fått ett exemplar, upplästes valda stycken, varvid »Herrarne stadnade i största förundran». Samtidigt gjorde Laurel oblyga framstötar om adelskap. I Lund cyklade studenterna med den stackars mannen, som blivit till åtlöje för universitetet; han måste väl nu närmast betraktas som sinnessjuk. På Akademien var Laurel numera mycket förgrymmad, men han brevväxlade ännu på 1770-talet med Wargentin och skickade honom en av runalfabetet inspirerad metod att beräkna förhållandet mellan cirkelns diameter och omkrets. I september 1783, vid det stora räfst- och rättartinget, strök Akademien den gamle Laurel ur ledamöternas antal. Med denna hjärtlösa handling avslutades ett av de mera kuriösa kapitlen i Akademiens historia.

Så långt Sten Lindroth om Lars Laurel. Till dennes fixa idéer hörde också, att hans son Johan, som var fullt kunnig om rättstavningen, skulle bli hans efterträdare på professuren i teoretisk filosofi. En så duktig och ambitiös student som Matthæus Fremling ville naturligt nog inte riskera att i exa-

men bli underkänd eller svagt bedömd av Lars Laurel.

III

Då Fremling sökte sig till Greifswalds universitet, har sannolikt en annan omständighet än Laurels professur spelat en viss roll. Lunds universitet fick av kanslern tillåtelse att ha promotion av filosofie magistrar på sin hundraårsdag år 1768. Vid slutet av ht 1767 meddelade universitetets rektor i konsistoriet, att universitetet inte sedan skulle få promovera *före 1772*. Man kan gissa, att Fremling fått veta detta och då bestämt sig för att lämna Lund och resa till Greifswalds universitet för att bli promoverad. Han behövde inte stanna där någon längre tid. Han inskrevs i Greifswald den 24 juni 1770 och disputerade *pro exercitio* den 27 juli 1770 och *pro gradu* dagen därpå. Som preses fungerade professorerna Johann Christoph Muhrbech och Petrus Ahlwarth. Som universitetshistorikern H. Beug framhåller, var båda dessa professorer anhängare av Wolff — något som i och för sig inte är så anmärkningsvärt vid denna tid. Någon har sagt, att man inom det tyska kulturområdet år 1737 hade 107 filosofiska författare som var wolffianer. Muhrbech (död 1804) väckte uppseende för sin kritik av den framträngande kantianismen. Han har tydligen haft en mycket hög tanke om Fremling: i företalet till hans första specimen står ett berömmande förord för den specimeniserande, skrivet av hans egen preses, professor Muhrbech.

Då Fremling disputerade, var han en klar anhängare av Wolff. Rättskri-
varen Lars Laurel torde knappast ha inspirerat honom — kanske snarare Muhrbech, även om det varit andra som också medverkat till studentens wolffianism.

När Fremling sedan kom tillbaka till Lund, gällde hans magisterexamen i Greifswald, men den berättigade honom inte till en plats vid universitetet. Den 5 december 1770 försvarade han en ny filosofisk dissertation. Han var själv preses, och den svarande var Justus Herman Tengvall, blek. Dissertationens ämne var några bevis för människoandens odödlighet. Fremling blev föreslagen till docent av professorn i medicinsk filosofi Gustaf

NÅGRA FAKTA UR MATTHÆUS FREMLINGS LIV

Harmens och blev utnämnd till docent i fysik den 7 mars 1771.

Nästa remarkabla datum i Fremlings akademiska karriär är hans inval i Fysiografiska sällskapet den 10 mars 1773. Man frågar sig, hur den unge docenten Fremling kunde komma ifråga i detta sammanhang. Av allt att döma, hängde det ihop med hans meriter beträffande ett par märkliga samlingar dels av biologisk, dels av arkeologisk art.

Matthæus Fremling hade, sannolikt från sin barndom, två intressen, som så småningom föranledde att han kallades »samlaren». Genom en disposition i sitt testamente skänkte han en »icke obetydlig mineral-, korall- och konkyliesamling» till Zoologiska museet i Lund. Den omtalas med berömmande i Carl Fredrik Falléns självbiografi (i KB). Fallén var själv en stor insektsamlare (professor i naturalhistoria; se Y. Löwegren: *Naturaliekabinettet i Sverige under 1700-talet*, Lund 1952; *Lychnosbiblioteket* 13, s. 344, 345 och 373).

Den andra samlingen gällde fornsaker. Den skänktes till det Historiska museet i Lund. Den betraktades av A. O. Lindfors (1816–26 professor i historia) och Andreas Hylander år 1823 som »det märkligaste bland de fornsaker som tillhört» Fremling. Senare har Hans Hildebrand upptäckt, att antikvitetsprofessorn Nils Henrik Sjöborg, i sin förteckning över prof. Fremlings fornsakssamling 1816, uppdelat föremålen i två grupper: »I. Af flinta och sten»; »II. Af metall», samt modifierat den kultteori Sjöborg hade i sin »Inledning 1797» till förmån för mera profana synpunkter: stenfornsakernas användande för praktiska husbehov. Bengt Hildebrand tror, att *Anders Jahan Retzius*, biologiprofessorn, ligger bakom Sjöborgs nya indelning — Retzius hade en mycket nyktrare syn på fornsakernas användning. — Fremlings arkeologiska samling var också berömd. Danska lärde, t.ex. Rasmus Nyerup och Christian Jürgensen Thomson, sökte upp samlingarna, och yngre svenska forskare, t.ex. Magnus Bruzelius, framhöll att de omsorgsfullt studerat Fremlings fornsaker.

Man skall inte betrakta Fremlings samlingar som utslag av excentricitet hos en person, som hade föga att göra. Att lära sig något genom iakttagelser av föremålen själva, att personligen delta i den friska upplevelsen av alla

NÅGRA FAKTA UR MATTHÆUS FREMLINGS LIV

sinnesintryck, var tidevarvets lösen. Den vetenskapliga världen präglas av en empiristisk inställning. Just under 1700-talet uppkommer nya privata eller kungliga samfund med uppgifter att bl.a. samla och jämföra olika personers egna iakttagelser. Den nya svenska Vetenskapsakademien, som grundats 1739, var ett sådant samfund. I Lund stiftades det Fysiografiska sällskapet år 1772 av tre universitetsmän: Nils Hesselén, Andreas Barfoth och Anders Jahan Retzius. Två lektorer i naturvetenskap kallade först till Sällskapet. Matthæus Fremling blev den sjätte medlemmen (Se Gertz, *Fysiografiska Sällskapet* s. 8). Anders Jahan Retzius trodde väl, som de flesta andra, att Matthæus Fremling skulle bli en framstående naturvetenskapsman i Lunds universitets historia. Fremling blev ordförande i Sällskapet från den 28 juni 1785 till den 14 juli 1786, men då var han för rätt länge sedan professor i teoretisk filosofi. Ingen har nog vakat över att Fremling fortsatte med sina samlingar och skänkte dem till universitetet så som den mångfrestande biologen Anders Jahan Retzius.

IV

Ett par veckor efter invalet i Fysiografiska sällskapet reste docenten Fremling bort. Han hade blivit anmodad att vara informator i riksrådet Fredrik Ribbings (1722–1783) hem i Stockholm. Han skulle ägna sig åt den åttaåriga sonen Adolf Ludvigs uppfostran. Man kan sluta sig till att Fremling lämnat Lund i stor brådska. Han överlät nämligen åt en kamrat att begära tjänstledighet för ett år framåt för sin räkning. Jag har hittills förgäves försökt klarlägga Fremlings motiv för sitt beslut. Inte heller vet jag, hur det gick till, då riksrådet Ribbing valde Fremling som informator.

Hur länge Matthæus Fremling hade till uppgift att undervisa Adolf Ludvig, är ganska svårt att säga. År 1774 dog Gustaf Harmens, som dessförinnan råkat i strid med fysikern, professor Nils Schenbeck. Fremling tog åter och åter tjänstledighet. Efter en lång befordringsstrid (1776–1777) blev Fremling utnämnd till adjunkt i filosofi i Lund (22. jan. 1777). Men han ville inte trycka nya dissertationer utan stannade i Stockholm, och det

NÅGRA FAKTA UR MATTHÆUS FREMLINGS LIV

förefaller troligt att han var där ända till 1779, då han tillträdde sin post.

Fremling fick i de adliga kretsarna göra bekantskap med andra slag av filosofi än dem som studerades i Lund. Han kom att läsa Locke och Hume och franska tänkare som Montesquieu. Vidare lärde han sig äntligen att tala svenska fullt korrekt. Achatius Kahl (som bl.a. skrev om »Tegnér och hans samtid») har omtalat, att medicinaren J. H. Engelhart och filosofen Matthæus Fremling inte bara kunde latin, utan att de »talade en svenska, som man eljest sällan får höra utom bland diplomater, vid hovet och i de högre samhällskretsarna» (se K. Gierow, »Latinitetens guldålder» i Lund, SDS 11.1.1971).

Men det var inte bara Fredrik Ribbings och hans gemåls kryddade sarkasmer över regeringens, Adolf Fredriks och Gustaf III:s åtgärder som satte sina spår i Fremlings sätt att uttrycka sig. Säkert tog han också intryck av den talekonst som utvecklades av *Roland Martin* (1726–1788), som var professor i anatomi vid det Medicinska och Chirurgiska Undervisningsverket. Man kan inhämta många intressanta upplysningar om Martin i Sten Lindroths tidigare nämnda bok om Vetenskapsakademien. Bl.a. belyses där hans ovanligt omfattande intressen. Genom Riksens ständers beslut blev anatomiprofessuren inrättad i Stockholm år 1756. Martin var då i Paris. Om hans franska resa berättar uppsalaläkaren Adolph Murray i sitt *Åminnelsetal* (Stockholm 1790). Martin studerade kirurgi och anatomi för bl.a. den berömda Antoine Petit och blev hans prosektor. Bland kirurgerna var Sauveur François Morand hans speciella lärare. Morand grundade *Société d'emulation*, och Martin kom att bli detta sällskaps första preses. — I Stockholm gav Martin varje år en kurs i anatomi och kirurgiska operationer, lät studenterna öva sig i dissektion och föreläste om sådana ämnen som en kirurg bör ha kännedom om, t.ex. fysiologi. Om Martins föreläsningar säger Adolph Murray, att »ingen kunde utan en slags förtjusning afhöra hans föreläsningar, ty han visste att göra de torraste ämnen behagliga, de svåraste undersökningar lätta». Fremling kom ju senare själv att utmärka sig genom sin förmåga att tala klart, enkelt och medryckande. Det ligger nära till hands att förmoda att han utvecklat denna förmåga under sin tid i Stock-

holm. (Jfr brevet till Konsistoriet ang tjänstledighet för att deltaga i Martins kurser, s. 73 not 1.)

Martin införde Fremling i den franskspråkiga litteratur, som han sedan kom att så väl behärska och som han själv utnyttjade för sina föreläsningar. Här skall särskilt nämnas den schweiziske biologen *Charles Bonnet* (1720–1793).

För Fremling fick de nya intrycken från engelska och franska forskare en betydelse som endast kan uppskattas genom ingående prövning, detalj efter detalj.³ Här skall blott antydast vilken inverkan Charles Bonnet hade på Fremlings psykologi. Från början är psykologien helt beroende av Wolffs systematiska analys (se nedan s. 76 f). När Roland Martin förkunnade Bonnets teorier i Stockholm, var zoologen av många skäl en världsberömd storhet. Han hade invalts i Vetenskapsakademien redan 1753, emedan han var en utomordentligt ansedd insektsforskare. Sten Lindroth har lämnat en rad upplysningar om Charles Bonnet (se registret i *Vetenskapsakademiens historia*, 2). Han brevväxlade med Akademiens sekreterare, Pehr Wilhelm Wargentin, under icke mindre än trettio år (2.11.1753–17.12.1783) och med den utmärkte entomologen Charles De Geer 1752–1775. — Bonnet nöjde sig inte med specialforskningar, utan arbetade sig fram genom studier i psykologi, antropologi och filosofi till en ny naturuppfattning, en filosofisk världsbild. — Martin har sannolikt anfört Bonnets båda huvudverk inom psykologien, hans *Essai de psychologie, ou considération sur les opérations de l'âme* (1755) och den mycket ofta lästa *Essai analytique sur les facultés de l'âme* (1759, 3 uppl. 1775). Bonnet var beroende av John Locke, och i synnerhet av fransmannen Condillac (1715–1780). I sin mognare kunskapsteori härledde Condillac, till skillnad från Locke, alla föreställningar endast ur de sinnliga förnimmelserna och förkastade det aktiva förståndets verksamhet. Samverkan mellan hjärnan och själen blir en hemlighet. Bonnet har övertagit dessa grundtankar från Condillac.

3 Endast i korta drag har Jan Agrell, *Psykologiens utveckling i Sverige fram till 1930-talet* (i *Nordisk psykologi* 1952: 4, s. 119–120) kunnat framlägga vissa undersökningar om Fremling.

NÅGRA FAKTA UR MATTHÆUS FREMLINGS LIV

Efter sina studier i Stockholm har Fremling sökt samarbeta Bonnets teorier om hjärnan och nervsystemet med den empiriska psykologien hos Wolff. I ett brev (8.3.1783) har kyrkoherden Jacob W. Faxe beskrivit sina egna filosofiska studier i Lund för sin son, Vilhelm Faxe, som en gång skulle bli Esaias Tegners gode vän, biskop i Lund. Jacob Faxe skriver, att den wolffska filosofien »har tämmeligen bibehållit sig til dess Professor Fremling nu tillkommit, som, efter det begrep jag om hans philosophie äger, *mäst lärer följa en Bonnets Principer*. Ho wet, om intet framdeles denna philosophien också förestår en revolution» (i Faxearkivet, Carlsnäs, Wrigstad.)⁴ Man bör iakttaga, att Jacob W. Faxe, som räknar med en »revolution» inom filosofien, här uttryckligen använder ordet »principer» (inte »lärosatser»!) om Bonnets roll hos Fremling. Flera utmärkta forskare tycker sig ha funnit en »eklektiker» hos Fremling; övergången mellan Wolffs optimistiska psykologiska dualism och Bonnets enhetliga sensationalism kan tjäna som ett exempel. I min utförliga framställning skall jag diskutera »eklekticismen».

V

År 1779 började Matthæus Fremling undervisa som adjunkt i filosofien. V. Faxe säger (på sin ålderdom), att Fremlings »lätta, klara och tydliga sätt att framställa de mest invecklade ämnen förvärvade honom ett stort tillopp av åhörare», och att ungdomen fick »allt förändrat» med avseende på sina filosofiska studier. När Lars Laurel 1782 begärde pension, föreslog kansler, Melker Falkenberg, att Fremling omedelbart skulle få professuren. Han fick den.

P. G. Ahnfelt har i sina »Studentminnen» talat om tre professorer som betraktades som de största under hans tid: Matthæus Fremling, Mathias Norberg, den mångkunnige orientalist, och Johan Lundblad. De två förstnämnda bildade inga vetenskapliga »skolor». »Norberg och Fremling

4 Numera i »Jacob Faxes brev till sin son Vilhelm 1783–1790», utg. av Johan Feuk (i Lunds stifts herdaminne från reformationen till nyaste tid; på uppdrag av Lunds stifts domkapitel utg. av Gunnar Carlquist, Ser. I, *Urkunder och aktstycken*, 2, Lund 1972, s. 16).

NÅGRA FAKTA UR MATTHÆUS FREMLINGS LIV

voro ett slags frikonungar: de regerade överallt, där vetandet något gällde ...» Lundblad hängav sig helt åt latinet: »allt vad han levde, levde han i Rom».

Fremlings föreläsningar har redan berörts, men det finns mera att säga om hans undervisning. På den tiden föreläste professorerna *offentligt* över ämnen som hörde till professurens område, vanligen 6 timmar i veckan. *Privat*, mot avgifter, kunde professorn ge ytterligare undervisning i vilka ämnen som helst. Enligt föreläsningskatalogen erbjöd Fremling *undervisning i latin* för var och en som ville avlägga språkligt prov för filosofie magisterexamen eller tänkte disputera. Detta erbjudande återkommer år efter år från 1779 till 1789.

Sedan år 1737 hade en naturvetenskapsman rätt att skriva och disputera på svenska, om han så önskade. Men för humanisterna var latinet obligatoriskt. Ett resultat av Fremlings verksamhet som latinlärare torde det ha varit, att så många blivande magistrar disputerat med Fremling som preses, vare sig det endast gällde det språkliga provet (det första trycket) eller även provet för »graden» (det andra trycket). Man kan i promotionsprogrammen se vilken inverkan Fremlings praktiska handledning i latin haft. Kris-ter Gierow har i sin nyss citerade art. i SDS framhåvt Johan Lundblads betydelse för latinkunskapen i Lund. Nu fick Lundblad sin professur först 1787, och man kan säga, att för tiden därefter gäller Gierows påpekande. Men långt dessförinnan hade Fremling gjort en liknande insats. I det hela föreligger omkring 100 latinska dissertationer, som står under Fremlings presidium.

Som vetenskaplig författare skrev Fremling själv så gott som uteslutande på latin. Sina brev och universitetshandlingarna skriver han däremot på svenska. Då han anonymt uppträdde med en skrift, riktad mot Kant år 1789, använde han undantagsvis svenska. Hans filosofkolleger i Uppsala kritiserade i detta sammanhang hans svenska termer. Fremling blev förtörnad. Han hade brukat en del svenska uttryck för specifikt kantiska termer, och han tycker, att hans egna ord (som inte slagit igenom) är lika goda som de uppsaliensiska.

NÅGRA FAKTA UR MATTHÆUS FREMLINGS LIV

Fremling föreläste i teoretisk filosofi från 1779 till 1818. Till att börja med följde han den wolffska filosofiens schema. För att överskådligt visa vad detta innebar, återger jag följande översikt, som jag hämtar från Wilhelm Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie*, bd I, 5 Aufl., Leipzig 1911, s. 521:

Övre kunskapsförmåga			Lägre kunskapsförmåga			
Vis repräsen- tativa	Ontologi och metafysik	Pneumatik Rationell	Rationell teologi Rationell psykologi kosmologi	Teleologi emp. psykol. Fysik och alla särsk. naturvet.	Empir. teori	<i>Teore- tiska</i> veten- skaper
Vis appetitiva	Allmän prakt. filosofi. Naturrätt	Etik Politik Ekonomi (hushåll, näringar)		Teknologi eller emp. praxis		<i>Prak- tiska</i> veten- skaper
Vetenskaper a priori (<i>Förnuftsvetenskaper</i> eller filosofi)			Vetenskaper a posteriori (<i>Erfarenhetsvetenskaper</i>)			
Före alla dessa vetenskaper står <i>logiken, den vetenskapliga metoden</i>						

I det väsentliga övertog Wolff sin världsåskådning från Leibniz, men han följer Leibniz långt ifrån i *allt*. För det första måste man ju beakta, att Wolff inte kände ett av Leibniz' mest framstående verk: *Nouveaux Essais sur L'Entendement Humain*. Det skrevs redan 1704 men blev inte utgivet förrän år 1765 (av Raspe). De åsikter, som Leibniz framställer i detta arbete, kände alltså inte Wolff. För det andra har Wolff på flera punkter avvikit från Leibniz' filosofiska tankegångar. Windelband säger (I, 522) att hela Wolffs filosofi var en *beviskonst*. *Hans logik förutsätter överallt sanningen dels i vissa axiom och dels i fakta*. Den föresätter sig blott att uppvisa vägen för deras vetenskapliga grundläggning. I detta sammanhang måste man nu, säger Windelband, framhålla, att ingen så som Wolff systematiskt bedrivit den dogma-

NÅGRA FAKTA UR MATTHÆUS FREMLINGS LIV

tiska *förväxlingen mellan kunskapsgrunder och realorsaker*. Liksom Wolffs logik blott är till för den demonstrativa vetenskapen, så skall ontologien härleda de allmännaste sanningarna ur logiska bestämningar och utveckla de begrepp som ligger till grund för hela världsuppfattningen. Hos Wolff går det hela ut på »att man genom filosofiens överensstämmelse med erfarenhetsdisciplinerna skall tydligt visa, att allt som den förra deducerar i enlighet med begreppen, verkligen är förhållanden i den empiriska verkligheten. Den sinnliga kunskapen om fakta är räkneprovet för förnuftets utveckling av begreppet ...» »Trots all motsats mot empirismen finns det sista kriteriet för de vunna resultatens riktighet även *enligt rationalismen i de a priori utvecklade begreppens överensstämmelse med erfarenheten*. Att begripa en värld, som icke verkligen existerar, har rationalismen aldrig haft för avsikt» (Windelband I, 520). »Vetenskapen skall icke blott lära oss hur allt som är, är möjligt, utan också *hur människan bör leva förnuftigt, lyckligt och nyttigt*» (I, 521).

Det sagda kan måhända ge en viss uppfattning om innehållet i den Wolffska filosofi som Fremling till en början gav undervisning i. Men snart gick han över till kritiken av Wolff. Hans attityd mot wolffianismen blev öppen men i stort sett avvisande. En framställning av de åsikter Fremling så småningom kom fram till, skall jag nu avstå ifrån. Till dessa problem skall jag utförligare återkomma.

VI

Matthæus Fremling var två gånger universitetets rektor: 1794–95 och 1803–1804. (Rektor valdes i slutet av juni för det kommande året, som började den 1 juli.) Under dessa år utförde han sitt ämbete på ett förtjänstfullt sätt, som gavs de finaste vitsord från universitetskanslern. Jag skall redogöra för två ärenden, som icke föll inom rektorsområdet men där Fremling beundransvärt visade upp hur en rektor skulle handla.

Det första ärendet gäller *instruktionen för fakulteternas notarier*.

Den 20 februari 1793 (§ 5) lämnar Fremling i filosofiska fakulteten en

NÅGRA FAKTA UR MATTHÆUS FREMLINGS LIV

kritik av de föreliggande protokollen, som väl kan kallas amper: »Fakultetens protokoll består av strödda pappers lappar, utan ordning och redighet. För hvilka missbruk kan icke ett sådant protokoll blottställas, och hvad vitsord skola de utdrag äga, som häraf tillskapas?»

Till undvikande af det ansvar ett dylikt protokoll lagligen medförer, anhåller jag, det Notarien vid ansvar ålägges at anskaffa en ordentelig Protokolls-Bok, däruti icke allenast alla vid hvar session närvarande Ledamöter upptecknas, utan ock alla mål, som i Fakulteten föredragas, blifva under sina år och daga-tal upptagne; at Protokollet antingen genast, eller vid nästföljande session, innan något annat företages, uppläses och justeras; samt at ett sådant Protokoll, för hvarje år renskrifvit och behörigen kollationeradt, tecknas med afträdande Decanii och Notariens namn, och ibland Fakultetens Handlingar förvaras.

Härtill fogar nu Fremling hela den instruktion, som Notarien skall under-teckna. Fakulteten instämmer helt, skickar handlingen till Konsistoriet, som översänder den till Kansler den 31 juli och får den med Kanslers tillstånd tillbaka den 26 augusti 1793 med ett visst *tillägg*, formellt korrekt.

