

# INSIKT OCH HANDLING

Utgiven av  
Hans Larsson Samfundet

Volym 12

BOKFÖRLAGET DOXA

REDAKTÖR: LEIF STILLE  
ISSN: 0436-8096  
ISBN: 91-85318-16-7  
TRYCKNING: AB SKÅNSKA CENTRALTRYCKERIET,  
LUND 1976

TRYCKT MED BIDRAG FRÅN  
ANDERS KARITZ' STIFTELSE, UPPSALA

PDF: TABULA, MÄRSTA 2020  
ISBN: 978-91-88702-22-7  
VERSION 1.0 — 2020-05-15

# Innehåll

- 4 Sändare, mottagare och informationsöverföring  
*Jens Allwood*
- 28 Några synpunkter på filosofien i Lund 1900–1950  
*Gunnar Aspelin*
- 37 Torgny Segerstedt och religionen  
*Hans Björkestrand*
- 44 Skiss av en humanistisk politik på behovspsykologisk grund  
*Rolf Ekman*
- 65 Religion och mänskliga grundattityder  
*Urban Forell*
- 100 Person-Ämbete-Dualism  
Några tolkningsriktningar  
*Bo Hanson*
- 112 Estetik och vetenskapsteori  
*Göran Hermerén*
- 128 Att definiera metafysiken och att övervinna den  
Martin Heideggers tänkande som led i omprövningen av vår  
civilisation  
*Richard Matz*
- 152 Om dubbelbindningsmekanismen  
*Leif Stille*

# Sändare, mottagare och informationsöverföring

*Jens Allwood*

Det har under senare år visat sig att en ökad förståelse av hur informationsöverföring fungerar har intresse för lingvister, filosofer och socialpsykologer. Föreliggande uppsats är ett försök att belysa några drag hos informationsöverföring som skulle kunna vara relevanta för alla dessa tre vetenskaper. Jag skall göra detta genom att studera vad vi skulle kunna kalla kommunikativ status hos mänskligt beteende.

## Sändaren

Som generell term för informationskällan använder jag *sändare* och för mottagaren av information använder jag *mottagare*. Med *kommunikativ status* avser jag de skillnader i medvetandenivå, avsiktlighet och grad av acceptans som sändare och mottagare kan uppvisa med avseende på sändande och mottagande av information.

Varje individ är utan att vare sig handla eller bete sig på något visst sätt en källa till information för en betraktare. (Mycket kortfattat antar jag att skillnaden mellan handling och beteende är den att handling till skillnad från beteende är kopplad till avsiktsstyning.) En betraktare kan på grundval av sitt system av trosuppfattningar, attityder och rationalitet dra slut-

## SÄNDARE, MOTTAGARE OCH INFORMATIONSOVERFÖRING

satser om en individ, som bygger på enkel observation av individens egenskaper. Om A bär matrosmössa kan B dra slutsatsen att det finns ett samband mellan A och sjön.

Om en individ enbart genom att besitta vissa egenskaper är en källa till information för en betraktare sägs individen *passivt manifesterar* informationen i fråga. Detta är det mest primitiva fallet av informationsförmedling mellan individer. Sändaren är helt passiv medan betraktaren–mottagaren förutom att dra slutsatser om sändaren börjar förstå, begripa och samarbeta med sändaren.

Vid sidan om att passivt manifesterar information kan en individ *aktivt manifesterar* information. Detta kan ske på minst två sätt:

1. *oavsiktligt* genom icke-kommunikativt beteende. A kan förmedla att han är rädd, nervös eller upprörd genom att hälsa med handsvett och darrande hand.

2. *avsiktligt* genom avsiktsstyrt icke-kommunikativt beteende (vad som avses med kommunikativt beteende kommer att framgå nedan). B kan nu dra slutsatser av samma typ som ovan, men han kan också dra slutsatser om den avsikt (innebörd) A har med sitt beteende — jag tänker mig att den avsikt en agent knyter till en handling ger handlingen dess egentliga innebörd. B kan t. ex. dra slutsatsen att A höjt sin yxa för att mörda B, inte för att hugga ved. Sammanfattningsvis kan vi säga att en sändare manifesterar information genom att oavsiktligt vara en källa till information för en betraktare.

Den kommunikativa processen sätts igång på allvar när en individ (sändare) medvetet börjar utnyttja de möjligheter hans sociala självmedvetande ger honom (social självmedvetenhet är här avsett att användas i ungefär samma bemärkelse som G.H. Meads begrepp »me»). Genom att A har en god uppfattning om hur andra uppfattar A:s eget beteende och vilka slutsatser de kan tänkas dra av det (på grund av naturliga, sociala och rimliga samband mellan anledningar, avsikter, beteenden och syften), kan A i stället för att genuint handla (manifesterar), handla i avsikt att visa en betraktare–mottagare att A handlar med just dessa naturligt förbundna anledning-

ar och syften. Om en individ handlar i avsikt att visa upp sin handling för en betraktare säger vi att han *exponerar* sin handling och att han har en *exponeringsavsikt* med sin handling. I det avsiktspaket som styr en exponering är därvid exponeringsavsikten överordnad huvudavsikten för den motsvarande manifesterade handling som exponeras. (Här förutsätts en uppfattning av handling, som medger att flera avsikter kan samordnas eller underordnas i anslutning till en och samma handling. Ofta finns en avsikt som är överordnad de andra avsikterna, denna benämner jag *huvud-avsikt*.) Märk alltså att sändaren avser att mottagaren skall uppfatta handlingen som manifesterad snarare än exponerad. Om mottagaren uppfattade handlingen som exponerad skulle i många fall effekten förtas. Om A, för att ställa in sig hos B, jobbar hårt för att visa B att A jobbar hårt, snarare än för att jobba hårt och B uppfattar detta, är det stor chans för att A just blir betraktad som inställsam av B och därför kanske misslyckas i sin avsikt att ställa in sig. Vi skall se att detta är typiskt för kommunikation. En sändare avser att sända information till en mottagare och kan därvid huvudavse att mottagaren ska dra slutsatser om underavsikter som är knutna till sändarens beteende. Emellertid avser han inte normalt att mottagaren ska uppfatta hans mest överordnade exponeringsavsikt. (Som kommer att framgå kan man alltså ha flera exponeringsavsikter. Man kan t. ex. exponera att man exponerar.) Detta gäller även om han har ytterligare avsikter som t.o.m. är överordnade den högsta exponeringsavsikten t. ex. gällande vilka slutsatser mottagaren skall dra på grundval av en exponerad handling. Om vi använder verbet *mena* för att få fram kopplingen mellan innebörd och avsikt kanske vi kan uttrycka saken på följande vis: Sändaren *menar* (huvudavser) visserligen att exponera en handling men det är inte denna mening (innebörd) han vill förmedla till mottagaren utan snarare är det det som meningen med hans handling skulle ha varit om han genuint manifesterat den.

Exponering, som alltså är ett sätt att visa upp ett beteende med vidhängande anledningar och avsiktspaket är det mest primitiva kommunikativa sändarbeteendet. Det involverar sändarens medvetenhet om den mening en mottagare troligen inlägger i det beteende han exponerar (genom an-

vändning av sitt sociala självmedvetande) och en avsikt att mottagaren faktiskt skall uppfatta denna innebörd. (Eftersom jag med medvetenhet bl. a. avser ungefär vakenhetsgrad eller grad av uppfattande, är det naturligtvis en idealisering att som här bara urskilja två medvetenhetsnivåer — medvetet och omedvetet. Jag borde tala om medvetenhetsgrad. Det finns gott om exempel på vad man skulle kunna kalla halvmedvetna beteenden. Idealiseringen är emellertid relativt ofarlig om den enbart tas som ett försök att identifiera två ändpunkter på en kontinuerlig skala.)