Vad som föranledde Matthæus Fremlings åtgärd, skall jag här förbigå. Det framgår annars klart av de handlingar det här är fråga om. — Endast den som genomgått protokollen från 1760 till 1793, kan helt förstå hur sakkunnigt omdömesgillt och noggrant Matthæus Fremling handlagt samtliga konsistoriets angelägenheter.

Det andra exemplet gäller *undervisningen i pedagogik*.

Företrädare för kyrkan och läroverken hade vid många tillfällen yrkat på att universiteten skulle undervisa i pastoralvård och i den praktiska pedagogikens svåra frågor. Diskussionen härom hade lett till vissa konkreta aktioner. Vid Lunds universitet hade skolkollegan Mag. O. C. Wåhlin redan den 10 mars 1777 anhållit om lärartillstånd för en docentur i »barnuppfost-ran». I O. C. Wåhlins skrivelse står det bl.a. följande:

— I et tidehwarf, då man ibland alla uplysta Folk med ömmaste sorgfällighet söker grunda framtida människors wäl på en förbättrad och noggran

NÅGRA FAKTA UR MATTHÆUS FREMLINGS LIV

Barna-Upfostran, torde det hos oss wara et betydande hinder för et stort ändamål, at inga studerande wid våra Academier, mer än annorstädes, sakna tillfälle, at underrättas om de grundsatser och hjelpmedel, som båda till Lärarnes och Barnens fördel wid underwisningen kunna och böra användas.

Flera års ärfarenhet wid Lärowercket dels såsom privat informator, dels ock som Collega och Vicarius Rector Scholæ, ha tilldelat mig den fullkomligaste öfvertygelse om unga Schole'Lärares och Informatorers kännbara saknad af Handledning uti Underwisningswercket, innan de intaga sig, at såsom Ledare bilda Menniskor och Medborgare; hälst då så betydande gjöromål ofta råka uti oöfwade, oförfarna och mindre stadgade personers händer.

Redan av detta brev kan man klart se, att Rousseaus *Émile* spritt sina verkningar till Lund. Vad hade nu kanslern *M. Falkenberg* att säga till en så välgrundad anhållan? Det är skäl att se efter vad han kan yttra i ärendet. Han skrev ett handbrev till Mag. O. C. Wåhlin (enl RA):

Stockholm d: 7. April 1777.

T:

I anledning af Hl: Magisterns hos mig gjorda ansökning, om tilstånd at wid Kongl. Academien i Lund såsom Docens få handleda den del af Studerande Ungdomen hvilken, såsom offentliga och enskildta Scholæ Ämnen, ärna sysselsätta sig med Barnens underwisning, skulle jag wäl i afseende på T. i sådant ämne förwärfwade kunskap och skicklighet, wara benägen, at dertil lemna mit Samtycke: Men som en sådan Docenture icke hittills wid Academien warit inrättad, och jag ogera will öka Docentium antal, för at dymedelst så mycket bättre bibehålla Docentnamnet wid det wärde och den aktning, som dermed böra wara förenade, anför jag bäst, at, derest T. afsigt är, at under Terminerne oafbrutet wid Academien sig uppehålla, T. anmäler sig i Philosophiska Faculteten at til Docens blifwa kallad, så snart någon ledighet dertil yppas, då jag mig derom, efter skjedd anmälan, närmare skall utlåta.

Förbl.

M: Falkenberg

NÅGRA FAKTA UR MATTHÆUS FREMLINGS LIV

O. C. Wåhlin synes inte ha följt kanslerns råd. Han gick vidare inom den akademiska förvaltningen och var allmänt känd för sina starka intressen för pedagogiken. Någon akademisk befattning i ämnet blev ej av.

År 1801 tillsatte Konungen ett Kanslersgille, bestående av en rad högt utbildade ämbetsmän. Det fungerade till 1809. Det utnämnde självt »korrespondenter» bland universitets- och skolmän. Den 22 januari 1802 kallade Gillet bl.a. *O. C. Wåhlin* och *Johan Lundblad* från Lunds universitet till korrespondenter. O. C. Wåhlin bad genast få sända ett »Utkast till Undervisningsverkets förbättring». Det besvarades av Kanslersgillet den 8 juni 1802.

Samma dag skickades svar till *Matthæus Fremling* om publika lektioner i pedagogik. Redan den 14 maj 1802 hade Kanslersgillet sänt ett handbrev till Fremling. Han hade erbjudit sig att *utan betalning* hålla föreläsningar i pedagogik en dubbeltimme i veckan. *Kanslersgillet antog denna Fremlings plan*. Till konungen meddelades den 12 mars 1803, att Kanslersgillet förberedde samma anordningar, som Fremling planerat, för Uppsala och Åbo. En skrivelse av den 2 maj 1803 sändes till prokanslererna i Uppsala, Lund och Åbo om att de studerande skulle förberedas till »skickeliga skolelärare». Den 12 maj 1803 sändes ett handbrev till mag. Christopher Grenander i Uppsala.

År 1803 tillsattes i Lund ett »uppfostringsutskott», ett slags examensnämnd, vari Fremling blev ordförande. När han ht 1802 började undervisa i pedagogik, fann han genast att det saknades läroböcker. I Filosofiska fakulteten framlade han ett förslag till *filosofiska läroböcker* för universitetet och skolan. Han ville själv skriva fyra nya framställningar: 1) Antropologi, 2) Empirisk psykologi, 3) Logik, och 4) Fysicotheologie. I Kanslersgillet mottogs läroboksförslaget på det livligaste (No. 8. 2 april 1804), men det ledde ej till resultat, vad tjänstledigheten beträffar. Matthæus Fremling låter sig inte nöja. Den 30 nov. 1805 sänder han direkt till universitetskanslern en begäran om befrielse från somliga uppgifter. För nästkommande år och för de följande åren önskar han frihet från de s.k. *munera ambulatoria* (t.ex. medlemskapet av brandväsendet) och från bevistandet av Konsistori-

NÅGRA FAKTA UR MATTHÆUS FREMLINGS LIV

ets sammanträden (med undantag för utdelningen av studenternas stipendier). Han motiverar sin begäran med »utarbetandet af läroböcker i min vetenskap; *en föresats som jag längesedan fattat*, men numera icke låter verkställa sig, sedan jag, jemte de konsistoriella göromålen, *åtagit mig bestridandet af tvenne professioner*; och jag dessutom måste hålla enskilda föreläsningar, förrätta förhör i Fil. fak. och Uppfostringsutskottet — — men jag får ett önskad tillfälle att i den mån jag kan, afhjelpa den allmänt öfverklagade bristen på tjenliga elementära läroböcker».

Universitetskanslern sade nej: den tjänst som Matthæus Fremling gör i konsistoriet, kan icke utföras på annat sätt. Konsistoriet var den juridiska myndigheten på universitetet.

Fremling fortsatte. År 1813 i maj blev han befriad från *munera ambulatoria* (liksom Mathias Norberg). Men då var det redan något för sent. Studenterna hade gått gärna och frivilligt på Fremlings föreläsningar i pedagogik. Nu blev ivern att läsa pedagogik allt mindre. År 1819 examinerades endast tre studenter.

Ledde Fremlings försök att få fram läroböcker till något resultat? Ja, vad man här kan peka på är endast vissa manuskript, som Fremlings systerson Peter Dahl hade fått till uppgift att kopiera. I slutet av nästa avsnitt skall jag behandla frågan om vad som hänt med Fremlings efterlämnade papper.

VII

I min skrift om Matthæus Fremling och Esaias Tegnér (Vetenskapssocietets i Lund årsbok 1969) har jag yttrat mig om Fremlings personlighet och karaktär med anknytning till Tegnér's gravdikt över Fremling. Dikten framställer en allvarlig och sluten natur, som bara ett fåtal verkligen kände väl. Fremling var tydligen icke lätttrörd och impulsiv som Tegnér själv. Hans känsloliv låg mera på djupet än på ytan. Också hans privata samtal rörde tydligen ofta allvarliga och lärda ämnen — »och vart han kom där stod hans lärostol». Detta innebär i alla fall inte, att Fremling var en oglad och glanslös person. I sällskapslivet var han känd som en kvick, slagfärdig

NÅGRA FAKTA UR MATTHÆUS FREMLINGS LIV

och elegant konversatör.

Fremling levde sparsamt. Småningom köpte han ett hus. Han blev ansedd som en herre med god råd. När han inte längre spisade på krog, hade han hushållerska. Till hans bord kom många professorer och studenter. Vad han sagt citerades gärna.

Trots sin goda ekonomi gifte sig Fremling aldrig. Enligt en anekdot tillfrågades han en gång, varför han inte gjorde det. Filosofen svarade då, sägs det, att »äktenskapet förefaller honom litet besvärligt». Fremling var annars sannerligen inte rädd för »besvär». En av några anledningar till att han förblev ungkarl, kan nog ligga i hans förpliktelser till släkten.

Hindrich Fremling hade tre söner: Matthæus, Marcus och Lucas. Vidare hade han en dotter, som blev gift Dahl. Marcus blev en god köpman, gifte sig men fick inga barn. Lucas var sinnessjuk och måste underhållas. Vi ser av moderns och faderns testamenten, att Matthæus åtagit sig rollen av kurator för hela underhållssumman. Dessutom gav han själv ut en del. Hans syster Anna Christina dog ganska snart, och Matthæus hade utgifter för familjen, en son och två döttrar. Det förefaller inte orimligt anta, att denna situation åtminstone bidragit till att Fremling inte gifte sig.

Systersonen Peter Dahl (1787–1863) blev student 1804, disputerade 1809 och 1811 (Matthæus som preses vid båda), docent i teoretisk filosofi 1812 och adjunkt i teoretisk och praktisk filosofi 1815. Peter Dahl bodde som student hos sin morbror och fick sina studier betalda. På ht 1818 föreläste han Fremlings filosofi. När Fremling dog, fick Peter Dahl så gott som all fast egendom, alla böcker, alla skriftliga handlingar (Fremlings samlingar var ju disponerade). Han fortsatte vid universitetet några år, fick professors namn, heder och värdighet 1820 och blev 1825 kyrkoherde i Reslöv och Ö. Karaby. Peter Dahl realiserade egendomen och tog med sig alla handskrifter och hela litteraturen. Han dog 1863, i Malmö. Av Matthæus Fremlings föreläsningar hade ingenting utkommit. Peter Dahls sterbhus skänkte alla Matthæus Fremlings skriftliga handlingar till Lunds universitetsbibliotek, som också synes ha köpt en del av Fremlings bibliotek.

Från sterbhuset kom, praktiskt taget, ingenting annat än det rent veten-

NÅGRA FAKTA UR MATTHÆUS FREMLINGS LIV

skapliga materialet. Det fanns inga brev. Hur hade det gått med dem? Det finns en omständighet som kan komma en att tro, att Matthæus Fremling förstört eller låtit förstöra sina privata brev. Hans elev i Stockholm, Adolf Ludvig Ribbing, hörde till dem som förberedde och deltog i Gustaf III:s mord 1792. Han förlorade sitt adelskap och dömdes till ständig landsflykt. Måhända har detta givit Fremling skäl till att förstöra sin brevsamling.

Bland Fremlings efterlämnade papper finns en del föreläsningsmanuskript. Ingen av dessa föreläsningar har utgivits av trycket — något som förklarar att de aldrig tidigare har blivit undersökta. Bland äldre litteratur skall det endast här noteras, att Axel Nyblæus gått igenom några dissertationer, framför allt för att förstå Fremlings uppfattning av Kant.

VIII

I det föregående har jag försökt skildra människan, läraren, filosofen och universitetsmannen Matthæus Fremling. Skildringen bygger på ett källmaterial, som belyser viktiga episoder i hans liv och som kan bidra till lösningen av svåra problem inom Fremlingsforskningen.

Vi har på detta sätt fått fram bilden av en högt begåvad människa, som var odogmatisk, kritisk och framsynt i sitt tänkande. Det har också framgått, att han hade vida intressen och kunskaper och en stor beläsenhet i både äldre och samtida litteratur, inhemsk så väl som utländsk. Man kan tillägga, att han själv skaffade sig de böcker han behövde och läste dem omsorgsfullt. Matthæus Fremling hade ett väldigt minne, och alla visste, att hans lärdom var kolossal.

Något som jag särskilt funnit anledning betona är Fremlings förmåga att tala och skriva på ett enkelt och lättfattligt sätt, också då han behandlade svåra ämnen. I detta avseende förde han traditionen vidare från Andreas Rydelius. Men Fremlings förståelse för språkets vikt yttrade sig också i hans omsorger om latinet — den dåtida vetenskapliga världens uttrycksmedel. Han insåg hur nödvändigt det var för samtidens intellektuella att behärska latinet.

NÅGRA FAKTA UR MATTHÆUS FREMLINGS LIV

Först och sist vill jag karakterisera Matthæus Fremling som en omutlig sanningssökare och en otröttlig kritiker av vad han uppfattade som dåligt och oförnuftigt. Han kunde inte slå sig till ro med Wolffs system utan bröt sig loss. Å andra sidan följde han inte utan vidare dem som menade sig finna, att så gott som allt hos Wolff var oriktigt. Fremling granskade i stället det ena problemet efter det andra för att undersöka alla kritikernas argument och sedan dra sina egna slutsatser. »Systemet» fick inte vara heligt. Det måste kunna ändras.

För mig framstår Matthæus Fremling som den kanske störste sanningssökaren bland dem som efter Andreas Rydelius undervisat i teoretisk filosofi. Ända t.o.m. hos den lärde Johan Jacob Borelius var teoriens art bunden till någon bestämd filosofi — Cartesius', Wolffs, Hegels osv. — men Fremling är helt obunden.

Därför förtjänar Fremling i hög grad att bli föremål för vårt intresse och vårt studium. Mycket återstår här att göra. Det är angeläget att vad Fremling skrivit blir i hela sin vidd tillgängligt även för dem som inte läser latin och som inte är förtrogna med de termer och uttryckssätt som präglade den av Wolff påverkade filosofien på Fremlings tid.

Thomas ab Aquinos lära om skapelsen

Rolf Lindborg

Men somliga, som vill bringa Aristoteles' avsikt i överensstämmelse med tron, menar att han inte ansåg att världen är evig och inte heller anförde dessa bindande skäl som om de vore nödvändiga utan för att framkasta tvivel och inte för någon annan skull. Detta är uppenbart falskt, ty konsekvensen skulle i så fall bli att Aristoteles tvivlade på större delen av sin egen filosofi.

Sigeri de Brabantia *Quaestiones super libros Physicorum*.

Averroismen: skapelseläran orimlig

»Filosofernas allmänna mening: Av intet blir intet»

Det finns en lagbunden ordning som bestämmer alltings tillstånd och förändringar, och det är omöjligt att någonting skulle kunna uppkomma ur intet.

Detta är de viktigaste grundsatser som de äldsta grekiska filosoferna gav

Delar av denna uppsats presenterades ursprungligen som ett föredrag i Filosofiska Föreningen i Lund. Den kritik jag därvid erhöll har satt spår i uppsatsen; särskilt tackar jag professor Gunnar Aspelin för värdefulla påpekanden. Manuskriptet har lästs av fil. lic. Bertil Belfrage, och många oklarheter har eliminerats tack vare hans noggranna granskning.

i arv och som gör det berättigat att tala om dem som vetenskapens grundläggare. Denna rationella uppfattning om universums beskaffenhet har ju under historiens lopp många gånger hotats och ibland förkvävt av religiösa läror om övernaturliga händelser och avbrott i naturens regelbundna gång.

Det klassiska exemplet på en sådan konfrontation mellan förnuft och tro — för att uttrycka saken »positivistiskt» — erbjuder averroisternas kamp för sin arabiska lärofaders filosofi (eller rättare sagt för den »hedniska» Aristoteles' filosofi) vid Parisuniversitetet strax efter 1200-talets mitt. Satsen att av intet blir intet — eller med andra ord orsakslagen — kallades vid denna tid »filosofernas allmänna mening», *communis opinio* eller *communis sententia philosophorum*, som kanske också kan uttydas »filosofernas sunda förnuft», och man kan säga att det var anslutningen till den satsen som hade gjort de grekiska filosoferna just till filosofer. I alla händelser uppfattades deras roll på detta sätt i den miljö som nu är aktuell för oss: det unga Parisuniversitetet vid 1200-talets mitt, där den grekiska filosofin helt nyligen hamnat i intressets centrum i samband med att Aristoteles' naturfilosofi åter blivit känd i det latinska västerlandet efter ett årtusendes glömska.

Några av 1200-talets »filosofer» i denna mening, som alltså i den mycket inflytelserike arabiske aristoteleskommentatorn *Averroes'* (1126–98) efterföljd höll fast — i alla händelser att döma av motståndarnas påståenden! — vid de gamles »sunda förnuft», angreps hårt av teologerna i Paris, av Thomas ab Aquino genom teoretiska men knappast enkla och otvetydiga vederläggningar och av biskopen Etienne Tempier mera rakt på sak genom hotfulla anklagelser för kätteri, och de två ledande så kallade averroisterna kallades år 1277 till förhör inför storinkvisitorn och fördes till fängelse i Italien: det var magistrarna *Sigerus de Brabantia* och *Boetius de Dacia*, om vilkas verksamhet vi har ringa kunskap jämförd med vad vi vet om det slutligen — dock förvisso inte redan 1277 — segrande thomistiska lägre.¹ De mot kyrkans lära uppenbart stridande filosofierna har inte till eftervärlden bevarats tillnärmelsevis lika noggrant och fullständigt som t ex den helige Thomas' skrifter.

Men av det vi vet kan här inledningsvis följande anföras.

I en kommentar till Aristoteles' fysik, utgörande en serie föreläsningar i den parisiska artesfakulteten (alltså filosofiska fakulteten) kring år 1270 utlägger den påstådde averroisten Sigerus de Brabantia texten på följande sätt på tal om vad som här ovan med en viss förenkling rätt och slätt har kallats för orsakslagen.

Är den allmänna meningen bland filosoferna sann, att av intet blir intet? — Innan vi går till Sigerus' svar på frågan, kan det vara lämpligt att ange vilka filosofer det gäller. Av den Aristotelestext som Sigerus kommenterar framgår, att det är Anaxagoras, Empedokles och Demokritos, och av Thomas' behandling av samma problem framgår på flera ställen, att liksom dessa hörde till de »gamla» filosoferna eller »naturfilosoferna», så var Platon och Aristoteles de »sista» filosoferna. Det är värt att erinra sig denna historieuppfattning, som präglar den diskussion som i det följande skall dryftas: Aristoteles, som dog för drygt 1 500 år sedan, är världshistoriens siste filosof, och hans skrifter föreligger kommenterade av framför allt Averroes, död sedan knappt ett sekel. Med orden *Philosophus* respektive *Commentator* var de två, Aristoteles och Averroes, tillräckligt presenterade, och några misstankar om att någon ny filosof till äventyrs skulle kunna framträda med en annan förklaring av de jordiska och himmelska fenomenen ser man knappast till; hos Thomas finns dock formuleringar som kan tydas så att han sett vad vi nu kallar nyplatonismen som en utveckling av aristotelismen i den meningen att den nått närmare sanningen, och när Thomas på de ställena talar om *philosophi*, »filosoferna», så avser han just nyplatonisterna. (Någorlunda adekvata översättningar av orden *Philosophus et Commentator* är helt enkelt »vetenskapens nuvarande ståndpunkt» eller »slutliga ståndpunkt».) I Sigerus' bevarade skrifter har man påträffat ett enda exempel på kritik mot Aristoteles;² det gäller ett misstag som denne begått i sin ungdom när han ännu var för oerfaren. Men Sigerus och hans meningsfränder och motståndare har ingen ambition att föra vetenskapen framåt i någon modern mening, utan de vill framlägga och förklara mästarernas läror. Helt i strid mot t ex Thomas' inställning står dock följande för

Sigerus typiska uttalande: »Filosofin skall inte döljas; Aristoteles' avsikt får inte hemlighållas — skulle den så strida mot sanningen»³ — dvs. mot den kristna läran.

Nu åter till Sigerus' fråga.

På vanligt skolastiskt manér anför Sigerus först en invändning mot filosofernas allmänna mening att av intet blir intet. Men invändningen framförs bara för att tillbakavisas, och det på följande sätt:

Något som »uppkommer», det uppkommer genom förändring av någonting annat, som övergår från det potentiella till det aktuella. Ty detta som uppkommer hade, innan det uppkom, möjlighet (*potentia*) att uppkomma, och en förändring gjorde att detta som skulle kunna existera också började existera. En förändring äger inte rum annat än då något *möjligt* övergår till att vara *aktuellt* (verkligt). Det är alltså nödvändigt att det, som uppkommer, uppkommer *ur* någonting. Undersatsen i denna slutledning — alltså att en förändring inte äger rum annat än då något aktualiseras — framgår av definitionen på »förändring» eller »rörelse»: *motus est actus entis in potentia*, alltså ungefär »förverkligandet av en möjlighet». Hos det icke varande, *non ens*, kan det följaktligen inte finnas någon förändring eller rörelse.⁴

Den tes som Sigerus härefter uppställer finner man ofta anförd även hos Thomas ah Aquino som en obestridlig sanning: av naturen uppkommer ingenting ur det icke varande, »som filosoferna också säger». Hade texten varit av Thomas, så skulle vi ha sagt att det är uttrycket »av naturen» som utgör nyckelorden i tesen; till detta liksom till den av Sigerus använda terminologin blir det tillfälle att återkomma. Terminologin och argumentationstekniken är av uppenbara skäl mycket lik den man finner hos Thomas: *Fysiken* av Aristoteles — särskilt åttonde boken — var en av de viktigaste texterna när det gällde frågan om möjligheten av uppkomst ur intet och därmed frågan om sanningen i Bibelns allra första ord »I begynnelsen skapade Gud himmel och jord». Men det gällde ju inte frågan om sanningshalten i ett bibelord vilket som helst. Har detta universum som vi ser omkring oss skapats av den allsmäktige — efter att först icke ha existerat — el-

ler är den kristna religionen falsk? Man måste ha klart för sig att detta var de två alternativen i denna fråga och att tidsläget gjorde saken utomordentligt känslig; alternativen ställdes mot varandra i en tid när kyrkan i hög grad var i färd med att befästa sin ställning: det räcker att påminna om att Notre-Dame de Paris ännu höll på att byggas, liksom också tex Kölnerdomen, och den påvliga inkquisitionen, *Sanctum officium*, hade relativt nyligen igångsatt sin verksamhet.

Att den bibliska skapelseberättelsen faktiskt inte nödvändigtvis behöver (eller ens kan!) tolkas så att Gud skapade världen »av intet» saknar i detta sammanhang betydelse. Saken uppfattades nämligen så, att förnekandet av läran om skapelse »av intet» innebar ett förnekande av den kristna lärans sanning, t ex tron på en allsmäktig Gud.