Låt oss nu studera de drag i en individs sociala medvetande som han utnyttjar då han exponerar en handling. För att lyckas med en exponeringsavsikt måste A ta hänsyn till B:s möjligheter att koppla samman rätt avsikt med det beteende A uppvisar så att A kan uppfattas som manifesterande den handling han vill exponera. Ur A:s synpunkt har B möjligheter att göra den önskade sammankopplingen om beteenden t. ex. har en konventionell innebörd som sammanfaller med innebörden hos den handling A vill exponera. A vinkar för att ta avsked av B. Men B har också möjligheter att göra den önskade kopplingen om det enbart finns ett naturligt samband mellan den manifesteringsavsikt A vill exponera och A:s beteende. (Med naturligt samband avses antingen kausalsamband eller att A:s beteende är sådant att det i en viss kultur anses vara ett rimligt sätt att förverkliga vissa önskningar, begär eller behov.) B:s möjligheter att göra sammankopplingen är även beroende av den situation där A:s beteende äger rum. Ett givet samband är alltid naturligt eller rimligt relativt en viss situation. Om A med ena handen utefter sidan sträcker andra handen i riktning mot en kakburk på en hög hylla, är det naturligare (rimligare) att tro att han försöker ta ner kakburken än att han gör en Hitlerhälsning.

För att A skall kunna sägas exponera en viss information fordras alltså att han, under hänsynstagande till B:s möjligheter att i en viss situation uppfatta en viss information, avser att B skall uppfatta informationen ifråga. Redan en så relativt primitiv kommunikativ handling som exponering innebär således att sändaren måste ta hänsyn till mottagaren. Ömsesidigt hänsynstagande (kooperation) är i själva verket ett av de utmärkande dra-

gen för kommunikation.

Förhållandet mellan exponering och manifestation kan kanske sammanfattande karakteriseras på följande sätt. En individ manifesterar information på tre sätt: (1) genom alla sina passiva observerbara egenskaper, (2) genom allt oavsiktligt beteende och slutligen (3) genom alla avsiktliga handlingar vilka inte utförs för att exponera eller kommunicera. Han exponerar information genom att knyta en exponeringsavsikt till manifestation av typ (1) eller typ (2). A har t. ex. matrosmössa för att exponera att han är matros eller arbetar hårt för att visa att han arbetar hårt. Eftersom exponering är en handling som försöker få en mottagare att uppfatta en handling som manifesterad, kan man säga att exponering förutsätter manifestation. Exponering är implikativt relaterad till manifestation men inte tvärtom. Det som här sagts gäller det inre förhållandet mellan exponering och manifestation; det förhållande vi kan studera när manifestation s.a.s. är en aspekt av exponering.

Vi kan också studera den yttre relationen mellan två separata fenomen av exponering och manifestation. (De nedan följande exemplen är något oegentliga då de till skillnad från den typ av exponering vi hittills diskuterat dels involverar genuint kommunikativt beteende och därmed exponering av högre ordning — sändaren exponerar att han exponerar och avser att mottagaren skall uppfatta detta och dels involverar beteende med konventionell innebörd. Principiellt är emellertid förhållandena de samma om vi skulle ta exponering av den enkla karaktär vi hittills diskuterat. A kör bil för att exponera sin körförmåga för B samtidigt som han manifesterar sin etniska tillhörighet genom sitt krulliga hår och mörka hy.) De två fenomenen kan vara helt orelaterade som när A med sin karakteristiska skånska dialekt ställer upprepade frågor till föredragshållaren för att exponera sin förmåga till kritiskt och självständigt tänkande samtidigt som han manifesterar sin geografiska tillhörighet. Två separata fenomen av manifestation och exponering kan emellertid också vara relaterade. De kan då försvaga eller förstärka varandras effekt. A kan t. ex. med ett omedvetet skadeglatt flin beklaga B:s konkurs. Den av A manifesterade skadeglädjen försvagar då ef-



fekten av det beklagande som exponerats av honom. Men A kan också se djupt sorgen och bedrövad ut när han beklagar B:s konkurs. Det han manifesterar tenderar då att förstärka det han exponerar.