Det är framför allt fyra ting som gjort de parisiska averroisterna miss-tänkta i inkquisitionens ögon och kända för eftervärlden. De anses ha förfäktat en form av fatalistisk lära om världen i den meningen att de skulle ha påstått att alla skeenden på jorden — inklusive människans handlande — är bestämda av andra skeenden, enkannerligen de himmelska sfärernas rörelser. De anses ha förnekat att rörelserna och förändringarna i världen ytterst haft en begynnelse i tiden — dvs. »skapats» — och de anses ha förnekat människosjälens individuella odödlighet. De anses till sist och de blev åtalade och dömda även för att ha förfäktat läran om den »dubbla sanningen». »Dessa modernister förfäktade läran om världsalltets evighet och förklarade att en individuell *odödlighet* inte kunde erkännas ur filosofiens synpunkt. Detta hindrade inte, att lärorna om en tidlig skapelse och om en personlig fortvaro efter döden kunde vara sanna inför *teologiens* forum. Siger förfäktade den teori om »de dubbla sanningarna», varmed filosofien sökte hävda sin rätt att gå sina egna vägar oberoende av tron utan att komma i kollision med kyrkoläran. I praktiken kom denna kompromiss att leda till religiös skepticism, och kyrkan hade alla skäl att förkasta de averroistiska magistrarnas irrläror.»⁵

Den form av argumentering eller den föreläsningssmetod som numera av en del forskare anses ha givit upphov till åsikten att Sigerus förfäktade

läran om den »dubbla sanningen» antyds på följande sätt i ett annat avsnitt av den nyss citerade föreläsningsserien, där Sigerus likaledes visat att allt som uppkommer måste uppkomma ur en »princip», dvs. en tidigare existerande möjlighet eller materia — *eller* där han åtminstone visat att detta *är* filosofernas åsikt! Grovt sett gäller alltså frågan, om det är sin egen åsikt som Sigerus presenterar eller rättare sagt, kanske, *var* i detta stycke som hans egen åsikt ligger:

»Detta är alltså filosofernas åsikt,» nämligen att ingenting uppkommer ur intet. »Men vad jag tror är (*credo tamen*), att allt har skapats (*omne factum novum est*) och att det inte är nödvändigt att allt har en princip, ur vilken det uppkommer. Och när filosoferna påstår, att det inte uppkommer något, annat än om det till sin natur äger möjlig existens, så bör detta uppfattas så, att uppkomma har två betydelser. Antingen betyder det, att något uppkommer genom förändring, och i så fall argumenterar filosoferna väl, ty vad som uppkommer genom förändring har en princip ur vilken det uppkommer. Eller också betyder det, att något uppkommer ur intet, och icke genom förändring, och i så fall saknar deras argument kraft (*et sic non valet eorum ratio*).»⁶

Det är naturligtvis en hopplös uppgift att söka entydigt fastställa, hur denna lära om den dubbla sanningen egentligen skall förstås, *om* det nu i detta fall verkligen är fråga om en »dubbel» sanning. Men i det nyss citerade stycket finns ju ingen motsägelse: Sigerus påstår strängt taget bara, att filosoferna har *en* mening och att tron har en annan. Senare års historiskskrivning, som kunnat dra nytta av förut opublicerade texter, betvivlar eller förnekar att Sigerus förfäktat någon lära om en dubbel sanning. I alla händelser anser man sig inte i bevarade texter ha kunnat peka på något ställe hos Sigerus som kan tolkas så, att »sanning» står i motsats till något annat än »falskhets». ⁷ Man har inte kunnat belägga att han skulle ha förnekat giltigheten av lagen om det uteslutna tredje.

Källmaterialet är alltför sprött för att man skall kunna säga något mera bestämt om vad som faktiskt ägde rum i Paris på 1270-talet. Hur argumenterade thomisterna och Sigerus' anhängare mot varandra? Vilka blev tho-

misternas reaktioner när Sigerus med sin (av Dante Alighieri) omvittnade skicklighet som föreläsare för studenterna lade fram relativt nyfunna »hedniska» åsikter om världen vilka på avgörande punkter stred mot den allmänneliga tron, samtidigt som han också utlade trons satser? Och vilka svar gav Sigerus mot thomisterna? På vissa punkter ger Sigerus' och Thomas' egna skrifter underlag för ganska säkra gissningar i dessa frågor, på andra punkter inte. Den bild av Sigerus de Brabantia som börjat växa fram på senare år är ungefär denna. Driven av ett starkt sanningsbegär har Sigerus inte kunnat underlåta att exakt utforska och till sina åhörare förmedla Aristoteles' och Averroes' läror. Hans framställningsmetod har varit den, att han sagt »*detta* är å ena sidan filosofernas åsikt, och *detta* är å andra sidan vad vår tro säger». På så sätt har Sigerus fått rykte om sig att anse att sanningen är »dubbel» — att ett påstående och dess negation båda kan vara sanna — och inkvisitorerna har med hjälp av hårdtagna tolkningar av hans ord lyckats anklaga honom för att anse sanningen »dubbel».

Allt talar för att häftiga dispyter långt innan inkquisitionen ingrep blossat upp i de parisiska lärosalarna, men ingenting talar för att deltagarna på vare sig den averroistiska eller den ortodoxa sidan för ett ögonblick föreställt sig att deras diskussioner på viktiga punkter skulle komma att för all framtid påverka kristen teologi och lära.

Bland inkquisitionens många miljoner fängslade eller dödade offer finns anmärkningsvärt få som drabbats av dess domar på grund av vetenskapliga eller filosofiska åsikter: det skulle ju dröja drygt tre hundra år från den tid vi nu behandlar innan domarna föll över Giordano Bruno (1548–1600) och Galileo Galilei (1564–1642). I ett långt tidsperspektiv är det i deras sällskap som Sigerus de Brabantia och Boetius de Dacia hör hemma. Andra frågor, om man anlägger ett mycket långt tidsperspektiv, är följande. Går huvudlinjen från antik grekisk filosofi till modern vetenskap genom Sigerus' skrifter eller genom Thomas', eller går den förbi dem båda och genom 1300-talets occamister, eller går den förbi även dem och genom det därpå följande seklets italienska renässansfilosofer? Detta är några av den allmänna idé- och lärdomshistoriens största och mest omdiskuterade pro-

blem. De väntar på sin lösning, och de har här bara i all korthet nämnts.

*»Filosofens» och »Kommentatorns» ställning till frågan om
uppkomst ur intet*

Att en fråga som den nyss behandlade — den om den »dubbla sanningen» — alls kunnat uppstå sammanhänger ju med, att de lärda i västerlandet på 1200-talet stod inför en helt ny situation, som också i det föregående redan kort antytts. Aristoteles' filosofi, tidigare känd endast fragmentariskt, hade i översättningar från arabiskan — delvis också från grekiskan — upptäckts och börjat konkurrera ut den augustinsk-platonska filosofi som utan svårigheter tycks ha levat i god harmoni med Bibeln, kyrkofäderna och dogmerna. Situationen liknar de många tillfällen i långt modernare tider då kyrkan plötsligt ställts inför omvälvande naturvetenskapliga upptäckter eller teorier som fött tvivel på läran och syntts framkalla fritänkeri och opposition. Liksom vid dessa långt senare tillfällen tillgreps även nu — vid denna första allvarigare konfrontation mellan grekisk tanke och den högmedeltida kyrkans tro — metoden att genom förbud söka hindra den »nya» filosofins frammarsch. Upptäckten av Aristoteles på 1100-talet och 1200-talet kan jämföras med den nya fysikens och cartesianismens uppkomst på 1600-talet eller darwinismens uppträdande på 1800-talet. Vid Parisuniversitetet förbjöds aristotelismen 1210 och 1215, och Aristotelesverk brändes på bål. Men typiskt är att dessa förbud fick en effekt rakt motsatt den avsedda: men vet t ex, att universitetet i Toulouse just med anledning av de konjunkturen som förbuden skapade berömde sig av fullständig lärofrihet och på det viset lockade studenter som var begivna på nyheter, dvs. Aristoteles.⁸

Det kan tyckas som om den nyupptäckta filosofin — som med vissa av fr a Thomas gjorda modifikationer kom att bli nära nog liktydig med europeisk vetenskap i cirka fyra hundra år — inte var särskilt revolutionerande. Diskussionerna för och emot tesen att världen är evig handlade ju fortfarande om ett universum som var »hanterligt», möjligt att i sin helhet avbilda; jag förutsätter att läsaren har sett många sådana bilder av ett aristote-

listiskt universum uppbyggt av regioner som avgränsas av sfärer och cirklar. Tänker man sig in i det aristoteliska systemet och låter tanken höja sig ovan atmosfärens gräns i detta system, förbi gränsen till den himmelska regionen i höjd med månens bana och sedan upp igenom himlens alla sfäriska skal, så når man till sist en yttersta sfär, »det första rörliga», *primum mobile*, som håller himlens alla lägre delar i rörelse. Där ovanför intet — ej ens tomrum — och helt utanför naturen *primus motor*, »den förste (orörlige) röraren», som är den yttersta orsaken till all rörelse.

Allt som är rörligt och som röres i himlen och på jorden är naturen, den orörliga orsaken är Gud.

Men även bortsett från filosofens och kommentatorns åsikt att den förste röraren omöjligens också kunde vara orsak till *världsalltets uppkomst*, eftersom det aldrig *kunnat* uppkomma, endast i evighet vara och röra sig, så är det klart att det aristoteliska systemet var ytterst besvärande ur kristen synpunkt. Låt vara att en del skildringar av det tygellösa fritänkeri som grep omkring sig när studenterna fick höra Averroes' läror utläggas sannolikt är överdrivna.⁹

Det var inte bara så att aristotelismen på ett åskådligt sätt förklarade allt vi ser omkring oss utan att någon skapande gudomlighet behövde — eller ens kunde — antagas; teologer och filosofer fick i sin hand utförliga teorier som tycktes förklara allt både här nere och där uppe ovanför månens bana, och det måste ha varit en fantastisk upplevelse att plötsligt få se så mycket övernaturligt eller obegripligt förvandlas till naturliga förlopp av Aristoteles! Det var också så att alla skeenden utspelades i ett världsrum där tillfälligheter visserligen ibland kunde störa naturens ordning men där övernaturliga händelser var uteslutna. I den av *Michael Scotus* översatta kommentaren till Aristoteles' böcker *Om uppkomst och undergång* — en av de mest inflytelserika översättningar som någonsin har gjorts — diskuterar Averroes inte bara hur ting uppkommer ur ting utan även frågan om »uppkomst ur intet», och detta gör han utan en enda vare sig uttalad eller underförstådd hänvisning till tanken på en skapande Gud.

På ett i vårt sammanhang viktigt ställe i detta verk¹⁰ undersöker Aristo-

teles och efter honom Averroes — kommentaren är i själva verket en parafra-
 snarare än en »kommentar» — möjligheten av »absolut uppkomst» (*generatio simplex*), i motsats alltså till sådan »uppkomst» som innebär blott för-
 ändring av något redan existerande. De gamla filosoferna — här åsyftas
 några av dem som vi nu för tiden kallar försokratikerna — hade, heter det,
 antingen behandlat detta problem bara i ringa utsträckning eller också inte
 alls: Empedokles hade med sin teori om de fyra elementen som styrs av
 kärleken och striden inte kunnat förklara skillnaden mellan å ena sidan för-
 ändring, å andra sidan uppkomst. Platon, heter det vidare, hade inte berört
 frågan om »egenskapen hos vilken uppkomst som helst», dvs. beskaffenhe-
 ten hos varje slag av uppkomst (Averroes avser här förmodligen skillnaden
 mellan uppkomsten av en individ, uppkomsten av en art och uppkomsten
 av något ur intet). Utan Platon hade bara undersökt problemet med ele-
 mentens uppkomst ur varandra (varmed bör avses *Timaios*' teori om Demi-
 urgens ordnande av kaos till kosmos och om elementens transformation —
 förvandlingen av eld till vatten genom förändring av »triangel-atomernas»
 konstellationer, etc.). Det var bara atomisterna Leukippos och Demokritos
 som dryftat uppkomsten, undergången och förändringen och de egenska-
 per som dessa processer har gemensamma med varandra. (Det verkar som
 om Aristoteles sett Demokritos som sin ende egentlige konkurrent när det
 gällde en allomfattande teori om tingens beskaffenhet, trots att ju Demo-
 kritos' mekanistiska filosofi skiljer sig från Aristoteles' teleologiska system
 som eld från vatten.) Efter en ingående undersökning avvisar Aristoteles
 och efter honom Averroes atomisternas åsikt, att tingens uppkomst och
 undergång är detsamma som samling respektive skingring av oföränderli-
 ga atomer. Visst kan det vara möjligt att uppkomst av något enskilt ting
 (*aliqua generatio*) liksom något enskilt tings undergång beror på samling re-
 spektive skingring av element. Men då atomisternas lära innebär, att upp-
 komst betyder förändring av kvaliteten hos en till sin kvantitet oföränder-
 lig substans, så kan de inte förklara »uppkomst rätt och slätt» (*generatio
 simplex*), som är en förändring rakt igenom hela tinget: subjektet för en för-
 ändring existerar hela tiden aktuellt, men subjektet för absolut uppkomst

existerar inte aktuellt — ty då vore det ju inte fråga om absolut uppkomst. — Man kanske kan säga att kritiken mot atomisterna på denna punkt går ut på att de aldrig kunnat förklara uppkomsten av själva *atomerna* som allting består av och som alltså är »subjektet för en förändring» hos ett av atomer bestående ting. (Men »kritiken» måste naturligtvis sägas vara obefogad, för den händelse atomisterna aldrig utgivit sig för att kunna utföra konststycket att förklara själva atomernas uppkomst!)

Då alltså uppkomst och undergång i absolut bemärkelse inte kan bero på samling respektive skingring av någon substans, så uppstår frågan om sådana processer över huvud taget är möjliga, eller om uppkomst alltid betyder bara förändring av något redan existerande, »som t ex då friskhet uppkommer hos en sjuk människa och vice versa». En egenskap som vithet kan inte uppkomma annat än hos något som förut inte var vitt; förändring av en kvalitet (*accidens*) betyder inte uppkomst ur rena intet (*a nihilo simpliciter*).

Averroes' diskussion av om detta »rena intet» skall betyda frånvaro av alla de tio kategorierna eller bara frånvaro av kategorin »substans» leder till att det måste betyda avsaknad av alla kategorier: ty saknas substansen, så måste också alla dess kvaliteter saknas. Aristoteles' kategoritavla har följande utseende:

1. Substans
2. Kvantitet
3. Kvalitet
4. Relation
5. Rum
6. Tid
7. Läge
8. Sätt att förhålla sig
9. Aktivitet
10. Passivitet

Med »absolut uppkomst» bör Averroes alltså avse uppkomst av något som först inte var något ting (substans), som varken var stort eller litet, inte ägde någon kvalitet och inte stod i förhållande till någonting, som inte be-

fann sig i något rum på någon plats vid någon tid och som varken utförde något eller påverkades av något (kategori nr 8 brukar anses täckas av de andra kategorierna).

Hur kan något som i denna betydelse saknar existens uppkomma, börja finnas till?

Lösningen på detta problem finns, säger Averroes, i första boken av *Fysiken* av Aristoteles: »absolut uppkomst betyder uppkomst ur något som existerar potentiellt och inte aktuellt, *generatum simpliciter fit ex ente in potentia et non ente in actu*.» Att rätt och slätt uppkomma — i motsats till att förändras till en kvalitet — betyder alltså inte att uppkomma ur *non ens* utan ur *non ens in actu* (inte ur »icke-vara» utan ur »icke-aktuellt-vara»).

Här är Averroes inne på det viktigaste argumentet i 1200-talets diskussioner för och emot möjligheten av uppkomst ur intet och alltså för och emot sanningen i satsen »Av intet skapade Gud himmel och jord». I stort sett gick det ut på följande (och resonemanget bygger direkt på ett avsnitt av *Fysiken* av Aristoteles).¹¹

När man talar om »uppkomst», så kan man inte mena annat än uppkomst *ur en motsats*: det går ju inte att tala om »uppkomst» av vithet hos något som redan *är* vitt, eller »uppkomst» av friskhet annat än hos en människa som är motsatsen till frisk. Säger man t. ex att ett visst djur »uppkommer», så menar man dock inte, när man talar om djuret *såsom* detta bestämda djur (dvs. när man menar att det föds), att det uppkommer ur något som inte är djur (motsatsen till djur i allmänhet), utan man menar att det uppkommer ur något annat än detta *bestämda* djur (dvs. ur en förälder). Säger man däremot, att djuret »uppkommer» just i den egenskapen att det *är* ett djur — alltså att det uppkommer som art eller släkte —, så måste man mena att det uppkommer ur något som inte är djur. (Uppkomst av en art ur en annan var givetvis en omöjlighet, men uppkomst av djur ur icke-djur var inte en omöjlighet enligt aristotelisk uppfattning, nämligen enligt läran om spontan alstring av enkla organismer; denna anmärkning är befogad här ifall vi antar att det resonemang som refereras inte är enbart logiskt utan även »fysiskt», ontologiskt.) Går vi så vidare och säger, att med »upp-

komst» av ett ting menas att det uppkommer *i den egenskapen att det är existerande*, då måste det alltså betyda att det uppkommer ur motsatsen till det existerande, som — enligt vårt och de gamla filosofernas sätt att se — borde vara detsamma som motsatsen till varat: det vill säga icke-vara eller rena intet.¹²

Detta är problemet.

Det finns en lösning på det. Ty att resonera bara om motsatsparet »vara» och »icke-vara» är för enkelt, visar det sig; mot det »verkliga» står också något annat än enbart »intet».

Problemets lösning bygger nämligen på den för all platoniserande filosofi och för aristotelismen karakteristiska idén, att tingen i universum äger olika grad av verklighet; elementen i summan av alla ting är alltså inte jämställda utan bildar en hierarki där de översta medlemmarna är i högsta grad verkliga och de understa i lägsta grad verkliga. Absolut uppkomst eller förverkligande betyder enligt detta sätt att se uppkomst av något verkligt ur något mindre verkligt, nämligen förändring från *potens* till *akt*. Kravet att uppkomst skall betyda uppkomst ur en motsats uppfylles med andra ord så, att motsatsen till det verkliga (aktuella) tinget — t ex en fågel — inte tänkes som icke-vara utan som det potentiella (möjliga) tinget, t ex ett ägg.¹³

I det som jag vill kalla standardargumentet *mot* skapelseläran och *för* att allting i alla tider måste ha uppstått ur redan existerande materia spelar den notoriska dubbeltydigheten hos denna term *materia* en förrädisk roll: termen »materia» betecknar för det första

a) motsatsen till »form». Den betyder då, enligt Aristoteles' dunkla definition, *möjligheten* (*potentia*) till det, vars verklighet formen är. (Det finns ytterligare en dubbeltydighet som ibland ställer till oreder, nämligen *potentia* = »möjlighet» och *potentia* = »[Guds] makt» som nödvändigt är en *skapande* makt!)

Och termen »materia» betecknar för det andra

THOMAS AB AQUINOS LÄRA OM SKAPELSEN

b) materia i den vardagliga betydelsen kemisk substans eller ämne.

Dubbeltydigheten hos »materia» synes mig vara identisk — kanske genetiskt besläktad? — med dubbeltydigheten hos det svenska ordet »ämne» använt t ex

a) i satsen »äggulan är ämnet till en fågel», och

b) i satsen »äggulan är ett gult och segt ämne».

»Standardargumentet» antyddes här ovan på sid. 101 i en av Sigerus' versioner, och det har följande innebörd.

Allt som har en begynnelse hade, innan det började existera, möjlighet att existera, ty eljest skulle det ju inte ha blivit till. Men möjlighet (*potentia*) är nu detsamma som materia (ämne), dvs. detsamma som det, som äger möjlighet att existera på grund av formen. Om världen inte alltid funnits utan om den haft en begynnelse, så fanns alltså materia (ämne) före världen. Men materia kan inte finnas utan form, och materia plus form är detsamma som ett naturligt ting. Världen (= världens materia plus dess form) fanns alltså, innan den började existera. Vilket är uppenbart orimligt. Universum måste med andra ord ha existerat i evighet. Ur intet uppkommer intet.¹⁴

»Uppkomst» och »undergång» är enligt Aristoteles arter av *rörelse*, och det är just därför som uppkomst ur intet är en omöjlighet — det säger sig självt att det inte kan finnas rörelse där det inte finns någonting som kan röra sig,¹⁵ de övriga arter av rörelse man kan iaktta i världen är tre, nämligen 1) lokal rörelse, alltså förflyttning i rummet, 2) kvantitativ rörelse (dvs. tillväxt och avtynande) och 3) kvalitativ rörelse (som man lägger märke till exempelvis när lövens färg om hösten övergår från grönt till gult). Rörelse betyder, att någonting som är möjligt blir verkligt — *motus est actus entis in potentia* — på grund av en igångsättande orsak eller agens. (Den aristoteliska rörelseläran är mera komplicerad än så, men för behandlingen av det problem som nu är aktuellt behöver inte flera termer införas; typiska »rö-

relser» är för en aristoteliker en kycklings uppkomst ur ägget, en människas död, en stens fall eller en stjärnas förflyttning på himlen, ett barns förvandling till vuxen, ett svart hårs övergång till grått, etc.)

Hos de himmelska sfärerna ovan månen, vilkas omlopp orsakar förändringarna på jorden, finns det, som var och en kan se som tittar på stjärnorna, bara ett slag av rörelse, nämligen lokal rörelse eller förflyttning. Man frågar sig därför vad det är som gör att varelserna på jorden är underkastade ständig uppkomst och undergång, födelse och död: »Eftersom det har bevisats,» säger Averroes, »att allt som existerar [på jorden här nedanför månen] ständigt uppkommer och går under, och att den ena kroppens uppkomst är den andras undergång, så är det uppenbarligen omöjligt att orsaken till dessa två processer — uppkomsten och undergången — är *en och samma* [lokala] rörelse [hos de himmelska sfärerna], ty ett och detsamma kan inte vara orsak till två motsatta ting.»¹⁶

Nej, men den rörelse hos himlens kroppar som är uppkomstens och undergångens orsak här på jorden är av olika slag; utom den av »det första rörliga» orsakade rotationen hos himlavalvet som ger upphov till dag och natt finns nämligen också den rörelse som ger upphov till årstidernas växling, alltså den förändring som beror på ekliptikans lutning: »Denna rörelse [som orsakar uppkomsten och undergången] är inte den första rörelsen, utan rörelsen hos solen i dess lutande krets. Ty denna krets utför, som Aristoteles säger, kontinuerligt två rörelser, nämligen närmande och fjärmmande, för att inte resultatet skall bli en enda process. Orsaken till att uppkomst och undergång sker ständigt är alltså den första rörelsen. Orsaken till själva uppkomsten och undergången däremot är den, att stjärnorna och planeterna rör sig i denna lutande krets. — — — När solen närmar sig oss i sin krets, orsakar den uppkomst, och när den fjärmnar sig, orsakar den undergång. Och detta som Aristoteles säger, nämligen att uppkomstens tid är lika lång som undergångens, det gäller bara det *naturliga*, ty ofta händer det av en *tillfällighet* att undergångens tid blir kortare än tillväxtens.»¹⁷

Så uttrycker Averroes den astrala fatalismens lära — som kan kallas en typisk jordbrukarfilosofi: Får inte grönskan som uppkommer i markerna

liv av den gamla som ruttnat och gått under («det ena tingets uppkomst är det andras undergång»), vad är uppenbarare än att det är solens höjd som avgör när grödan normalt skall mogna, men vem har inte sett att det går på tok vissa år när oväder av en tillfällighet får skörden att slå fel? — Läran belyses med följande exempel: »Och du bör veta att när vi instämde i Aristoteles' ord att tillväxtens tid är lika lång som åldrandets, så påstår vi detsamma som läkarna, nämligen att människans ungdom räcker till trettiofem års ålder, och därför varar livet av naturen i sjuttio år. Och det var därför Muhammed sade, att livet varar till mellan sextio och sjuttio år.»¹⁸

»Av naturen» skall alltså en människa få uppleva att solen närmar sig och fjärrnar sig cirka sjuttio gånger, men olyckliga tillfälligheter kan göra åldrandets tid kortare än tillväxtens. I den aristoteliska världen är händelserna inte i strikt mening determinerade, utan en ändamålsbestämd ordning styr *i stort sett* allting:¹⁹ ibland kan ett djurs utveckling spåra ur så att ett monster uppkommer, det kan födas en tvåhövdad kalv i filosofens grannes ladugård, men på grund av sådana tillfälligheters sällsynthet kan det omöjliga vara så, att det är slumpen som regerar världen.

Det fatalistiska inslaget i Averroes' filosofi innebär — om det hårdrages — att läror om eviga straff och belöningar för människansandel inte kan ha någon mening. Ty varför skulle inte människans öde vara bestämt av stjärnorna när den övriga naturen så uppenbart står i himlens våld? Läror om eviga straff och belöningar blir meningslösa redan av det ur kristen synpunkt än anstötligare skälet, att Averroes förnekar den individuella själens odödlighet. Och det kan omöjligt förhålla sig så, att universum har skapats genom ett Guds »Varde!», ty den allmänna meningen bland filosoferna är den, att av intet blir intet.

Averroismens kätterier: världen är evig, själen är dödlig

Den av Averroes tolkade aristotelismen uppfattades i Paris som ett utomordentligt farligt hot mot kristendomen, och detta givetvis med all rätt.

Men hur mycket av denna mot kristendomen »fientliga» lära som egentligen omfattades av de skaverroisterna verksamma i Paris vid samma tid

som Thomas, alltså *Sigerus de Brabantia* och *Boetius de Dacia*, därom råder ingen enighet. Med många argument vill den främste Sigeruskännaren, Fernand van Steenberghen, påvisa att det »moderna» hos Sigerus, i den meningen att han skulle vara en sökare efter sanningen för sanningens egen skull, i realiteten kan vara detsamma som sökandet efter innebörden i de läror som Aristoteles halvtannat årtusende tidigare framlagt i Lykeion men som legat bortglömda och nu efter den plötsliga upptäckten av så mycken visdom gärna framstod som en efter en mörk tid återuppdagad sanning om naturen (detta är en beskrivning av en renässansfilosof ett par hundra år före renässansen). Van Steenberghen understryker mycket kraftigt, att det långt ifrån var så att filosofin för Sigerus var någon sorts andligt tidsfördriv, den var ett vitalt intresse för honom. En mängd textställen visar att han i sin naturfilosofiska verksamhet såg ett sätt att tillfredsställa behovet av säker kunskap och i den filosofiska visheten en del av den mänskliga fulländningen.²⁰

Att Sigerus normalt går till väga så, att han framlägger filosofernas och trons läror bredvid varandra — den grekiska visdomen bredvid kristendomen — och låter åhörarna själva ta ställning, det tycks inte utesluta att han någon gång också själv tar ställning, både *för* kätterska åsikter (tesen om världens evighet) och *mot* kätterska åsikter (den averroistiska läran om omöjligheten av individuell odödlighet).

Det mest förhatliga inslaget i averroismen var av naturliga skäl förnekandet av individens odödlighet: det var ju ett förnekande av både himmel och helvete. Men sällan eller aldrig uppmärksammar forskningen det nära sambandet mellan denna lära och läran om världens evighet. Den underliga läran om en för alla människor »gemensam» odödlig själ har en av sina upprinnelser i ett ställe i Aristoteles' *Om själen*. Enligt Aristoteles' resonemang där kan det inte finnas något tänkande, som inte är en funktion av den levande kroppen, och han antyder själv slutsatsen att efter kroppens död är själens minnen borta (det finns aristoteleskommentatorer som av detta dragit en nära till hands liggande rent »materialistisk» åsikt om människan, så Alexander från Afrodiasias, d. 211 e. Kr). Men Aristoteles till-

lägger också, att »förnuftet» kan ha en annan betydelse, det finns ett [okroppsligt] förnuft som självt skapar de sanningar det förstår, alldeles som ljuset kan sägas framkalla de färger vi uppfattar med dess hjälp: »Och detta förnuft (*intellectus separatus* med skolastisk terminologi) är skiljbart från kroppen, det röner icke påverkan och är oblandat, ty till sitt väsen är det aktivt ... Det finns ingen främmande inblandning i dess tänkande; det är endast då det är skilt från materien som det är helt sig självt, *och detta ensamt är odödligt och evigt*, medan det passiva intellektet är förgängligt.»²¹ (Detta resonemang är inom parentes sagt påfallande modernt, ifall man med »modernt» menar cartesianskt: även Descartes' odödliga själ är ej blott okroppslig utan också när den är skild från kroppen »tom» — tom på varseblivningar och tom på minnen.)

Om tiden och rörelsen är eviga, finns det då ett oändligt antal odödliga själar tillhörande de oräkneliga förgångna generationerna? En sådan tanke medförde ju en rad problem. Var gång en ny själ föds bör antalet odödliga själar öka med en. Men oändligheten kan inte öka, den kan inte göras större än den är. De odödliga själarna kommer alltså att bilda ett enda *aggregatum* eller *unum*. Det blir omöjligt att påstå att Gud »räknar» alla våra själar, ty inte ens ett allvetande intellekt kan räkna ända till oändligheten. Utan överdrift kan sägas att hela kristendomen — eller nogare sagt hela den kristna teologin — om en sådan lära är sann blir en värdelös illusion.

Denna Averroes' underliga (enligt Thomas »grundlösa och omöjliga»²²) lära om en för hela mänskligheten gemensam odödlig själ berör Sigerus bl a på ett ställe i en kommentar till åttonde boken av *Fysiken* av Aristoteles. Han tar där uttryckligen avstånd från den averroistiska åsikten:

»Om rörelsen är evig,» säger Sigerus, »så är antalet människor oändligt stort ... Om ett oändligt antal människor har funnits, skulle det finnas ett oändligt antal odödliga själar (*intellectus separati et per se subsistens in actu*), men därpå kan man svara på olika sätt, allt efter de skilda åsikter som finns rörande själen. Kommentatorn skulle svara genom att säga, att det inte följer att antalet själar (*intellectus separati*) är oändligt stort: han ansåg nämligen, att själarna inte är lika många som människorna, utan att själen är en

och densamma för alla människor (eg. »att själen är *en* till antalet i alla människor»). Inte heller Alexander skulle säga, att något sådant följer: han ansåg nämligen, att själen förstöres samtidigt med materien [och alltså inte är odödlig]. Här bör man emellertid säga som Algazel, som medgav att de enskilda själarna är oändligt många och på en gång existerande. När man säger: det är omöjligt, att något skulle kunna vara aktuellt oändligt, och när man säger, att något är oändligt till antalet, så handlar det om två saker. Det är inte omöjligt att ting är oändligt många ifall det ena inte är beroende av det andra, och då blir det inte ett enda aggregat. Och sådana är de oändligt många själarna, de bildar aldrig ett *unum*, aldrig ett enda ting.»²³ Implicit har Sigerus här sagt, att världen är evig.

* * *

Under 1260-talet tilldrog sig Sigerus' undervisning ett betydande intresse i Paris, och av de stora teologerna fanns ingen tillstädes för att bekämpa hans kätterier. Albertus Magnus befann sig som ordensprovincial och påvens legat på resor, Bonaventura hade lämnat universitetet redan 1257 för att bli ordensgeneral för franciskanerna, och Thomas vistades sedan 1259 i Italien.

Men år 1268 kallades Thomas till Paris igen,²⁴ och två år senare utfärdade Parisbiskopen ett dekret med förbud mot en rad averroistiska satser.²⁵ Sigerus fortsatte trots detta att med sin vanliga metod framställa »filosofins slutsatser» jämsides med »kristendomens sanningar», till synes utan att ta ställning utan oftast överlämnande åt auditoriet att avgöra var den verkliga sanningen låg. En skillnad synes dock ha inträtt så till vida, som han efter 1270 inte lät auditoriet sväva i tvivelsmål om vad som på högsta ort ansågs tillåtet och inte tillåtet att tro.

En intensiv diskussion pågår bland Sigerusforskarna om huruvida hans framställningar av världens evighet och andra radikala aristoteliska satser var en form av fritänkeri, eller om han var en troende kristen men med ett brinnande intresse av att så exakt som möjligt utröna stagiritens läror. I alla

händelser fortsatte han alltså efter dekretet 1270 i ytterligare sju år sin förkunnelse, tills inkquisitionen gjorde ett plötsligt slut på den. Exakt vilka modifieringar som Thomas' och de andra teologernas intriger kan ha åstadkommit av hans undervisning lär aldrig kunna avgöras.

Men tesen att världsalltet existerat i evighet tycks han aldrig ha övergivit.²⁶

Man talar ofta om Thomas' »tvåfrontskrig» i detta sammanhang. Försöken att bekämpa averroismen genom att harmonisera vetenskapen och tron på så sätt att Bibeln blev så att säga en naturvetenskaplig lärobok som kunde vederlägga kätterierna såg han som fåfäng möda. Men lika lite kunde ju den grekiska tanken få lov att besegra den uppenbarade sanning som var mänsklighetens frälsning undan helvetets lågor.

Thomas: Skapelseläran en trossats

Skaparen och skapelsen

»Gud» är inte något enhetligt och entydigt begrepp — det vore ju synd att säga! — utan ett konglomerat av många idéer. Hos högmedeltidens skolastiker och speciellt hos Thomas går det att urskilja åtminstone tre grundläggande idéer som tillsammans bildar begreppet Gud: 1) den orientaliska idén om Herren, en skapande och en dömande och en förlåtande person, outgrundlig i sin visdom och krävande absolut underkastelse, 2) den aristoteliska idén om en *princip* som i egenskap av högsta orsak (*primus motor*) förklarar skeendena i världen, dvs. förklarar varför det finns rörelse, och 3) den platonska och särskilt nyplatonska idén om en *yttersta grund* för att världen med alla dess ting och varelser över huvud taget existerar.

Dramatiken i händelserna i Paris kring 1250 ligger just däri, att frälsningsläran från Jerusalem nu för första gången konfronteras med och för all framtid påverkas av bägge de riktningar som utgår från Aten.

Men vissa konflikter i det sammanhang vi sysslar med var inte enbart orsakade av aristotelismens renässans på 1100-talet och 1200-talet. De hade redan långt tidigare uppkommit därför, att den bibliska uppfattningen om

en personlig Gud som en gång skapade världen hade varit och var svår att förena med den nyplatoniska uppfattningen om Gud som den oändliga kärleken och godheten och i denna egenskap grunden för alltings existens. Man har i detta sammanhang ibland talat om liksom en sammansmältning av »det godas idé» i Platons *Staten* med »Demiurgen», skaparen, i Platons *Timaios*. Godheten står högst i de översinnliga begreppens hierarki och är förutsättningen för att vi skall kunna vinna kunskap om några andra begrepp, liksom solen i sinnevärlden är förutsättningen för att vi skall kunna se, inte bara solen, utan se över huvud taget. Svaret på frågan varför Demiurgen i *Timaios* »skapade» världen (dvs. förvandlade kaos till ett ordnat kosmos av en mångfald ting och varelser) är: därför att Demiurgen är oändligt god. Det finns många belägg för att godhet och kärlek i den platonska traditionen betyder detsamma som *skaparkraft* och *givmildhet*: det förekommer nämligen att godhet och kärlek ställs i motsats till »snålhet» (termen »snål» används redan i *Timaios* som motsats till »god»).²⁷

Den från Plotinos utgående nyplatonismen tar fasta på de redan i *Timaios* uttalade konsekvenserna av detta, nämligen inte bara att gudomligheten alltid skapar något — delar med sig i sin oändliga givmildhet — utan också, att gudomligheten skapat *alla arter av ting* som över huvud äger möjlighet att existera: det ligger ju i den oändliga skaparkraftens begrepp att ingenting kan lämnas oskapat.

Detta är den viktigaste källan till den i västerländsk filosofi och vetenskap så utomordentligt livskraftiga idén om universum som en sammanhängande kedja där ingen länk kan saknas, där alla logiskt tänkbara ting och varelser måste existera, så att universum är *plenum formarum* (»en fullhet av former»): »naturen gör inga språng» — med Aristoteles' ofta anförda ord — t ex mellan den mest organiserade »döda» materien och den minst organiserade, mest primitiva levande varelsen, eller mellan de levande varelsernas arter (kontinuitetsprincipen). På frågan vilken den tillräckliga grunden är till att något existerar, finns svaret, att Gud i sin gränslösa godhet inte vill eller inte kan vilja existera ensam och behålla godheten för sig själv.

På frågan varför den oändligt gode skapar så många djävulskt onda ting

finns det behändiga svaret, att godheten realiseras bara i den mån som alla logiskt tänkbara ting också skapas — rätt uttryckt så vore det »snålt» av den oändlige att inte skapa sådant som hunger och farsoter när han kunde (rent av sin vilja var tvungen) göra det, ty det helas harmoni skulle gå sönder om universum i stället för ett kontinuum av ting och former vore ett trasigt ting med en lucka här och var för något som *skulle* kunna finnas. Av »den tillräckliga grundens princip» följer omedelbart »kontinuitetsprincipen». (Den forskare som mest ingående undersökt dessa ting, Arthur Lovejoy, går så långt i systematisering av de platonska och nyplatonska lärornas förmodade logiska konsekvenser, att hans framställning ger det egendomliga intrycket att *Monadologin* och *Teodicén* existerade potentiellt ända sedan Platons dagar och bara väntade i två tusen år på Leibniz' födelse för att kunna sättas på pränt.²⁸)

Man kan säga, att problemet med en skapelse i tiden blir en del av teodicéproblemet i den nyplatonska traditionen; för undvikande av varje missförstånd skall genast framhållas att den nyss antydda enkelt tillyxade lösningen på teodicéproblemet naturligtvis inte är den thomistiska utan endast den grund utifrån vilken Thomas angriper det ondas problem.²⁹ Tanken på en skapelse vid en viss tid motsäger ju tanken på en överflödande kärleksfull skaparkraft: eftersom världens eviga existens ingalunda är logiskt otänkbar (även om den under den tid som nu behandlas ofta ansågs innehålla vissa logiska svårigheter), så synes gudomligheten ha lagt i dagen en oändlig grad av snålhet genom att låta tingen existera först efter det att de inte existerade.

De nu skisserade allmänna idéerna hör långt ifrån hemma bara i den miljö som nu behandlas. Någon har sagt, att den västerländska filosofins historia är »en serie fotnoter till Platon», och det har också sagts att filosofin gjorde sig kvitt arvet från Platon först i den stund den insåg, att på frågan »Varför existerar något?» finns inget svar.³⁰

Det thomistiska systemet blir begripligare ifall man håller fast vid vad som sades nyss, alltså att det innehåller en av många beståndsdelar byggd idé om det gudomliga: 1) den orientaliska gudomligheten, Herren, kräver

obrottslig tro för att vi skall vinna frälsning undan helvetets eviga plågor, 2) den aristoteliska gudomlighetens existens kan »bevisas» — på fem sätt — men kan inte tänkas som dömande och förlåtande eller som hörande våra böner, och 3) existensen av den nyplatonska över allt förstånd höjda oändliga kärleken kan *inte* bevisas, Gud i denna mening, »Den första sanningen», kan inte vara föremål för vetande utan blott för tro, men Han skall en gång skådas »ansikte mot ansikte» av dem som vunnit evig salighet. — Meningen är naturligtvis inte att framställa Thomas som troende på tre gudar, ibland den ena ibland den andra, och indelningen har heller inget med treenighetsläran att göra (utom möjligen så, att den Gud vars existens kan bevisas är *en* och icke treenig). Indelningen är bara ett försök att göra idén om det högsta väsendet något mindre komplicerad genom att koncentrera uppmärksamheten på en sida i taget. Thomismen står inte främmande för ett tillvägagångssätt som är besläktat med detta: vi kan ju enligt Thomas utan hjälp av uppenbarelsens ljus med vårt förnuft inse, att Gud existerar och är en enda (»den naturliga teologin»), men trons föremål är — vilket strax skall närmare kommenteras — enligt definitionen av »tro» något som inte kan inses. De fem bevisen framställer för oss endast »det som bör förutsättas av tron»³¹ och den naturliga teologins »bevisbara» Gud och uppenbarelsens Gud är inte två väsenden utan ett enda som vi i vår ofullkomlighet endast kan skönja ibland från ett håll ibland från ett annat.

Ensidigheten hos vårt begränsade perspektiv ger upphov till motsägelser i våra beskrivningar av det ofattbara.

Svårförenligheten mellan tanken på en skapelse i tiden och tanken på Gud som överflödande kärlek är besläktad med en rad andra svårigheter, i första hand den, att den nyplatonska gudomligheten inte är ett fritt handlande väsen: Han är av sin godhet tvingad att i alla tider skapa alla ting som kan existera. Men Herren, Israels Gud, kan inte vara underkastad något tvång eller någon nödvändighet.

Kring dessa svårigheter plus den rad av intrikata problem som den nyktre Aristoteles bidrog med kretsar Thomas' religiösa och filosofiska invändningar mot averroismen eller den radikala aristotelismen, vars Gud inte

kan skapa någonting alls, ty det strider mot naturen att något skulle kunna uppkomma ur intet.

Men det kanske nu först är skäl att erinra om vad det betyder för Thomas, att skapelseläran är en »trossats».

Tron och vetandet

Vad som utsäges i en trossats kan inte vara föremål för vetande. Detta är en viktig punkt i Thomas' lära om tron: vi skall alltså inte inbilla oss att vetenskapen kommer att kunna avslöja himlens hemligheter eller att tron kan vinna stöd av vårt bräckliga förstånds upptäckter och slutledningar. Det kan omöjligen bevisas, att världen har skapats (vad som däremot kan bevisas är att det *icke är omöjligt* att världen skapades efter att först inte ha funnits). I överensstämmelse med denna åskådning avvisar Thomas de försök som gjordes att vederlägga averroismen genom »bevis» för hur Bibelns ord kan beläggas med förnuftsargument.

I *Summa contra gentiles* anföres sålunda i ett kapitel³² sex argument »varmed somliga försöker bevisa, att världen inte är evig, och svaren på dessa argument»; kritiken riktar sig mot Bonaventura. Det första argumentet är enkelt: »Gud är bevisligen alla tings orsak. En orsak måste nu i tiden föregå det som den orsakar», alltså ... Thomas svarar, att det visserligen är sant att alla orsaker som verkar genom *rörelse* måste föregå verkan i tiden, men det förekommer fall, då orsak och verkan föreligger samtidigt: när solen befinner sig i öster, belyser den *samtidigt* vårt halvklot (dvs. ljuset träffar jorden i samma ögonblick som det utgår från solen — så som Gud kan tänkas vara orsak till världen utan att föregå den i tiden).

Visst är argumentet enkelt, men det tangerar en av de största svårigheterna i antagandet av en skapelseakt, när det antagandet diskuterades av aristoteliker: ty när Gud skapade alltet inträdde, säger aristotelikern, ju utan tvekan en förändring — den ojämförligt största av alla förändringar — och förändring är *rörelse*. Men det fanns ju i skapelseögonblicket — enligt definitionen på »skapelse» — inte någonting att sätta i rörelse. Dilemmat skall beröras i samband med Thomas' angrepp mot averroismen.

Det andra argumentet lyder: »Eftersom allt som existerar är skapat av Gud, kan man inte säga att det har uppkommit ur något existerande. Alltså återstår, att det har skapats ur intet och följaktligen att det existerar efter att förut inte ha existerat.» Det där är inte riktigt, invänder Thomas. Argumentet antar, att satsen »Ur något uppkommer något» gäller. Om den inte gäller, måste den äga en motsats. Men motsatsen till »att uppkomma ur något» är nu inte — som detta andra argument gör gällande — »att uppkomma ur intet», utan den är »att icke uppkomma ur något». Stället är svårt att förstå: om motsatsen till *ex aliquo* (»ur något») vore *ex nihilo* (»ur intet» = »ur icke-vara»), så skulle nödvändigtvis följa, att världen skapats efter det att den förut inte funnits, men denna slutsats skulle — av någon anledning — inte vara nödvändig om motsatsen vore *non ex aliquo* (»icke ur något [bestämt]»). En möjlig tolkning är den, att Thomas hävdar — tvärt emot sin verkliga åsikt, givetvis — att » skapa » kan betyda detsamma som »uppkomma»; och »att uppkomma» betyder för en aristoteliker att övergå från något potentiellt till något aktuellt (ovan sid. 110), icke att uppkomma ur intet. (En annan tolkning föreslås i Parma V:93 av utgivaren.)

Det tredje argumentet har att göra med de svårigheter som oändlighetsbegreppet för med sig, närmare bestämt den motsägelse som ligger i att ett oändligt antal dagar har förgått, »tagit slut», ifall världen inte haft någon början: något som »tagit slut» är ju inte oändligt! Argumentet tillbakavisas av Thomas på två sätt. För det första så kan man ju påstå, att även om det oändliga antalet dagar inte existerar aktuellt, så kan det existera »succesivt»: vart och ett av de oändligt många skeenden (solvarv), som förgått, är ändligt (men — det är tydligen Thomas' mening — det kan föregås och följas av andra i en oändlig succession). Om världen alltid existerat så finns för det andra, för den som betraktar alla de förgångna solvarven, inte något *första* solvarv, och därför har oändligheten inte »tagit slut»; ty för att något skall ta slut krävs att det en gång har börjat — termen »ta slut» är alltså inte tillämplig, menar Thomas, i andra fall än då det finns två extremer. Inte heller detta Bonaventuras argument visar alltså att världen måste ha skapats i tiden.

Även de följande tre argumenten mot läran om världens evighet har att göra med oändlighetsbegreppets svårigheter, och intressantast av dem är det sista, alltså det sjätte: »Det skulle följa [om världen existerat i evighet], att det funnes ett oändligt stort tal, nämligen det oändliga antalet odödliga själar tillhörande människor som levat i det förgångna.» Denna svårighet löstes ju av Averroes genom antagandet att efter döden återstår endast det för alla människor gemensamma *intellectus separatus*, och i sitt svar på argumentet anför Thomas samma teser som Sigerus på det ovan s. 115–116 citerade stället, med den skillnaden att Thomas anvisar ytterligare en utväg ur dilemmat, nämligen möjligheten av själavandring: »Den invändning som gäller antalet själar är svårare,» säger han (Gud räknar alla själar, men oändligt många går ju inte att räkna), »men argumentet är ändå inte mycket värt, eftersom det förutsätter så mycket. Vissa av dem som antar att världen är evig har nämligen även antagit, att människosjälarna inte existerar efter kroppen, andra åter har antagit att inget annat blir kvar av själarna än *intellectus separatus* ... Andra har antagit själavandring och sagt, att samma själar efter några århundraden återvänder till kroppar ...».

Förnuftet har alltså ingen möjlighet att bevisa att Bibeln har rätt när den säger att Gud i begynnelsen skapade världen.

De nu refererade sex argumenten är endast en del av ett större avsnitt av *Summa contra gentiles* med samma »tendens» (Parma V:87–93). Mer filosofiskt genomarbetade argument mot Bonaventura anföres i skriften *De aeternitate mundi contra murmurantes* från 1270, vars inledningsord är: »Om man enligt den allmänneliga tron antar, att världen inte existerat i evighet, så som vissa filosofer falskeligen påstår, utan världen haft en begynnelse för sin varaktighet, vilket den heliga skrift, som inte kan missta sig, intygar, så uppstår problemet om världen har kunnat existera alltid.»

Några av argumenten går i stort sett ut på följande (Parma XVI: 318 ff).

Är det möjligt att något alltid existerat men ändå är orsakat av Gud? Om det inte är möjligt, då beror det antingen på att Gud inte skulle *kunna* göra något som alltid existerat, eller på att det vore omöjligt att göra det. Det första fallet kan naturligtvis elimineras, ty där är alla av samma åsikt: Guds

oändliga makt gör att Han skulle kunnat göra något som alltid existerat.

Om det — i andra fallet — inte är *möjligt*, att något alltid existerande kunnat »bli till», så beror det antingen a) på att den »passiva möjligheten» (dvs. aristotelikernas »materia») vore alltför avlägsen, eller b) på att det ligger en motsägelse i att något »blivit till» som alltid existerat. (För våra moderna öron låter detta sista kanske obegripligt. Men man får komma ihåg att enligt aristoteliskt tänkande kan en sak »bli till» av något annat antingen därför att detta andra går *före i tiden* eller därför att det går *före till sin natur*. Ett exempel på det sistnämnda erbjuder den aristoteliska statsläran, enligt vilken staten — eftersom människan till sitt väsen är en samhällsvarelse — är ett »naturligt ting» och därför har existerat i evighet, men det är ändå så att staten »blir till» av städer och byar, icke därför att dessa går före staten *i tiden* — vilket ju vore omöjligt — utan därför att de föregår staten »till sin natur»; individuella stater uppkommer naturligtvis och går under, men inte staten »som art».)

Beträffande fallet a) skulle man kunna säga, att en ängel inte skulle kunnat *skapas*, ty det fanns inte någon »passiv möjlighet» som föregick dess existens eftersom en ängel inte är gjord av materia: »Ändå kunde Gud göra en ängel, ty Han har gjort det, och den skapades. Man måste helt enkelt medge enligt tron, att något som orsakats av Gud inte kan existera alltid.» (Den sista meningen är utomordentligt viktig.)

Men vad skall man säga om fallet b)? Ligger det någon motsägelse i att något är orsakat av Gud men ändå alltid existerat? På mångahanda sätt bevisar Thomas, att här inte föreligger någon motsägelse, tex genom argumentet att en orsak inte nödvändigt föregår sin verkan i tiden, vilket framgår av »omedelbara förändringar, som belysning och liknande» (att ljushastigheten inte är oändligt hög visste ju inte Thomas). Man kan alltså anta orsaker som producerar sin verkan omedelbart, »men det *är* en motsägelse i fråga om orsaker som producerar sina verkningar genom rörelse: det är ju nödvändigt att rörelsens begynnelse föregår dess slut. Och eftersom människorna är vana vid att betrakta sådana händelser som sker på grund av rörelse, så förstår de inte så lätt att en verkande orsak inte behöver föregå sin

verkan.»

Inte heller av det faktum att Gud skapat världen »av intet» följer med nödvändighet, att Gud föregått skapelsen i tiden. Ett längre resonemang utmynnar i: »Man säger inte att skapelsen, om den alltid funnits, vid någon tidpunkt var intet, utan man säger att dess natur är sådan att den *vore* ett intet *ifall* den överlämnades åt sig själv [och detta är alltså innebörden i att världen skapas »av intet»]. Det är som när vi säger att luften alltid varit belyst av solen: då är det nödvändigt att påstå, att luften blivit ljus av solen. Och eftersom allt, som blir till, uppkommer ur något ... som inte samtidigt innehåller vad som säges bli till, så måste man säga att luften *blivit* ljus av något icke-ljust, eller något mörkt. Icke som om den varit icke-ljus eller mörk, utan därför att den *skulle* vara det, *om* den överlämnades åt sig själv.»

Thomas anför också Augustinus' kända liknelse i *De civitate Dei*, den som handlar om en fot som i evighet stått i damm eller lera: »Då skulle ingen tvivla på att det alltid under denna fot funnits ett spår, gjort av den trampande. Det ena skulle inte finnas *tidigare* än det andra, men *ändå* skulle det ena vara gjort av det andra. På samma sätt säger platonisterna, att världen och de dagar den innehåller alltid har funnits, eftersom den som gjort dem alltid har funnits. Och ändå har jorden och dagarna *skapats*.» Thomas anmärker att Augustinus aldrig anklagar platonisterna för att ha fel här: »de som säger att världen har gjorts av Gud menar inte att det skedde vid *tidens* utan vid *skapelsens* begynnelse, så att den — på ett sätt som knappast är begripligt — har *skapats* alltid.» — Aristoteles hade, kan vi tillägga, kritiserat Platon för att i *Timaios* förfäktat åsikten att världen »uppkommit», men platonisterna och nyplatonisterna brukade ansluta sig till den ursprungligen av Xenokrates anförda tolkningen, att framställningen av världens skapelse hos Platon tillkommit av pedagogiska skäl, som då en geometriker säger att han »drar» en linje när han endast påpekar existensen av en linje som redan ligger inbegripen i de postulat han uppställt.³³

Det ligger alltså inte någon motsägelse i att påstå att världen är evig *även* om man säger att den *skapats* av Gud. Det är ett kätteri att påstå att världen alltid existerat, men det kan inte filosofiskt bevisas att den har *skapats* efter

att förut inte ha funnits.

Filosofin saknar alltså enligt Thomas alla möjligheter att vederlägga den som säger: världen har existerat i evighet. I det ovan (sid. 121 ff.) refererade kapitlet med de sex enligt Thomas ohållbara filosofiska argumenten säges inte explicit, att förnuftsargumenten mot världens evighet är ogiltiga därför att skapelsedogmen är en trossats och följaktligen inte åtkomlig för vetande. Men vad som säges är något liknande, nämligen att eftersom dessa sex argument »inte är nödvändigt sanna, även om de äger en viss sannolikhet, så räcker det att kort beröra dem för att det inte skall förefalla som om den allmänliga tron vilar på tomma skäl och icke på Guds fasta ord». Och kapitlet avslutas med att Thomas anför inte ett filosofiskt utan ett religiöst argument för skapelsetanken, nämligen att ändamålet med skapelsen är Guds godhet, som uppenbaras genom vad Han orsakar, och att den gudomliga godheten och makten uppenbaras bäst härigenom, att det utom Honom inte alltid existerat andra ting — Gud är inte underkastad någon naturnödvändighet (som skulle ha tvungit Honom att i all evighet dela med sig av sin godhet genom att låta tingen existera evigt), utan det överensstämde bäst med den gudomliga godheten att Han gav de skapade tingens en *begynnelse*. Denna tanke blir det tillfälle att mera utförligt beröra i det följande.

Den kristna trons väsen

Väl känd och refererad i alla handböcker är Thomas' distinktion mellan vetande och tro. Men då det är thomistisk eller eljest kristen historieskrivning som till största delen skapat den nutida bilden av Thomas så har vissa fakta hamnat lite i skymundan: i definitionen av »tro» brukar sålunda endast omfånget preciseras, inte innehållet. Först några ord om den nämnda välkända distinktionen.

»Det synes som om det, som tillhör tron, kan vara föremål för vetande.» Det är denna sats som vederläggs i den klassiska artikel i *Summa theologiae* som är huvudkällan till handböckernas framställning av förhållandet mellan vetandet och tron.³⁴ Motsatsen till vetande är inte tro, heter det i den

första satsen i denna artikel, utan motsatsen till vetande är okunnighet, detta med stöd av Paulus' ord »eftersom jag icke *visste* bättre, när jag i min *otro* handlade så» (I Tim. I:13). Vetandet och tron bör alltså kunna ha samma innehåll eftersom de bägge står i motsats till ett och detsamma: okunnigheten. I kontrasatsen svarar Thomas, att de vantrogna visserligen är okunniga om det som tillhör tron, medan de troende har kunskap om det, dock icke i betydelsen bevisat vetande, »utan i den mån de genom trons ljus ser att det finns saker som bör tros.» (Att man kan tala om en sorts kunskap framgår av ordet »ser» i denna sats.)

Den andra satsen säger, att lika väl som man vinner *vetande* genom skäl och argument, så vinner man *tro* på detta sätt, nämligen genom de skäl och argument som anföres i de heliga skrifterna. Thomas' svar: »De skäl som anföres av helgonen för att förklara vad som hör till tron är icke demonstrativa (dvs. inte några bevis), utan en sorts övertalningar som visar oss, att det som framställs i tron icke är omöjligt. Eller också utgår de från trons principer, alltså den heliga skrifts auktoritet ... Dessa principer har för de troende samma beviskraft som de av naturen insedda principerna har för alla människor ...». Tron kan alltså inte omfatta något som av förnuftet uppfattas som omöjligt, och den liknar vetandet även däri, att den innebär samma grad av övertygelse som övertygelsen om sanningen i självklarheter. Men tron kan aldrig ha samma föremål som vetandet.

I artikeln klargöres också en del andra ting, t ex frågan om den sk naturliga teologins förhållande till tron (dvs. frågan om de fem förnuftsmässiga bevisen för Guds existens som en sorts föregångare eller förövningar till tron) liksom också det subtila problemet hur det som tros av den ene (en människa) kan vara vetat av den andre (en ängel).

Huvudsumman av det hela är, att i ett och samma avseende kan inte en och samma sak vara föremål för både vetande och tro av en och samma individ. Men på en och samma gång kan man t ex veta att Gud är en och tro att Gud är treenig, liksom man på en gång kan veta att världens evighet omöjligen kan motbevisas och tro att världen har skapats.

Intressantast i vårt sammanhang är emellertid frågan, hur det kan kom-

ma sig att den säkerhet som tron erhåller blott i kraft av den heliga skrifs auktoritet kan vara *lika stor* som den säkerhet som vetandet erhåller i kraft av en »av naturen insedd princip», dvs. en självklarhet — som exempel på självklarheter kan nämnas: en del är alltid mindre än helheten, en människa är inte en åsna. Hur kan det komma sig att den religiösa tron äger denna den högsta tänkbara grad av säkerhet? Svaret på frågan finner vi om vi undersöker hur Thomas bestämmer innehållet i begreppen vetande och tro. (*Omfånget* kan sägas vara kunskap om det synliga eller insedda respektive om det osynliga eller icke insedda.)

En viktig text är då det kapitel i skriften *De veritate* från omkring 1260 där Thomas bevisar riktigheten i följande sats, som hämtats från Augustinus: att tro är detsamma som »att tänka på något och skänka det sitt bifall». ³⁵

Tron är alltså enligt denna sats en förståndsakt. Förståndet är diskursivt, det resonerar sig fram till vad det skall hålla för sant. Det uppfattar först ett tings blotta beskaffenhet, t ex *vad* människa är, *vad* djur är. I denna första operation finns varken sanning eller falskhet — man uppfattar ju vad man uppfattar, helt enkelt — utan sanning och falskhet kan man tala om först i och med den operation som innebär att förståndet bejakar eller förnekar det som det uppfattar, alltså i ett omdöme: om satsen »A är B» är sann, så är satsen »A är icke B» falsk, etc.

Orsaken till att man bejakar eller förnekar något kan ligga hos det uppfattade objektet, som alltså kan vara sådant att vi fäller ett visst omdöme om det, men den kan också ligga hos det uppfattande subjektet, som alltså med sin vilja kan bestämma sig för att bejaka eller förneka en sak av andra skäl än någon egenskap hos objektet.

Förståndet kan förhålla sig på olika sätt till de två i en motsats ingående leden, det kan t ex vackla mellan de två, vilket är den *trivivlandes* belägenhet, och det kan luta mera åt ena hållet än åt det andra samtidigt som det fruktar att det är det andra ledet i motsatsen som är sant, vilket är utmärkande för den som hyser en *åsikt*.

Men ibland omfattar man bara det ena ledet utan något tvivel och utan

någon fruktan för att missta sig: i den situationen befinner sig dels den *vetande*, dels den *troende*.

Likheten mellan vetande och tro är alltså den, att något hålles för otvivelaktigt sant i bägge fallen, utan något inslag av tvekan. Olikheten ligger i det sätt varpå denna säkerhet nås. Den som i kraft av någon som självklar insedd princip ser, att det som han uppfattar är sant, befinner sig i den *vetandes* belägenhet. (Vi vet t ex att jorden är mindre än världen i kraft av principen att delen alltid är mindre än helheten.) När det gäller den *troende* så ligger orsaken till säkerheten däremot inte i objektet — ty det kan ju inte uppfattas, det är osynligt — utan hos subjektet självt: att den *troende* bestämmer sig för att tro är enbart en viljeakt (fast själva försanthållandet är givetvis en förståndsakt — att tro är »att tänka på något och skänka det sitt bifall»). Förståndet kan nämligen bestämma sig för att hålla en sak för sann »därför att det förefaller gott eller lämpligt» att göra det. »Och detta är nu den *troendes* belägenhet, som t ex när någon tror på vad en människa säger därför att det förefaller vara artigt eller nyttigt att göra det. Det är på detta sätt vi förmås att tro på saker därför att vi fått löfte om evigt liv som belöning, om vi tror på dem.»

Resonemanget utmynnar som synes i den krassaste religiösa pragmatism. Sanningen i trons satser kan med andra ord inte bestämmas av någon överensstämmelse med något objekt — eftersom det är ovetbart — utan den bestäms av den praktiska konsekvensen att den som håller satserna för sanna vinner evig salighet. Och vidare måste den *troende* vara fanatisk i sin övertygelse, vad som står på spel är ju livet självt, i himmel eller helvete: den *troende* håller saker för sanna — därför att det är nödvändigt för saligheten — som han inte kan se eller veta något om, och han måste vara *lika fast* i denna tro som han är övertygad om riktigheten i självklart insedda sanningar. En mycket klar konsekvens av denna tankegång i *De veritate* är att den religiösa tron under inga omständigheter får förväxlas med hopp, som ju innehåller en vacklan.

Med något ändrade formuleringar upprepas samma resonemang som det nyss återgivna i *Summa theologiae* II, II, q 2, a 1. Thomas redogör även

där för de invändningar som kan riktas mot tanken att tron är en förståndsakt: förståndet arbetar diskursivt, men tron innehåller inte någon diskussion utan innebär tvärt om att man utan någon diskussion skänker något sitt bifall — *fides est non inquisitivus assensus*. Och »att skänka något sitt bifall» synes inte vara en förståndsakt, utan en viljeakt. Thomas' svar på dessa två invändningar mot att tron skulle vara en med vetandet besläktad förståndsakt — alltså för det första invändningen att tron dock inte arbetar diskursivt, för det andra invändningen att tron dock är en viljeakt — det svaret går ut på att det visserligen finns förståndsoperationer som innehåller en diskussion eller en vacklan åt det ena eller andra hållet; sådant förekommer nämligen i de förståndsakter som kallas »tvivel» eller »åsikter» eller liknande. Men det finns också förståndsakter som inte innehåller någon sådan vacklan utan som utgöres av ett strängt fasthållande vid något.

I den situationen befinner sig den som *vet* något (alltså den som insett en sak genom att antingen direkt uppfatta den som självklar eller genom att sluta sig till den utifrån såsom självklara insedda principer), och det är i detta stränga fasthållande vid något som vetandet *överensstämmer* med tron. Tron *skiljer* sig från vetandet därigenom, att den troende bestämt sig för att hålla fast vid en sak icke genom sitt förnuft utan genom sin vilja, *non per rationem, sed per voluntatem*. Tron och vetandet, som bägge är förståndsakter, skiljer sig alltså från varandra däri, att orsaken till att man når övertygelsen i första fallet är (så att säga) det övertygade subjektets vilja och i andra fallet det övertygande objektets natur. »Trons principer», dvs. den heliga skrifts auktoritet, äger som sagt samma beviskraft som »vetandets principer»: de självklara satserna.

Vad kan menas därmed? — För att få svar på den frågan bör man gå till den artikel i *Summa theologiae* där Thomas bestämmer trons väsen och uppställer en formell definition av »tro». ³⁶

Definitionen ingår i en explication av ett ytterst dunkelt ställe i Hebréerbrevet: »Det synes som om aposteln ger en oriktig definition av tron när han säger: »Tron är substansen hos de ting man kan hoppas på, argumentet för det icke synliga (*Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non*

apparentium)».»³⁷

De invändningar som kan riktas mot Paulus på denna punkt är följande. För det första är tron en dygd (*virtus*, snarast= disposition), och en dygd är en kvalitet, och en kvalitet kan ju inte vara en *substans*. För det andra så har olika dygder olika föremål, och det man *kan hoppas på* är hoppets föremål, inte trons. För det tredje så fulländas tron mera på grund av kärleken än på grund av hoppet, och till definitionen av tron bör därför i högre grad höra vad man kan älska än vad man kan hoppas. För det fjärde kan man inte placera en och samma sak under skilda genera, men »substans» och »argument» — som enligt aposteln är en och samma sak, nämligen »tro» — är nu skilda till genus (dvs. en substans är inte en sorts argument och ett argument är inte en sorts substans): tron är alltså beskriven på ett felaktigt sätt. Och för det femte så är det en motsägelse att tala om ett *argument för det icke synliga*, ty ett argument klargör sanningen hos det, för vars skull det anföres, men det vars sanning klargöres är synligt, icke osynligt.

Sitt svar på dessa invändningar inleder Thomas med att medge, att detta bibelord — även om det innehåller allt det som kan tillhöra trons definition — inte utgör någon formell definition: »Det är likadant med filosoferna som även när de utelämnar den syllogistiska formen ändå behandlar principer som i grunden är syllogismer.» Beviset för att tron handlar om något »icke synligt» som vi »kan hoppas på» är alltför långt och invecklat för att återges här, men den saken tillhör ju inte heller de problematiska. Slutorden i detta bevis är: »Att se sanningen är att äga sanningen, och man hoppas inte på det man redan äger, utan man hoppas på det man inte äger ... Det är trosaktens förhållande till det ändamål, som är viljans föremål, som betecknas med orden »tron är substansen hos det man kan hoppas på.»

I tolkningen av de gåtfulla orden »substans» och »argument» kommer det typiskt thomistiska fram i denna explikation. Termen »substans» måste ges en rätt speciell tolkning för att Thomas skall få den paulinska satsen att betyda vad han vill att den skall betyda: substansen, heter det, »brukar kallas *ett tings första början*, alldeles särskilt när den första början (principen) *innehåller möjligheten till hela det följande tinget*, t ex som när vi säger att de

första obevisbara principerna (axiomen) är vetandets substans. Den första kunskap vi äger rör nämligen sådana principer, och i dem finns möjligheten till allt vetande.»

Och nu är, enligt aposteln, tron substansen hos de ting vi kan hoppas på: det vill säga, den troendes tro innehåller möjligheten till det eviga livet och är själv början till det eviga livet; i och med att man bestämt sig för att med fasthet tro på Kyrkans lära så befinner man sig vid evighetens början — ungefär som om man tänker sig att den som tar på sig en förlovningsring redan befinner sig vid äktenskapets början, ifall läsaren behagade tillåta detta från ett annat område hämtade bildspråk. Innebörden i Thomas' explikation framgår än klarare när han lite längre fram reducerar det förklarade bibelordet till en formell definition: *»Tron är det förhållningssätt hos själen varigenom det eviga livet börjar i oss genom att detta förhållningssätt förmår oss att skänka sådant vårt bifall, som vi inte ser.»*

Helt anakronistiskt vore det, att i detta sammanhang tala om tron som en tillförsikt eller en förtröstan eller ett hopp, ty tron framställs helt klart blott som ett redskap för att vinna evig salighet (ja, nästan som en sorts trollformel): vi håller fast vid tron på något som vi inte kan se därför att vi fått löfte om evigt liv om vi håller fast vid denna tro. Tolkningen av ordet »argument» i det bibelord som resonemanget utgår från (ovan sid. 130) är med nödvändighet något ansträngd; den utmynnar i att »det är förståndets starka fasthållande vid den sanning som inte klart framgår för tron som kallas »argument». En annan textversion har därför ordet »övertygelse».

Slutsatsen av det hela blir alltså, att aposteln i sitt ord verkligen har givit en definition av tron, dvs. skilt tron från allt annat som hör till förståndet, alltså sådant som åsikter och tvivel och liknande: »Genom att den kallas »argument» skiljer sig tron från åsikten, misstanken, tvivlet, där det inte föreligger något starkt fasthållande vid en sak. Genom ordet »det osynliga» skiljer den sig från vetandet och den insikt som gör att något blir klart. Genom orden »substansen hos de ting man kan hoppas på» skiljer sig tron som dygd från en dygd i allmänhet, som inte syftar på den salighet vi hoppas på.»

Det ligger en imponerande konsekvens i Thomas' klara bevis för att tron

inte kan tillåta minsta vacklan eller tvivel, och lika konsekvent i sin djupa fromhet är hans inställning till trons fiender — man kan inte bortförklara att det är den kristna »kärlekstanken» som ligger till grund för Thomas' svar för inkquisitionen:³⁸ »Det är en mycket allvarligare sak att förfalska tron, som ger själen dess liv, än att förfalska pengar, som uppehåller det timliga livet. Om därför falskmyntare och andra förbrytare genast med rätta dömes till döden av världsliga furstar, desto mera kan då kättarna, så snart de överbevisats om sitt kätteri, icke blott exkommuniceras utan även med rätta dödas. Men från Kyrkans sida föreligger barmhärtighet, hon vill omvända de felande och fördömer dem därför icke genast utan »efter den första och den andra tillrättavisningen», som Aposteln säger. Om kättaren emellertid även därefter befinnes hårdnackad och Kyrkan inte kan hoppas på hans omvändelse, så sörjer hon för de andras frälsning genom att skilja honom från sig genom att döma honom till exkommunikation, och vidare överlämnar hon honom till världslig dom för att avlägsna honom genom döden.»

Till det som måste tros »med fasthet, *firmiter*»,³⁹ hör läran att i begynnelsen skapade Gud himmel och jord. Skapelselärans status som trossats förklarar intensiteten i Thomas' angrepp mot averroismen eller kanske rättare sagt i hans strävan att rädda filosofin — dvs. Aristoteles' läror om verklighetens beskaffenhet, den slutgiltiga förklaringen av naturens fenomen — inte genom en förnuftsvidrig förkastelsedom mot delar av det aristoteliska systemet utan genom att söka de tolkningar av detta system som inte motsäger Kyrkans lära: det är en fråga om liv eller död i evighet, men samtidigt en fråga om att ge förnuftet sin rätt.

Men kommer han på det viset fram till rimliga tolkningar av Aristoteles, eller förvränger han i religionens intresse filosofens ord?

Aristotelikern Thomas ab Aquino

Aristoteles är för Thomas »Filosofen»

Det var för Thomas ab Aquino en sak som under inga omständigheter fick

betvivlas, att den allsmäktige en gång skapat universum av intet: världen existerar nu efter att en gång icke ha existerat. Men Thomas var — liksom Sigerus de Brabantia — också en »aristoteliker», enligt en utbredd uppfattning ju den som framför andra lyckades förena den peripatetiska läran med den kristna tron. Thomas' filosofi vittnar också om stark nyplatonisk påverkan. Men en »renlärig» nyplatonist skulle inte acceptera den kristna skapelseläran (jfr ovan sid. 118 f.).

Ingen av de grekiska filosoferna torde ha räknat med möjligheten av uppkomst av något ur intet, i alla händelser inte uppkomst av hela världsalltet ur intet; en omdiskuterad gestalt i sammanhanget är visserligen Platon, men det är knappast en rimlig tolkning av skapelsemyten i *Timaios* att Demiurgen när han ordnade världsalltet började med så att säga tomma händer.⁴⁰

Allra minst gäller det om Aristoteles, att man hos honom kan finna antydning till tro på sådant kosmiskt trolleri som förvandling av intet till allt.

»Av de ting, som är danade av naturen, är några »icke-uppkomna» och odödliga i all evighet, andra åter underkastade födelse och undergång. Om de förstnämnda ädla och gudomliga tingen (himlakropparna) är vi oförmögnare att anställa betraktelser, ty för våra sinnen visar sig alltför litet av det som skulle kunna ge oss kunskap om det gudomliga och om det vi önskar få veta. De dödliga tingen däremot — växter och djur — kan vi få en rikare kunskap om, eftersom vi lever tillsammans med dem. Mycket av det som händer med var och en av deras arter kan inses av den som inte är för rädd att anstränga sig. Men vart och ett av dessa bägge områden har sitt behag. Ty även om vi bara flyktigt når dessa högre ting, så skänker oss studiet av dem större nöje, på grund av den upphöjda överlägsenheten i sättet att lära känna dem, än studiet av de ting som omger oss, på samma sätt som det är ljuvare att ha sett minsta skymt av den man håller av än att ingående ha granskat många andra och stora ting. Men eftersom dessa lägre ting är flera och eftersom det går att lära känna dem mera fullständigt, så ger de vetandet större förträfflighet. Då de är närmare oss och vi är mera förtrogna med dem, så uppväger de i viss mån studiet av de gudomliga tingen.»

Dessa ord ur Aristoteles' *Om djurens delar*⁴¹ utgör det kanske finaste program för naturvetenskaplig forskning som formulerades under antiken — den som inte är för rädd att anstränga sig kan lära sig mycket om växternas och djurens arter, och om den »gudomliga» himlen döljer flera hemligheter så beror det bara på att vi på grund av dess avlägsenhet inte kan undersöka den så noggrant med våra ögon och de andra sinnena.

Att denna inställning under den tid vi nu sysslar med kom att förbytas — utom möjligen inom det skaverroistiska lägret — i grubblerier över det övernaturliga och ängla- eller demonaktiga som Aristoteles förmodades ha avsett med ord som egentligen handlade om de vardagligaste ting, det är ju en tragedi, en tragedi av världshistoriska mått.

Något som kan utläsas ur det citerade stycket är i första hand den aristoteliska åsikten om »himlens evighet»: det himlavalv som kretsar kring oss är oföränderligt, och att det aldrig har »uppkommit» beror på detta, att för att något skall »uppkomma» krävs en motsats ur vilken det uppstår. Och himlen har inte någon motsats: på jorden står eld mot vatten och luft mot jord, men mot den himmelska kvintessensen står ingenting. De tunga jordiska kropparnas rörelse nedåt är rakt motsatt eldens strävan uppåt, men vad är motsatsen till en cirkelrörelse sådan som himlens? Vad som inte kan utläsas, men vad som till övermått är känt genom andra aristoteliska verk är detta, att här nere i förändringens värld nedom månen är allt i rörelse (t ex förflyttning och födelse och död) samt att *ingen* rörelse, utom rörelsen hos världsalltets yttersta sfär, kan vara orsakad av något annat än en tidigare rörelse. Av intet blir intet (endast »det första rörliga», *primum mobile*, som är himlens allra översta del, dvs. världsalltets yttersta sfär, har i evighet hållits i rörelse av något som självt ej rör sig, nämligen av »den förste röraren», *primus motor*, allting annat är *secunda mobilia* och alla andra orsaker är *secundi motores*).

I vilken mening är egentligen den helige Thomas ab Aquino en aristoteliker?

I många av sina skrifter anför Thomas långa rader av aristoteliska och med dem närbesläktade argument för rörelsens och tidens och därmed allt-

så för världens evighet och mot läran att världen existerar nu efter att först inte ha existerat. Här skall bara ges några exempel på sådana av Thomas anförda argument mot skapelsedogmen; uppräkningsen är också en exemplifiering av hur en averroist resonerade i denna fråga. (Thomas anför givetvis argumenten i avsikt att visa svaren på dem.)

Gud kan inte skapa något av intet, ty det står inte ens i Hans makt att göra något som strider mot en självklar sats; Han kan tex inte göra så att en helhet icke är större än sina delar. (Ibland diskuterar Thomas frågan om inte Guds makt är så stor att Han kan göra så att två motsägande påståenden bägge är sanna, men han avvisar denna möjlighet som visserligen icke kättersk men alltför osannolik.) Och nu är det enligt filosofernas åsikt en självklar sats att av intet blir intet.⁴²

Ett annat vanligt argument, »standardargumentet», har anförts i det föregående (s. 110), nämligen att ingenting kan bli till om det inte hade möjlighet att bli till: möjlighet är nu emellertid detsamma som »materia» — världen skapades alltså inte av intet, utan det har alltid funnits tidigare existerande materia.

Ett oändligt avstånd kan inte överfaras. Nu är det emellertid ett oändligt avstånd mellan det rena icke-varat och varat. Detta framgår därav, att ju mindre disponerad en sak är att övergå från möjlighet till verklighet (jfr ovan sid. 110), desto avlägsnare är den från verkligheten, och om möjligheten *belt* borttages blir avståndet oändligt. Följaktligen är det omöjligt att något helt enkelt övergår från icke-vara till vara.⁴³

Filosofen säger, att saker som i alla avseenden är skilda från varandra saknar möjlighet att påverka varandra — det krävs nämligen, att det som handlar och det som blir utsatt för handlandet överensstämmer till genus och materia. Men icke-varat och Gud överensstämmer ju inte i något avseende med varandra. Följaktligen kan Gud inte göra något av intet.⁴⁴

Flera av argumenten är subtila intill obegriplighet: »Det är nödvändigt att det, som tillverkas (*factum est*), någon gång blir till (*fieri*) och att det, som är skapat, någon gång skapas. Det som skapas blir alltså antingen till och tillverkas på samma gång (*simul fit et factum est*), eller inte på samma gång.

Men man kan inte säga, att det inte är på samma gång, ty ett skapat ting finns inte innan det tillverkats. Om det blir till innan det tillverkas, så måste det finnas något subjekt varav det tillverkas, vilket strider mot skapandets väsen. Om det åter blir till och tillverkas på samma gång, så följer att det på en gång blir till och inte blir till, ty om det som är tillverkat hos de beständiga tingen gäller, att det existerar, men det, som blir till, existerar inte. Detta är ju omöjligt. Det är alltså omöjligt att något skulle kunna uppkomma ur intet, dvs. skapas.»⁴⁵

Subtila är också de paradoxer som ansågs uppkomma om man antog att tiden, eller rörelsen, inte är evig. En av dessa paradoxer är denna.⁴⁶ Om det som har skapats av intet gäller, att det existerar efter att förut icke ha existerat. Man måste därför tänka sig något ögonblick som var det sista då det *inte* fanns, och något första ögonblick då det *fanns*. Om det är fråga om samma ögonblick, måste man utsäga två motsägende ting om en och samma sak. Lika orimligt är det att påstå att det var två olika ögonblick, ty vad hände egentligen under »mellantiden», då icke-varats sista ögonblick förflutit men varats första ögonblick ej inträtt ännu? Nej, det är omöjligt att något skulle kunna uppkomma ur intet. (Detta argument hör antagligen till dem som i någon form alltid hade diskuterats ända sedan Platons tid.)⁴⁷

En annan paradox är denna.⁴⁸ Ett ting som (enligt definitionen) alltid samtidigt befinner sig vid sin början och vid sitt slut kan ju aldrig befinna sig antingen enbart vid sin början eller enbart vid sitt slut. Nu är det emellertid så med *tiden*, att den alltid befinner sig vid sin början och vid sitt slut. Ty det finns i varje ögonblick inte någon annan tid än *nuet*. Och nuet är detsamma som det som på en gång är det förgångnas slut och framtidens början. Alltså är det så med tiden att den aldrig har vare sig börjat eller slutat, utan den finns alltid. Följaktligen finns det också rörelse alltid, och därmed alltid något rörligt: världen. Ty tiden kan inte finnas utan rörelse, och rörelse kan inte finnas utan något rörligt, och något rörligt kan inte finnas utan världen.

THOMAS AB AQUINOS LÄRA OM SKAPELSEN

Tron är sann: världen har skapats.

Aristoteles är sann: världen har aldrig uppkommit.

Men alla dessa argument framställs väl endast för att vederläggas? Eller är det så att Thomas lyckas ge dem en sådan tolkning att de trots allt kan sägas harmonisera med den kristna skapelseberättelsen och att han alltså gör Aristoteles till en »kristen», »döper» honom som det brukar heta?

Låt oss se på Thomas' kommentarer till några av Aristoteles' naturvetenskapliga verk! De som i vårt sammanhang tilldrar sig det största intresset är dels *Fysiken*, dels *Om himlen*.

I åttonde boken av *Fysiken* anför Aristoteles en lång rad argument för att motbevisa tanken att det en gång funnits en rörelse som inte föregåtts av någon annan rörelse.⁴⁹ Att rörelse existerar bevisas i förbigående genom en lustig vederläggning av eleaternas lära: redan av det faktum att det finns de som ifrågasätter uppkomsten och undergången (dvs. rörelse) framgår att rörelse existerar. Anaxagoras' och Empedokles' åsikter vederläggs likaså, emedan av dem skulle följa att det ibland funnits rörelse, ibland inte; enligt Anaxagoras skulle allt ha varit i vila innan »förnuftet» satte det i rörelse, och enligt Empedokles skulle det förhålla sig så att allt ömsom rör sig och ömsom vilar, nämligen rör sig när kärleken förenar en mångfald eller gör ett till många, och vilar under mellantiderna. Att påstå att rörelse uppkommer på nytt är ju detsamma som att påstå att den uppkommer ur intet.

Många av argumenten är skapogogiska bevis, dvs. Aristoteles drar fram de orimliga konsekvenserna av läror som går ut på att rörelsen en gång börjat eller en gång skall upphöra.⁵⁰

Vi måste här komma i håg att »rörelse» hela tiden har den vida innebörden av förändring över huvud taget: 1) lokal rörelse, 2) kvantitativ förändring, 3) kvalitativ förändring och 4) uppkomst och undergång.

Huvudsumman av Aristoteles' argumentering kan sägas vara den, att lika lite som en »första» förändring någon gång kan ha inträtt, lika orimligt är det att tänka sig att en rörelse någon gång försiggått utan att det förelegat ett rörligt subjekt: någonting flyttbart måste ha funnits vid varje lokal rörelse, ingen förbränning kan förekomma utan att det föreligger något

brännbart, ingen uppkomst utan något varur det uppkommer, ingen förstörelse utan något förstörbart.

»Naturen», som är det som är föremål för behandling i *Fysiken*, är det samma som det rörliga, och vad Aristoteles bevisar är, att naturen — både materien och rörelsen — i sin helhet är evig och oförstörbar.

Till detta gör nu Thomas bl a följande kommentar:⁵¹ »Av definitionen på rörelse framgår, att det är nödvändigt att det finns ett rörligt subjekt för att det skall kunna finnas någon rörelse. Detta är uppenbart även utan någon definition på rörelse, som framgår av allas sunda förnuft. Vem som helst medger ju att det är nödvändigt att ingenting rör sig, annat än om det har möjlighet att röra sig, och detta gäller varje slag av rörelse, ty det förekommer inte att någonting ändras annat än om det är föränderligt ... Eftersom ett subjekt av naturen kommer före det som finns *hos* subjektet, så kan vi beträffande varje förändring dra slutsatsen, både vad gäller det rörliga och det som rör sig, att själva det brännbara subjektet finns innan det börjar brinna ..., och det kommer före inte bara i tiden utan till sin natur. *Detta bevis av Aristoteles har givit Averroes tillfälle att tala emot det som vi enligt vår tro håller för sant beträffande skapelsen.* Om nämligen att uppkomma är att förändras och all förändring kräver ett subjekt, som Aristoteles här bevisar, då är det nödvändigt att allt, som uppkommer, uppkommer ur ett subjekt. Det är alltså inte möjligt, att det uppkommer ur intet.»

I sin kommentar erinrar Thomas också om att Averroes till stöd för den aristoteliska läran har anfört »de gamla filosofernas allmänna åsikt, nämligen att av intet blir intet». Att Averroes över huvud taget ansett sig ha behövt överväga denna åsikt, att något kan uppkomma ur intet, det skulle ha berott på att vanligt obildat folk kan få för sig att saker ibland uppkommer »av sig själva», därför att dessa människor inte kan föreställa sig någon annan sorts existens än sådan som är uppfattbar med synen, och när då något blir synligt, som inte syntes förr, så tror folk att det uppkommit ur intet.

I sin vederläggning av Averroes' tolkning gör Thomas gällande att det i stället är han, Averroes, som dragit felaktiga slutsatser av vad han sett omkring sig. Men innan vi berör denna Thomas' vederläggning finns det gi-

vetvis all anledning att fråga:

Har inte Averroes helt och hållet rätt, när han påstår att den kristna läran om skapelse ur intet måste vara falsk, ifall Aristoteles' lära om rörelsen är riktig? Och även Thomas gör i fortsättningen av sin kommentar gällande, att Aristoteles' lära är helt riktig.

Ingenting tycks ju gå ihop, när man har hunnit så långt i kommentaren.

Alldeles samma svårigheter möter i Thomas' kommentar till den del av Aristoteles' *Om himlen*, där filosofen leder i bevis att himlen omöjligen någon gång kan ha uppkommit och omöjligen någon gång kommer att gå under.⁵² Tyvärr är denna kommentar så överfull av subtila skolastiska finesser, att det är omöjligt att redogöra för mer än en ytterst liten del av den. Men den delen är viktig nog. Efter en mycket lång diskussion för och emot möjligheten att himlen är »generabel» och »korruptibel» följer nämligen denna slutsats:⁵³ »Av allt detta blir det klart, att himlen inte är underkastad uppkomst och undergång, eftersom den är det första i de rörliga tingens art och närmast de orörliga tingen. Därav kommer det sig att den har ett minimum av rörelse: den rör sig nämligen enbart lokalt, ty den förändras aldrig till sitt inre. Och av de lokala rörelserna har den endast den cirkulära, som också innehåller minsta möjliga variation, ty vid en sfärisk rörelse förändras ju inte helhetens plats ... *Men i överensstämmelse med den allmänneliga tron säger vi inte, att himlen alltid har funnits, även om vi säger att den alltid kommer att finnas. Detta strider inte beller mot Aristoteles' bevis som här framställts.*»

Det har alltså av Aristoteles övertygande bevisats, att de stjärnbeströdda himlasfärerna inte vid någon tidpunkt kan ha uppkommit, efter att tidigare icke funnits, men i överensstämmelse med tron säger vi ändå, att himlasfärerna inte alltid funnits.

Ytligt sett kan den thomistiska »bevisföringen» kanske te sig bara som ett exempel på hur den religiösa fanatismen fördärvar sinnet för logik. Men vad som här ser ut som halsbrytande motsägelser förvandlas till en — åtminstone skenbar — harmoni, när man tränger längre in i dessa aristoteleskommentarer och studerar vad som där står om den Högste. Den Gud som styr de naturliga skeendena i världen är visserligen den aristoteliske

»förste röraren», men den Gud som *givit upphov* till världen liknar långt mera nyplatonismens oändligt kärleksfulla skaparkraft (jfr ovan sid. 118), dock med en väsentlig skillnad: Herrens storhet visar sig härigenom, att det enbart är Hans vilja som bestämmer *när* skaparkraften skall börja utövas. (Det sista innebär dock en viss förenkling: Thomas skulle antagligen invända, att frågan »när» kan ställas bara då man talar om uppkomst av enskilda ting, icke då man talar om tillblivelsen av själva rummet och tiden.)

Visst är det enligt Thomas sant, att rörelsen som Aristoteles säger aldrig har »uppkommit». Däremot har rörelsen *skapats*.

Och visst är det sant som Aristoteles säger om himlen, att den omöjliga kan ha »uppkommit». Däremot har himlen *skapats*.

Det visar sig att visserligen är det som Aristoteles och hans kommentator har att säga om naturen riktigt, men kommentatorn har inte gått därutöver och frågat vad det är som ligger bortom och över naturen: »den förste röraren» är ett begrepp som visar sig otillräckligt därför att det självt är för nära förknippat med den natur som hålles i rörelse — gudomligheten är suverän att härska inte bara över de enskilda tingens utan över hela naturens uppkomst. Men då är det inte längre frågan om »uppkomst», ty den termen betecknar bara en av de rörelser som naturen *består av*, inte den process som gjorde att naturen själv *blev till*.

Den suveräne Guden

Som framhölls nyss, så var det enligt Thomas inte »vanligt folk» som av vad de ser omkring sig dragit felaktiga slutsatser beträffande möjligheten av »uppkomst ur intet», utan det var kommentatorn Averroes själv som hade låtit vilsleda sig av sina egna intryck. Hans misstag bestod i att han betraktat bara enskilda ting. Det är uppenbart, att om en enskild verkande orsak framställer något, så förutsätter den redan en materia som har framställts av en mera allmän orsak: en hantverkare använder exempelvis materia som naturen framställer. »Men därav att alla *enskilda* verkande orsaker förutsätter en materia som de inte själva är orsak till är det inte tillbörligt

att dra slutsatsen, att den första *allmänna* verkande orsaken, som verkar genom hela universum; förutsätter något som inte är skapat av denna orsak själv.»⁵⁴

Detta är kontentan av Thomas' tillbakavisande av Averroes' påståenden om oförenligheten mellan Aristoteles' lära om rörelsen och den kristna skapelseberättelsen. Allt vad Aristoteles sagt om rörelsens eller förändringens natur är riktigt, men »Guds skapande av universum är inte rörelse eller förändring, utan det är en sorts emanation.»⁵⁵

I och med att »skapelse» betraktas som något till sin art helt skilt från »rörelse», alltså den form av rörelse som kallas »uppkomst», så faller genast alla de averroistiska invändningarna mot skapelseläran — så kräver exempelvis en rörelse alltid ett subjekt som rör sig, men nu *är* »skapelse» inte någon rörelse, alltså ... Och vad Averroes säger om de gamla filosofernas åsikt att av intet blir intet, det har ingen kraft, invänder Thomas, »ty de kunde inte nå den första orsaken till all existens, utan behandlade endast orsaken till accidentella förändringar och ponerade att »att uppkomma» är att förändras. De som följde därefter kom emellertid fram till kunskap om *substansernas* natur, och de sista, Platon och Aristoteles, nådde ända till principerna för hela *varat*».⁵⁶

Ett liknande resonemang förs i kommentaren till *Om himlen*:⁵⁷ »Vi säger inte, att himlen börjat existera genom *uppkomst*, utan vi säger att den börjat existera genom ett utflöde från den första principen, varigenom alla tings hela existens fulländas, vilket också [de nyplatoniska] filosoferna påstod. Vi skiljer oss emellertid från filosoferna därigenom, att *de* påstod att Gud skulle ha framställt himlen lika evig som Han själv, medan *vi* påstår att himlen framställdes till hela sin substans vid en viss första tidpunkt.»

Stort utrymme ägnar Thomas i denna kommentar åt nyplatonisten Simplicius' invändningar mot tanken att Gud skulle ha skapat världen vid en viss tidpunkt: »Om Guds godhet är tingens orsak, så vore Guds godhet verkningslös och intig, innan världen fanns, om den började existera vid en bestämd tid.»⁵⁸

Eftersom Guds väsen är oändligt och oföränderligt, så måste följaktligen

himlen *alltid* ha framgått ur Honom.

I svaret på *den* invändningen av Simplicius framstår åskådligt Thomas' tro på den absolut suveräna gudomligheten: »Det är sant, att Gud alltid handlar i enlighet med sitt väsen ... men det är också sant, att Hans väsen inte kan skiljas från Hans förstånd, som hos människorna, och inte heller från Hans vilja: alltså framställde Han tingen enligt sitt förstånd och sin vilja. Det som produceras av någon agent i den mån som den är förstånd och vilja måste framställas på det sätt som det *förstås* av producenten, inte på det sätt som producenten *är* till sitt väsen. Liksom det som produceras av Gud, som producerar i enlighet med sitt väsen, inte i andra avseenden är sådant att det är gudomligt utan sådant som det har bestämts av Hans förstånd, så är det inte heller nödvändigt att det som produceras av Gud är lika varaktigt som Gud, utan *så varaktigt som det har bestämts av Hans förstånd*. Detta gäller också om kvantiteten på himlens dimensioner. Att himlen har just den kvantiteten och inte någon större beror på det gudomliga förståndets beslut, som bestämmer en viss kvantitet åt den och lämpar den till en natur som är proportionell mot en sådan kvantitet, liksom Han även gjorde den fri från motsatser så att den blev *ingenitum* och *incompactibile* (alltså sådan att himlen inte kan »uppkomma» och »gå under»), *som det står hos Aristoteles*.»⁵⁹

Som ännu mera höjd över allt skapat framstår gudomligheten i Thomas' svar på den typiskt nyplatoniska invändningen att Guds godhet skulle ha varit »intig och verkningslös» om Han låtit världen börja existera först efter det att den inte existerat (jfr talet om Guds avsaknad av »snålhet», ovan sid. 119): »Verkningslöst kallas det, som inte når det ändamål, för vars skull det är till. Men den gudomliga godheten är inte till för de skapade tingens skull. De skapade tingen vore verkningslösa om de inte följde den gudomliga godheten, men den gudomliga godheten skulle inte ha varit verkningslös även om den inte framställt någon skapelse alls.»⁶⁰ Det är inte nödvändigt att de skapade tingen existerat i evighet — ty det är inte nödvändigt att de alls existerar. Så uttrycker Thomas mångenstädes sin lära om den absolut suveräne Guden (t ex *Cont. gent.*, lib. II, cap. XXXI).

Gud blir ännu större, om Han inte alltid låtit tingen existera, utan suveränt bestämt en tid för begynnelsen av deras existens, än om Han låtit dem finnas alltid. Gud är inte bara den oändliga kärleken och godheten. Han är till sitt väsen också absolut fri. Med hjälp av den aristoteliska fysikens och metafysikens terminologi förklaras på många ställen denna Guds absoluta upphöjdhet över skapelsen.⁶¹ Men vad som här ser ut som filosofiska undersökningar av verklighetens beskaffenhet, det är inget annat än en predikan om Guds oändliga godhet och makt som uppenbaras bäst härigenom, att det utom Honom inte alltid funnits andra ting.

Denna »predikan» har fått sin form bestämd av den speciella situation som Thomas befann sig i, den nämligen, att den aristoteliska filosofin i en radikal averroistisk tolkning hotade att störta det kristna lärosystemet. Thomas brände inte Aristoteles' böcker på bål, som bekant. Men vad gjorde han egentligen med dem? Vilken grund har han för sitt ideligen upprepade påstående, att hans lära om skapelsen såsom något helt annat än en naturlig förändring eller rörelse inte strider mot Aristoteles' åsikter?

* * *

Vad som faller i ögonen är — och det är väl ingen större överraskning — att Thomas i sin behandling av skapelseproblemet icke kan sägas konsekvent inta den ståndpunkten, att vad som utsäges i en trossats ej kan vara föremål för vetande: ty det *är* inte så att han enbart söker visa att filosofins sanningar icke är oförenliga med den kristna tron, utan han söker i en del fall att i realiteten visa, att filosofin ger tron sitt stöd.⁶² I realiteten söker han med andra ord på dessa ställen förvandla Aristoteles' lära till en lära som handlar om en värld som haft en begynnelse. Hans ansträngningar att genom al-lehanda logiska finesser bringa de aristoteliska evighetsargumenten i överensstämmelse med skapelseläran bör under tidernas lopp ha givit mången antiskolastiker anledning till ett gott skratt. Nutida thomister torde inte kunna förneka, att Thomas' tolkningar av Aristoteles här är åtminstone »tendentiösa».⁶³ Nythomisten Josef Pieper intar i detta sammanhang en

ståndpunkt som kanske är originell:

Att Thomas livet igenom höll på att citera och kommentera Aristoteles betyder enligt Pieper inte, »att Thomas utan vidare skulle ha betraktat Aristoteles som en auktoritet. Det i historiska framställningar gängse talet om ›inflytanden› och ›beroenden› kringgår rätt påfallande sakens kärna. Men vad skulle då de tusentals Aristotelescitaten i den helige Thomas' verk betyda (i de tolv första *quaestiones* i *Summa theologia* finns femtiofem Aristotelescitat!) om inte att Aristoteles gällde som auktoritet för honom? — Ett citat kan otvivelaktigt ha flera uppgifter. Det kan t ex i kraft av en lysande formulering vara en ren dekoration, och det kan ha ett rent historiskt intresse. Ingen av dessa betydelser är att räkna med, när t ex Karl Marx citeras i den kommunistiska världen (ehuru det också här finns oändligt många nyanser: försvar, maskering, dupering, provokation). I regel anföres Karl Marx i denna miljö som auktoritet, vilket innebär att något är sant därför att Karl Marx har sagt det. Emellertid är det absolut inte i sådana syften som Thomas citerar Aristoteles. Men vad menas då — skulle man kunna undra — med den ständigt återkommande formeln ›såsom filosofen (Aristoteles) säger› eller *sicut patet per Philosophum*? Betyder det kanske inte: ›han› har sagt det, och följaktligen är det sant? Nej, så står det inte! *Sicut patet per Philosophum* betyder: såsom det klargjorts av Aristoteles. Det stämmer — men inte därför att det är Aristoteles som sagt det, utan därför att det blivit klarlagt (av Aristoteles, vilket förvisso inte är någon tillfällighet). Det håller streck, därför att det är sant. Den som citerar på det viset, anför strängt taget inte någon auktoritet; han är icke bunden av författaren. Han låter sig visserligen heller inte hindras från att citera en författare, om han tycker att denne har rätt och lyckats ge sanningen en mönstergill formulering. Han tar sig friheten att instämma med den som tycks säga vad sant är.»⁶⁴

Denna Piepers ståndpunkt är inte hållbar. När det gäller världens skapelse kan Thomas aldrig med orden »som Aristoteles säger» ta sig friheten att instämma med den som tycks säga vad sant är. Tvärt om får han lov att förvanska de aristoteliska bevisen för himlens och materiens och rörelsens

evighet, när han skall visa att »av evighet» betyder från det ögonblick då den Högste skapade världen; med en viss förenkling kan man uttrycka saken så, att de enligt Aristoteles »ingenerabla» substanserna för Thomas inte heller *har* uppkommit i tiden, eftersom även *tiden* skapades vid den övernaturliga emanationsakt varigenom världen blev till.⁶⁵ Thomas tvingas rent av till en reträtt på ett par ställen, då han gör gällande att Aristoteles' argument för världens evighet inte var avsedda annat än som vederläggningar av Anaxagoras, Empedokles och Platon, icke som några bevis.⁶⁶

Det är inte en »döpt» Aristoteles som presenteras på dessa ställen, inte heller är det en filosof som Thomas instämmer med därför att han funnit honom ha rätt. Utan det är en förfalskad Aristoteles. Detta stod också klart för Sigerus de Brabantia, som mot thomisterna riktade följande mycket skarpa invändning: »Men somliga, som vill bringa Aristoteles' avsikt i överensstämmelse med tron, menar att han inte ansåg att världen är evig och inte heller anförde dessa bindande skäl som om de vore nödvändiga utan för att framkasta tvivel och inte för någon annan skull. Detta är uppenbart falskt, ty konsekvensen skulle i så fall bli att Aristoteles tvivlade på större delen av sin egen filosofi.»⁶⁷

Det dröjde ju innan Thomas blev den väldiga auktoritet som han nu är inom katolska kyrkan. Hans »tvåfrontskrig», som ovan har beskrivits, slutade några år efter hans död med ett nederlag på den ena fronten. Det dekret mot »averroismen» som utfärdades den 7 mars 1277 gjorde inte bara slut på Sigerus' filosofiska karriär. Det drabbade aristotelismen i alla former, även thomismen.⁶⁸ Hade Thomas varit i livet, skulle han sannolikt ha blivit dömd som kättare. Parisbiskopens åtgärd var ett uttryck för en reaktion mot »förnuftets» alltför stora intrång på trons område. I Thomas' fall var den reaktionen inte bara omåttligt överdriven. Den var omotiverad.

Noter

Averroismen: skapelseläran orimlig

- 1 En adekvatare (men för otymplig) titel på denna undersökning vore kanske »Thomas ab Aquinos lära om skapandet», och den ställda uppgiften kan sägas vara blygsammare än den som P E Persson ställt sig i *Sacra doctrina. En studie till förhållandet mellan ratio och revelatio i Thomas' ab Aquino teologi*, Lund 1957. Kapitelrubriken »Den suveräne Guden» har övertagits från Perssons arbete.

Litteraturen i ämnet kan ju synas vara oöverskådligt rik, men de rent religiösa problemen tilldrar sig i den långt större intresse än den centrala naturvetenskapligtreligiösa fråga som behandlas i denna uppsats.

Betr tidsläget i allm och den intellektuella situationen, se G Aspelin, *Ur medeltidens tankevärld*, Sthlm 1959; J Nordström, »Medeltid och renässans» (i *Världshistoria*, utgav S Tunberg och S E Bring, VI, Sthlm 1929), s 396–421; Ch H Haskins, *The rise of universities*, New York 1967 (Cornell Paperbacks; Originally given as the Colver Lectures in 1923 in Brown University).

Den bästa framställningen av Sigerus' liv och verk är F van Steenberghen, »Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites (i *Les philosophes Belges, textes et études, collection publ par l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain sous la direction de M de Wulf*, Torne XIII, sec vol: *Siger dans l'histoire de l'aristotélisme*, Louvain 1942). — Om Boetius de Dacia, som tidigare av en del forskare ansågs vara svensk, är ganska litet känt; se van Steenberghen, a a, s 723 samt J Nordström, »Bidrag rörande Boetius de Dacia» (i *Sammlaren*, N f Årg 8, Uppsala 1927–8, s 38–47) och där anf litt. Boethii Daci *Opera* började utges 1969 och anmäls av S Lindroth i *Lychnos* 1969–70.

- 2 van Steenberghen, a a, s 671. Den hovsamma kritiken står i *Quaestiones de anima* och lyder »dicendum quod Aristoteles tunc primo tradidit doctrinam, et iuvenis erat et minus expertus, et forte erravit».
- 3 van Steenberghen, a a, s 680.
- 4 Sigeri de Brabantia *Quaestiones supra primum et secundum librum Physicorum Aristotelis* (i *Die Quaestionen des Siger von Brabant zur Physik des Aristoteles*, Inauguraldissertation vorgelegt von A Zimmermann, Köln 1956, s 72): »Tunc quaeritur de communi opinione philosophorum, quod ex non ente nihil fit. Quaeritur, utrum sit verum. Videtur quod non ...» etc.
- 5 G Aspelin, *Tankens vägar*, I, Sthlm 1958, s 222.
- 6 Sigerus, ed Zimmermann, s 68: »Quaeritur utrum illud, quod factum est, necessario habet principium ex quo fiat. Videtur quod non ... » etc.
- 7 van Steenberghen, a a, s 688: »Comme l'ont montré tour à tour M. Nardi, M. Gilson, M. Sassen et dom Müller, ni Siger de Brabant, ni les autres »averroistes« du

THOMAS AB AQUINOS LÄRA OM SKAPELSEN

XIII^e siècle n'ont enseigné la théorie des deux vérités; dans leurs formules les plus radicales, ils déclarent que les conclusions philosophiques sont *nécessaires*, c'est-à-dire inévitables au plan rationnel, bien qu'elles soient contraires aux données de la foi, qui seules sont *vraies*. La théorie de la double vérité a été imposée aux averroïstes par leurs adversaires, comme la conséquence logique de leurs affirmations.» — van Steenberghen sätter nästan konsekvent citationstecken kring »averroister» och hävdar i stort dels, att de filosofer som blivit kallade »averroister» rätteligen borde kallas »heterodoxa aristoreliker», dels att historieskrivningen gärna satt etiketten »averroism» på de 1270 och 1277 förbjudna teserna — trots att de enligt hans mening riktade sig mot aristotelismen över huvud taget — bl a därför att man gärna velat se thomisterna, som ju också de var aristoteliker, gå fria från anklagelsen för kätteri.

Zimmermann (a a, s 139) ger en förteckning över förbjudna teser som — liksom när det gäller »den dubbla sanningen» — är tillspetsade i den meningen att de går långt utöver vad som faktiskt står hos Sigerus.

- 8 Nordström, *Medeltid och renässans*, s 407; J Pieper, *Thomas av Aquino*, Sthlm 1960, s 47.
- 9 Nordström, *Medeltid och renässans*, s 410 f. (Tesen om den s k latinska averroismens mycket stora betydelse som — i sinom tid — »renässansfilosofi» härstammar ursprungligen från Ernest Renan; den bestrids kraftigt av van Steenberghen, t ex a a, s 492 ff.)
- 10 Averrois Cordubensis *Commentarium medium in Aristotelis De generatione et corruptione libros* (i *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, ed H A Wolfson et al. Versionum latinorum vol IV, 1; The Mediaeval Academy of America, Publ No 65, Cambridge, Mass., 1956), s 3–27. — Kommentaren har i samma serie utgivits äv på engelska: Publ No 67.
- 11 Averroes, a a, s 23; Aristoteles, *Fysiken* I:8.
- 12 Thomas, *De physico auditu*, VIII, lect. II (Parma XVIII:475).
- 13 T ex Averroes, a a, s 24; Sigerus, ed Zimmermann, s 73; Thomas, *De generatione et corruptione*, I, lect. VI: »Solvit [Aristoteles] praedictam dubitationem: et dicit, quod de ista materia etiam in aliis libris [scriptum est] ... et ideo nunc brevius est dicendum, quod simpliciter generatur aliquid ex non ente quodammodo et ex ente. Oportet enim quod praexistit generationi esse potentia ens, non autem actu ens» (Parma XIX: 223). Dvs när något rätt och slätt uppkommer, så uppkommer det liksom både ur något icke varande och något varande, ty före uppkomsten måste det finnas något som existerar potentiellt men icke aktuellt.
- 14 T ex Thomas, *Sum. theol.*, I, q 46, a 1 (Parma I: 189); *De potentia*, III:1, III:17 (Parma VIII: 24, 68); *Cont. gent.*, lib. II, cap. XXXIV (Parma V:89).
- 15 Detta var antagligen det vanligaste argumentet mot skapelseläran, eftersom *creatio*, »skapelse», av naturliga skäl gärna likställdes med *generatio*, »uppkomst». Det är

THOMAS AB AQUINOS LÄRA OM SKAPELSEN

sunda förnuftets och aristotelikerns argument. — Betr den aristoteliska rörelseläran, se Sir David Ross, *Aristotle*, London & New York u å (University Paperbacks), s 81 ff.

16 Averroes, a a, s 146 f.

17 Averroes, a a, s 147–150.

18 Averroes, a a, s 150 f.

19 Ross, a a, s 75 ff.

20 van Steenberghen, a a, s 668 ff.

21 A E Taylor, *Aristoteles. Människan, filosofen, naturforskaren*, Sthlm 1944, s 116.

22 *Cont. gent.*, lib. II, cap. LIX (Parma V: 112). Men den averroistiska läran (»monopsykismen») ägnas i *Cont. gent.* synnerligen ingående vederläggningar, och Thomas' ton är därvid märkbart irriterad. I ett kapitel (lib. II, cap. LXXIII, *Quod intellectus possibilis non est unus in omnibus hominibus*, Parma V:122–126) används i samband med den averroistiska läran uttrycket »impossibilis» inte mindre än ett tjugotal gånger, vartill kommer en rad »hoc stare non potest», »deceptio», »inconveniens». — Den strax här nedan från Sigerus refererade uppfattningen om möjligheten av ett oändligt antal odödliga själar (en uppfattning som tillskrivs Al-gazel) behandlas med viss respekt i *Cont. gent.*, lib. II, cap. LXXXI, men problemet löses på enklast tänkbara sätt: »Certum tamen est circa hoc nullam difficultatem pati catholicae fidei professores, qui aeternitatem mundi non ponunt», alltså, här föreligger helt enkelt ingen svårighet för den rätta trons utövare, eftersom de ej ponerar världens evighet (Parma V: 137). — Se äv Aspelin, *Tankens vägar*, I, s 232.

23 Sigeri de Brabantia *Quaestiones super libros Physicorum I-IV et VIII*, ed Ph Delhay (utgör Torne XV, Louvain 1941, i samma serie som van Steenberghens ovan, not 1, presenterade arbete), s 201 f. (Översättningen av stället är något fri.)

24 Pieper, a a, s 117.

25 van Steenberghen vill reservera termen »averroism» för enbart den s k monopsykismen och kallar eljest de av myndigheterna förbjudna lärorna »aristotélisme hétérodoxe ou radical» (t ex a a, s 497).

26 Det finns dock ett förbryllande ställe där Sigerus uttryckligen emot Aristoteles och Averroes påstår »mundum esse factum», alltså »att världen har gjorts» (Sigerus, ed Delhay, s 179). På ett annat ställe (a a, s 53 f) synes Sigerus hävda exakt den thomistiska ståndpunkten, vilket inte föranleder någon kommentar från van Steenberghen men som väl kan förmodas bero på påverkan eller påtryckning från thomistiskt håll. Jfr van Steenberghen, a a, s 702.

Svårigheten att rekonstruera den fejd som måste ha rått mellan Sigerus och Thomas bottnar i att Sigerus aldrig — liksom inte heller Thomas — namnger någon samtida meningsmotståndare eller ö h t någon samtida. Däremot polemiserar han då och då mot »somliga som påstår ... » o dyl.

THOMAS AB AQUINOS LÄRA OM SKAPELSEN

Thomas: skapelseläran en trossats

- 27 A O Lovejoy, *The great chain of being*, New York 1965, kap. 2 och 3. Jfr äv JE Raven, *Platons tankevärld*, Halmstad 1968, s 114 ff.
- 28 Påfallande är att Lovejoy i framställningen av konflikter i medeltidsfilosofin resonerar som om *principium rationis sufficientis* och *principium plenitudinis* är lika centrala hos medeltida tänkare och står i samma förhållande till varandra som motsvarande principer hos Leibniz. Man har ofta anledning fråga sig om inte Lovejoy ägnar sig åt »baklängesläsning» av historien (*The great chain of being*, t ex s 85).
- 29 Av Thomas' framställning i *Cont. gent.*, lib. I, cap. LXXV, med rubriken *Quod Deus, volendo se, vult etiam alia a se* (Parma V:53) följer att gudomligheten med nödvändighet vill att alla ting, som är möjliga, också måste skapas, men Thomas hävdar givetvis, att Gud inte handlar av nödvändighet utan enligt sin vilja: »Respondeo dicendum quod necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum, et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturae, ut quidam (t ex Abelard) existimaverunt», detta som svar på Dionysius Areopagitens med Plotinos' lära väl överensstämmande sats »Liksom vår sol icke genom att resonera och fatta beslut, utan endast genom att vara, upplyser allting ..., så utsänder också den gudomliga godheten genom själva sitt vara den gudomliga godhetens strålar över allt som existerar» (*Sum. theol.*, I, q 19, a 4; Parma I:86). Men »farligt» nära den ursprungliga nyplatonismen ligger följande exempel, varmed Thomas på ett ställe illustrerar sin lära om gott och ont: En ängel är bättre än en sten. Därför borde två änglar vara bättre än en ängel plus en sten. Men detta är fel, ty två naturer är bättre än en enda natur i två exemplar, och ett universum som innehåller änglar och sämre ting är därför bättre än ett universum innehållande endast änglar (Lovejoy, a a, s 74, 77).
- 30 Lovejoy, a a, s 24, 47.
- 31 *Sum. theol.*, II, II, q I, a 5 (Parma III:5). I just de problem rörande trons förhållande till vetandet, som skall behandlas i detta kapitel, ger gängse nythomistisk litteratur (Gilson, Sertillange, Copleston, Pieper) förvånansvärt liten ledning. Gilsens framställning (*Le thomisme*, 5 ed, Paris 1947, s 28 ff) har haft viss betydelse för den här föreliggande uppsatsen men ter sig för en icke-thomist ofta mera frasrik än klar, t ex: »Då människan hade behov av kunskap om den oändlige Gud som är hennes ändamål, så kunde denna kunskap — eftersom den övergick förnuftets gränser — inte framställas på annat sätt än så, att den bara skulle accepteras av tron. Och vi kan inte se på vad sätt tron skulle vara något slags våldförande på förnuftet. Tron på det obegripliga ger tvärt om den rationella kunskapen dess fulländning (sa perfection et son achèvement). Vi har t ex ingen kunskap om Gud annat än om vi tror att Han är överlägsen allt vad människan kan fatta. Det är då tydligt att kravet att vi skall acceptera sanningar som handlar om Gud, vilka är obe-

THOMAS AB AQUINOS LÄRA OM SKAPELSEN

gripliga, är ett gott medel att i oss inplanta övertygelsen om Hans obegriplighet. Och vidare, accepterandet av tron tyglar vår inbilskhet, som är misstagens moder. Det finns de som tror sig kunna förstå den gudomliga naturen med sitt förnuft. Att för dem i den gudomliga auktoritetens namn framställa sanningar, som övergår förståndet, är detsamma som att inge dem en rätt känsla för sin begränsning. Tron tjänar alltså förnuftet» (a a, s 30 f). — Mera systematisk är J A Mohler i *The beginning of eternal life*, New York 1965.

32 Lib. II, cap. XXXVIII (Parma V:93).

33 Parma XVI: 318-320; A E Taylor, *Plato, the man and his work*, London 1963 s 442 f. — Thomasexegetiken vill — tydligen ofta — se en stor inkonsekvens (van Steenberghe: »inconsequence frappante», a a, s 550) hos Thomas när han å ena sidan mot Bonaventura bevisar möjligheten av världens evighet, å andra sidan i t ex *Sum. theol.* givetvis försvarar skapelseläran. Kritiken är dunkel och subtil, men inkonsekvensen skulle ligga i att Thomas när han försvarar skapelseläran endast medger en »potentiell» oändlighet, dvs en ändlös tillväxt av en alltid ändlig serie (viktigaste exemplet: tidens eviga fortvaro efter skapelseögonblicket), medan han i argumenten mot Bonaventura medger en »aktuell», redan realiserad, oändlighet. Den tes som i denna uppsats drives om skapelseläran som trossats ansluter i viss mån till Gilson (a a, s 211 ff); om tesen är riktig, föreligger ingen inkonsekvens på den punkten. Jfr äv van Steenberghe, s 715 ff.

En annan sak är, att Thomas icke överallt håller fast vid att skapelseläran *är* en obevisbar trossats.

34 *Sum. theol.*, II, II, q 1, a 5 (Parma III:4 f).

35 *De veritate*, q 14, a 1 (Parma IX:226-8). Augustinus utgår från 2 Kor. 3:5 (Icke som om vi av oss själva vore skickliga att tänka ut något, såsom komme det från oss själva, utan den skicklighet vi har kommer från Gud): »De som har fått för sig att tron börjar i oss själva och får sin fulländning från Gud må lägga märke till och överväga dessa ord. Ty vem inser inte, att man måste *tänka* innan man *tror*? Ingen tror ju på något, om han inte först har tänkt att det är värt att tro på. Ty hur fort, hur utomordentligt hastigt vissa tankar än kommer före viljan att tro, och denna vilja följer så snart att de två kommer liksom fast förbundna med varandra, så är det ändå nödvändigt att allt man tror på blir trott först efter det att det föregåtts av någon tanke. Dock är själva troendet inte något annat än att tänka [något] i det att man skänker det sitt bifall (*Quoniam et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare*). Ty alla som tänker, tror inte, eftersom de flesta tänker just av det skälet att de inte skall [behöva] tro. Men alla som tror, tänker, och de tänker genom tron och tror genom tänkandet» (*De praedestinatione sanctorum*, II: 5; Migne XLIV: 962 f).

36 *Sum. theol.*, II, II, q 4, a 1 (Parma III:18-20).

37 Heb. 11:1. Betydelsen hos stället är omstridd bland exegeter. Thomas' version

THOMAS AB AQUINOS LÄRA OM SKAPELSEN

följer nära Vulgata som i sin tur nära överensstämmer med grundtexten (*Estin de pīstis elpizomenon hypostasis, pragmaton elegchos oy blepomenon*), men Vulgata kan väl ha missuppfattat nyckelordet: *hypostasis* (»under stående») är visserligen i filosofiska sammanhang (särsk Plotinos) en grekisk motsvarighet till *substantia* (»under stående»), men det har äv betydelsen »övertygelse». Arndt-Gingrich *A Greek-English Lexicon of the New Testament* ger i alla händelser tolkningarna »faith is confident assurance of the things we hope for» och »... the assurance of what we hope for, the proving of (or a conviction about) what we cannot see». Jfr dock Mohler, a a, s 13: »Faith is a *hypostasis*, which in Greek literature can mean a substance that underlies visible conditions.» Den sistn tolkningen är kanske naturlig för den som på denna och andra punkten är angelägen om att »rädda» den thomistiska läran: enligt enkelhetsprincipen borde ju eljest tolkningen »övertygelse» vara att föredra framför »substans».

- 38 Sum. theol., II, II, q 11, a 3 (Parma III:48). — Mot den utpräglat »intellektualistiska» tolkning av Thomas' troslära som ges i detta kapitel kan invändningar riktas på grundval av t ex Sum. theol., II, II, q 4, a 3 (Parma III:20 f). Kraftigt stöd vinner tolkningen å andra sidan av t ex Sum. theol., II, II, q 4, a 8 (Parma III:24).
- 39 De potentia, III: 1, efter inte mindre än sjutton invändningar mot skapelseläran: »Respondeo dicendum, quod tenendum est firmiter, quod Deus potest facere aliquid ex nihilo et facit» (Parma VIII:25); De potentia, III:17, efter trettio (!) invändningar: »Respondeo dicendum, quod firmiter tenendum est mundum non semper fuisse, sicut fides catholica docet. Nec hoc potest aliqua physica demonstratione efficaciter impugnari» (Parma VIII:69). Alltså, man måste med fasthet tro att Gud kan göra något av intet och att Han har gjort det; man måste med fasthet tro att världen icke alltid funnits, så som den allmänneliga tron lär, och detta kan inte heller med framgång bestridas med hjälp av något fysiskt bevis. Se Sum. theol.: I, q 46, a2 (Parma I:191)!

Aristotelikern Thomas ab Aquino

- 40 A E Taylor, *Plato, the man and his work*, London 1963, s 442 f; H Regnéll, *Före Sokrates. Studier i den äldsta grekiska filosofien*, Lund 1969, särsk s 99, 130 f.
- 41 I:V (cit efter Ch Singer, *Naturvetenskapens historia*, Lund 1972, s 43).
- 42 De potentia, III: 1 (Parma VIII: 24).
- 43 Samma ställe.
- 44 Samma ställe.
- 45 Samma ställe, s 25.
- 46 Samma ställe, s 25. — Jfr äv De potentia, III: 17 (Parma VIII:67 ff, där äv andra besläktade invändningar anföras). Utom de här återgivna invändningarna finns en

THOMAS AB AQUINOS LÄRA OM SKAPELSEN

rad invändningar som gäller t ex omöjligheten att tänka sig att den absoluta godheten först måste förutsättas ha varit passiv — dvs typiskt nyplatoniska invändningar.

47 Taylor, *Plato*, s 442 f.

48 *De potentia*, III:17 (Parma VIII:68), *Sum. theol.*, I, q 46, a 1 (Parma I:190). Tidsparadoxerna synes ha varit vanliga; de återgår på Aristoteles, *Fysiken*, IV och VIII. Ett viktigt argument för världens evighet hos Averroes (a a, s 154) och Sigerus, t ex: »Enligt Aristoteles' mening är ögonblicket (*instans*) detsamma som den förgångna tidens slut och den kommande tidens början ... Om du säger, att tiden började vid något ögonblick (*nunc*) som inte utgjorde en fortsättning [på något tidigare] (*continuativum etc.*), då är det uppenbart att det före denna tid inte fanns någon tidigare tid, ty något tidigare kan inte finnas utan tid, och därav kommer det sig, att om detta *nunc* icke vore en fortsättning, så funnes före den första tiden en annan, föregående tid [vilket är en självmotsägelse]. Om det på liknande sätt är ett ögonblick som avslutar tiden, så är det uppenbart att det som kommer efter inte skulle vara tid, men det som kommer efter kan ju inte finnas utan tid, *Ergo, etc.*» (Kommentar till *Fysiken*, VIII:X, *Utrum instans de necessitate sit principium unius temporis et cum hoc etiam finis alterius*; Sigerus, ed Delhay, s 206 f).

49 Studeras enklast i W D Ross' analys i *Aristotle's Physics. A revised text with introduction and commentary*, Oxford 1936, s 429 ff.

50 Ross, *Aristotle's Physics*, s 432.

51 *De physico auditu*, lib. VIII, lect. II (Parma XVIII: 474 f).

52 *Om himlen*, I: III. Efter bevisen för att himlen varken är lätt eller tung, inte kan växa eller förminsas etc., följer beviset för att himlen inte heller är underkastad den art av rörelse som kallas uppkomst och undergång: »Med samma rätt kan vi betrakta himlen som ogenererad och indestruktibel ... Allt som uppkommer, blir till ur en motsats och ett underlag (*ex enantioy te kai hypokeimenoy tinos*, i Thomas version: *ex contrario et subjecto quodam*), och det kan förstöras bara om det har ett underlag och genom en motsats' verkan ... Motsatser har motsatta rörelser [som t ex lätta resp tunga kroppar]. Om det inte kan finnas någon motsats till den kropp vi nu talar om [dvs himlen], eftersom det inte finns någon rörelse som är motsatsen till en cirkelrörelse, så synes det som om naturen har undantagit från motsatser det som är ingenerabelt och som kommer att förbli indestruktibelt, ty uppkomst och undergång äger rum bland motsatser.»

53 *De caelo et mundo*, lib. I, lect. VI, *Corpus caeleste, quod nec generationi, nec corruptioni, neque augmento neque alterationi subjectum sit, probatur* (Parma XIX:15 f).

Den suveräne Guden

- 54 *De physico auditu*, lib. VIII, lect. II (Parma XVIII:475).
- 55 Samma ställe: »Et, quia omnis motus indiget subjecto, ut hic Aristoteles probat, et rei veritas habet, sequitur, quod productio universalis entis a Deo non sit motus nec mutatio, sed sit quaedam simplex emanatio. — — — Patet ergo, quod hoc quod Aristoteles hic probat, quod omnis motus indiget subjecto mobili, non est contra sententiam nostrae fidei: quia jam dictum est, quod universalis rerum productio, sive ponatur ab aeterno, sive non ab aeterno, non est motus nec mutatio.» Alltså, i korthet: Detta att all rörelse kräver ett rörligt subjekt, som Aristoteles bevisar och så som det också faktiskt förhåller sig, strider icke mot vår tro, ty framställningen av helheten av alla ting — vare sig den antas ha skett av evighet eller ej — är icke en rörelse eller en förändring.
- Detta är Thomas' viktigaste argument för förenligheten mellan aristotelismen och den kristna skapelseläran. Jfr äv *De potentia*, III:2 (Parma VIII:27 f), *Cont. gent.*, lib. II, cap. XVII (Parma V:75), *Sum. theol.*, I, q 46, a 1: »När Aristoteles i första boken av *Fysiken* bevisar, att materien inte är något som har uppkommit, så menar han, att [första] materien inte äger något subjekt varur den skulle ha kunnat uppkomma. I första boken *Om himlen* däremot bevisar han, att himlen inte är något som har uppkommit, emedan den inte äger någon motsats ur vilken den skulle kunnat uppkomma (jfr ovan s 153, not 52). Av dessa bägge ställen följer alltså ingenting annat än detta, att materien och himlen inte haft någon begynnelse i den meningen att de *uppkommit*, så som en del menar, särskilt när det gäller himlen. Vi däremot säger, att materien och himlen börjat existera (*producta sunt in esse*) genom att *skapas*» (Parma I:190).
- 56 *De physico auditu*, anf ställe. — Jfr äv *Sum. theol.*, I, q 44, a 2: »De gamla filosoferna har småningom och liksom steg för steg nått kunskap om sanningen. Ty från början, när de inte var så förfinade, ansåg de att inget annat varande finns än förnimbara kroppar. De filosofer som ansåg att dessa kroppar befinner sig i rörelse betraktade inte rörelsen annat än med hänsyn till någon tillfällig egenskap, t ex [såsom hos atomisterna] gleshet och täthet på grund av samling och skingring [av substansens smådelar]. De antog att kropparnas själva substans är oskapad och anförde vissa orsaker till denna förändring av de tillfälliga egenskaperna, t ex [Empedokles'] kärlek och hat, [Anaxagoras'] förnuft eller liknande. När de kommit längre, skilde de [aristoteliska filosoferna] emellertid mellan den substantiella formen och materien, vilken de antog vara oskapad, och de insåg att förändringen hos kropparna skedde på grund av de väsentliga formerna [dvs själva substansen eller de substantiella formerna till skillnad från de blott tillfälliga egenskaperna]; de anförde vissa mera universella orsaker till dessa förändringar, t ex ekliptikans lutning enligt Aristoteles i andra boken *Om uppkomst och undergång* eller idéerna enligt Pla-

ton. Men man måste ta hänsyn till att materien genom formen bestäms till en viss art, på samma sätt som en viss arts substans bestäms till ett visst sätt att vara på grund av tillfälliga egenskaper, så som vitheten är en bestämning hos människan [som kan vara svart lika väl som vit men som på grund av denna tillfälliga egenskap kan bestämmas till ett visst sätt att vara]. Både Aristoteles och Platon betraktade alltså varat ur speciella synpunkter — antingen i den mån det är ett *visst bestämt vara* eller i den mån det är ett *så eller så beskaffat* vara — och på det sättet tillade de tingen [blott] *speciella* verkande orsaker. Vissa [nyplatoniska] filosofer gick längre och betraktade varat just i den mån det är vara; de betraktade tingens orsaker icke blott med hänsyn till att det är *det eller det* tinget [som Aristoteles] eller ett *så eller så beskaffat* ting [som Platon], utan med hänsyn till att de är varande [över huvud taget]. Alltså, *det som är tingens, orsak i den mån de är varande måste vara tingens orsak icke blott med hänsyn till att de är så eller så beskaffade på grund av tillfälliga former* [så som vissa försokratiker menade], *och inte heller med hänsyn till att de är det eller det bestämda tinget på grund av den substantiella formen* [så som Aristoteles menade], *utan även med hänsyn till allt som på vilket sätt som helst tillhör deras vara. Alltså måste man anta att även den första materien är skapad av allt varandes universella orsak* [så som vissa nyplatoniska filosofer menar vilka dock till skillnad från oss anser att första materien är skapad av evighet]» (Parma I:181 f).

Med de av mig tillagda namnen och orden inom klammer [] har jag sökt ge texten den som jag finner rimligaste meningen.

(Betr »substantiell form», se Aspelin, *Tankens vägar*, I, s 115 f. Betr »första materien», se R Lindborg, *René Descartes*, Sthlm 1968, s 20.)

- 57 *De caelo et mundo*, lib. I, lect. VI: »Non tamen dicimus secundum fidem catholicam, quod caelum semper fuerit, licet dicamus quod semper sit duraturum. *Nec hoc est contra demonstrationem Aristotelis hic* (ovan s 153, not 52) *positam*. Non enim dicimus quod incoeperit esse per generationem, sed per effluxum a primo principio, a quo perficitur totum esse omnium rerum, sicut etiam philosophi posuerunt. A quibus tamen in hoc differimus, quia illi ponunt Deum produxisse caelum coaeterne sibi; nos autem ponimus caelum esse productum a Deo secundum totam sui substantiam ab aliquo determinato principio temporis» (Parma XIX:16).

- 58 Samma ställe. — Betr Thomas' uppfattning om orsaksförhållandet mellan Gud och världen med hänsyn både till de aristoteliska och de platoniska inslagen i hans filosofi, se vidare P E Persson, *Sacra doctrina*, s 92 ff. Persson preciserar Thomas' förhållande till de bägge riktningarna genom betonandet av att Gud icke är causa materialis till världen (Gud är naturligtvis inte världens »materia», och innebörden i »att skapas» är just den, att det är en process, och den enda process, som inte kräver och som enligt definitionen inte kan ha någon materiell orsak), däremot är Gud *causa efficiens*, *causa formalis* och *causa finalis* samt — vilket är en oaristotelisk och platonisk tanke — *causa exemplaris*. Det platoniska inslaget är starkt i de avsnitt

THOMAS AB AQUINOS LÄRA OM SKAPELSEN

av *Sum. theol.*, I, där skapandet (*processio creaturarum a Deo*) behandlas: »Gud är alltings första *causa exemplaris*. För att göra detta klart måste man beakta att för att något ting skall produceras krävs med nödvändighet en urbild för att verkan skall få en bestämd form. En hantverkare producerar nämligen en bestämd form hos materien i enlighet med den urbild han skådar, vare sig det är en yttre förebild som han betraktar eller en inre som uppfattas av tanken. Nu är det emellertid uppenbart, att alla naturliga processer sker i bestämda former. Bestämmandet av dessa former måste återföras till den gudomliga visheten som första princip: den gudomliga visheten har uttänkt den universums ordning som består i skillnaden mellan tingen. Därför måste man säga, att alla tings första grund finns i den gudomliga visheten; vi har tidigare (q 15, a 1) kallat dessa grunder »ideer», dvs förebildliga former som finns i Guds tanke. Även om de mångfaldigas, om man tar hänsyn till [de enskilda] tingen, så är de dock i verkligheten inte skilda från det gudomliga väsendet, i den mån som olika ting på olika sätt kan bli delaktiga i likheten med det gudomliga väsendet (*prout ejus similitudo a diversis participari potest diversimode*). Alltså är Gud alltings första urbild» (*Sum. theol.*, I, q 44, a 3; Parma I: 182).

59 *De caelo et mundo*, anf ställe s 16 f. — Varianter av detta argument möter oräkneliga gånger: det är kärnpunkten i Thomas' filosofi.

60 Samma ställe.

61 Otaliga ställen, t ex *De potentia*, III:1, och i denna svårgenomträngliga text skall man lägga märke till att termerna »vara verklig» och »att handla» och »att vara aktiv» har betydelser som ligger mycket nära varandra — det verkliga är det som har förmåga att utöva en verkan! Det platonska inslaget kommer till synes däri, att ett ting antas »ha del i det verkliga» eller »participera i det verkliga» genom sin »form», vilken är det som gör tinget till något verkligt, dvs Thomas låter liksom den platonska »idé» sammansmälta med den aristoteliska »formen» till ett:

»En handling tillskrivs en viss handlande enligt det sätt som överensstämmer med den handlandes [grad av] verklighet. Ett enskilt ting äger en viss grad av verklighet bara (*est particulariter in actu*), och detta på två sätt. För det första med avseende på sig självt: hela dess substans är inte handling (*actus*), eftersom ett enskilt ting är sammansatt av materia och form [och endast formen är *actus*, dvs verklig eller aktiv eller handlande]. Därav kommer det sig, att ett naturligt ting inte handlar i sin helhet, utan bara på grund av den form varigenom det är verkligt (*in actu*). För det andra med avseende på vad som är verkligt: det finns inte något naturligt ting som innehåller verkligheten och fullkomligheterna hos alla de ting som är verkliga, utan varje naturligt ting äger en [grad av] verklighet (eller: aktivitetsgrad) som gör det förutbestämt till det eller det bestämda släktet eller den eller den bestämda arten. Därav kommer det sig, att inget naturligt ting är aktivt bara därför att det rätt och slätt existerar, utan just i den mån som det existerar som ett bestämt ting, bestämt för den och den särskilda arten, ty en verkan liknar sin orsak (*agens agit sibi simile*). Ett naturligt ting, som handlar, kan därför inte

THOMAS AB AQUINOS LÄRA OM SKAPELSEN

framställa själva varat som sådant, utan bara något tidigare existerande, som är förutbestämt att bli det eller det, t ex att tillhöra eldens eller vithetens art eller något sådant. Ett naturligt ting handlar följaktligen genom att sätta i rörelse, och därför krävs materia, som är förändringens eller rörelsens subjekt, och därför kan det inte göra något av intet.

Men med Gud är det tvärt om så, att Han i sin helhet är handling (*actus*, verklighet), både med avseende på sig själv, eftersom Han är *actus purus* som inte innehåller något blott potentiellt [dvs är en form utan materia] och i jämförelse med de ting som äger verklighet, ty i Honom är alla tings ursprung. Genom sitt handlande framställer Han alltså allt existerande, utan att man förutsätter något tidigare [existerande], eftersom Han är allt varandes princip (begynnelse) och detta i sin helhet. Därför kan Han göra något av intet, och det är detta Hans handlande som kallas skapande» (Parma VIII: 25 f).

- 62 Tillbakavisandet av de »averroistiska» argumenten i t ex *Sum. theol.* blir poängglöst om man inte tolkar det på detta sätt. Till de redan anförda ställena kan följande läggas:

Argument: »Det kan inte vara så med någonting som äger förmåga att alltid existera, att det existerar ibland och icke existerar ibland. Ty ett ting existerar, så länge som det äger förmåga att existera. Men allt som är oförstörbart äger förmåga att alltid existera, och det har inte förmåga att existera enbart någon bestämd tid. Det kan alltså inte vara så att ett oförstörbart ting existerar ibland och icke existerar ibland. Men med allt som har en början är det ju så, att det existerar ibland och ibland inte. Ingenting som är oförstörbart har alltså en början. Nu finns det i världen mycket som är oförstörbart, såsom himlakropparna och alla själsliga substanser. Världens existens har alltså inte någon begynnelse.»

Thomas' svar: Innan det som har förmåga att existera i evighet fick denna förmåga, »så existerade det inte. Det argument som Aristoteles framlägger i *Om himlen* säger alltså inte utan vidare, att det oförstörbara inte haft någon begynnelse, utan det säger att det icke har begynt på det *naturliga* sätt, varpå det generabla och korruptibla begynner.»

(*Sum. theol.*, I, q 46, a 1; Parma I:189 och 190.)

Sofistiska är vederläggningarna av vad som ovan s 110 f. har kallats »standardargumentet» för världens evighet. Detta besvaras på — veterligen — två olika sätt, genom två tolkningar av termen *potentia* som uppenbarligen går vid sidan av saken, nämligen dels så, att *potentia* icke betyder »den passiva möjligheten», alltså *materia* (vilket det gör i detta argument, RL), utan »Guds aktiva *makt*», dels så, att *potentia* betyder bara det möjliga i meningen det motsägelselösa. Belysande för Thomas' sätt att utnyttja Aristoteles är att han på den sistnämnda punkten passar på att stödja sin tolkning med att Aristoteles på ett ställe i *Metafysiken* definierar »möjligt» som »det som inte innehåller termer som motsäger varandra» (*Sum. theol.*, I, q 46, a 1 och *De potentia*, III:1; Parma I:190 och VIII:26). — I argumentet för världens evighet står ju *potentia* i motsats till *actus* och har alltså — vilket Thomas bör ha vetat! — ingen av de två nämnda betydelserna.

THOMAS AB AQUINOS LÄRA OM SKAPELSEN

- 63 Se översättarens kommentar i *Somme théologique*, I^a, Questions 44–49, trad française par A D Sertillange, Paris 1948, s 197, till det ställe där Thomas söker göra gällande att den aristoteliska »tidsparadox» som nämns här ovan s 137, andra stycket, icke var avsedd att bevisa världens evighet utan endast var ett argumentum ad hominem »mot dem som påstod att *tiden* är evig men som förnekade att *rörelsen* är evig»!
- 64 Pieper, *Thomas av Aquino*, s 56 f.
- 65 *De potentia*, III:17, ad 20, 24, 25, 26 (Parma VIII:71 f). — Som ett bevis för himlens evighet hade Simplicius anfört, att om allt som inte alltid existerat gäller, att det börjat existera på grund av någon »högre» rörelse som gjorde »att det började existera nu och icke tidigare, på samma sätt som att en människa började finnas nu och icke tidigare allt efter ordningen hos himlens omlopp. Men det går inte att tänka sig högre omlopp eller någon högre rörelse bortom himlen. Följaktligen kan man inte säga, att himlen började existera nu efter att tidigare inte ha funnits.» Thomas svarar, att detta resonemang är giltigt endast i fråga om »en partikulär orsak, som förutsätter tid och framställer något under en del av tiden ... Men nu talar vi om den allmänna orsaken, som *framställde själva tiden tillsammans med det som finns i tiden*. Därför gäller här inte frågan varför nu och icke tidigare, eftersom den frågan förutsätter en annan, föregående tid eller någon ännu mera allmän orsak som ger upphov till tiden i dess helhet. Den fråga som gäller här är i stället den, varför den allmänna orsaken, alltså Gud, *ville att tiden och det som finns i tiden inte alltid skulle finnas*. Det beror på Hans förstånds beslut. Det är som när en byggmästare bestämmer storleken på någon del av ett hus: det gör han med hänsyn till dess proportion i förhållande till någon annan del av huset eller till hela huset. Men storleken på hela huset bestämmer han med hänsyn till sitt förstånd och sin vilja» (*De caelo et mundo*, lib. I, lect. VI; Parma XIX:16 f).
- 66 I *Sum theol.*, I, q 46, a 1 framhålles bl a, att de bevis för världens evighet som anföres i *Fysiken* »inte är absolut demonstrativa, utan endast relativa: de var hållbara gent emot de gamla filosofer, som antog att världen begynt på vissa sätt som i verkligheten var omöjliga» (Parma I:190).
- 67 Sigerus, ed Delhay, s 199.
- 68 van Steenberghen, a a, s 728 ff.

Denna artikel är tryckt med bidrag från Statens humanistiska forskningsråd.

Hans Larsson Samfundet

konstituerades den 18 februari 1953 på universitetet i Lund. Dess syfte är att, främst genom publikationer, främja det vetenskapliga studiet av väsentliga livs- och kulturfrågor. Sedan stiftandet har professor Gunnar Aspelin varit ordförande, och docent Elof Åkesson vice ordförande. Båda är numera hedersledamöter. Vid årsmötet 1970 valdes till ordförande forskardocent Hans Regnéll. Docent Lars Bejerholm är vice ordförande, fil. mag. Birgit Borelius sekreterare, fil. lic. Bertil Belfrage skattmästare samt professor Urban Forell redaktör. Samfundet har f.n. c:a 250 ledamöter. Antalet har ökat starkt under sista året. Årsavgiften är 15 kr. Årsmötet hålls i februari. Vid årsmötet 1974 höll docent Louise Vinge en föreläsning om »Allmän litteraturvetenskap i internationellt perspektiv».