Låt oss nu notera något om sambandet mellan olika beteendetyper och manifestation och exponering. Det beteende som lättast kan sammankopplas med exponering är beteende med konventionell innebörd (språket är kanske det viktigaste beteende av denna typ vi känner till). Exponering innebär att A med hänsyn till B avser att B skall uppfatta en viss information. Väljer nu A ett beteende med konventionell innebörd har han genom att B är medlem av den sociala gemenskap som tilldelat beteendet dess konventionella innebörd en garanti för att B skall uppfatta innebörden och i och med detta för att exponeringen skall lyckas. Exponering är på detta sätt nästan nödvändigt förknippat med beteende med konventionell innebörd.

Vad beträffar övriga handlingar, oavsiktliga beteenden och övriga egenskaper som en individ kan uppvisa är de mest naturliga som manifestationer. Normalt gräver man inte, snavar eller har matrosmössa för att man vill visa (exponera) att man gräver, snavar eller har matrosmössa utan för att man avser att gräva (ett dike t. ex.) resp. inte såg upp (ingen direkt avsikt alltså med beteendet) resp. för att inte frysa. Alla dessa avsikter kan en betraktare dra slutsatser om själv men det betyder inte att de normalt dessutom avsetts att exponeras. Detta gäller alltså normalt, men kan naturligtvis förändras. Allt som kan manifesteras kan också exponeras. A vill kanske exponera att han snavar för att ge B möjlighet att dra slutsatser om hans synförmåga och behov av socialhjälp. Ofta används i vardagssammanhang beteckningen »medveten» (inte identiskt med det ovan använda medvetenhet) om en person som allt för mycket exponerar det de flesta manifesterar.

En faktor som medför att vissa beteenden nästan enbart förekommer som manifestationer är avsiktskontrollerbarhet. Exponering innebär ofta att det beteende som skall exponeras måste kunna produceras vid en viss tidpunkt. Om bekvämlighet och naturlighet skall bibehållas är detta enbart möjligt om beteendet är avsiktskontrollerbart. Det som vi ovan angav som exempel på manifestation av rädsla, nervositet eller upprördhet, nämligen

handsvett och darrande händer, kan inte av de flesta människor avsiktligt kontrolleras och kan därför oftast inte exponeras.

Precis som vissa typer av oavsiktligt beteende är svåra att exponera, är det svårt att tänka sig beteende med konventionell innebörd som enbart manifestation. Möjligheterna att tänka sig något sådant är beroende av i vad mån det beteende som är aktuellt kan identifieras som en självständig storhet oberoende av dess konventionella innebörd. Detta är lättare för icke-språkligt än för språkligt beteende. Det språkliga beteendets skäl för att finnas är ju s.a.s. dess innebörd. Utöver exponeringsavsikter finns det helt enkelt inte så många andra fenomen som det är rimligt och naturligt att anknyta sådant beteende till. Det finns dock några möjliga kandidater. En sådan är t. ex. om A sitter och rabblar glosor för att lära sig dem utantill. Till slut kan påpekas att eftersom beteende som vanligtvis är manifesterat kan beräknas att inte vara avsiktligt utvalt, gör detta ofta ett äktare intryck än exponerat beteende. Man litar mer på sådant som inte utvalts för uppvisning. Om någon med handsvett och darrande händer och röst säger: »Jag är inte alls rädd», känner man sig relativt övertygad om motsatsen. Mottagaren av motstridig exponerad och manifesterad information kommer snarast att sätta sin lit till den information som manifesterats.

Låt oss nu återvända till relationen mellan exponering och beteende med konventionell innebörd. När bandet mellan ett visst beteende och en innebörd konventionaliserats och sålunda etablerats som socialt faktum blir det möjligt att på ett relativt påtagligt sätt exponera sina avsikter. Konventionaliseringen innebär emellertid också att det samband vi för icke-konventionella handlingar funnit mellan innebörden hos och avsikten med en viss handling kan brytas. Det blir möjligt att förknippa en annan faktisk avsikt med ett visst beteende än den innebörd det konventionellt är förknippat med. A kan ruska på huvudet utan att avsikten med hans handling är att förneka. Den konventionella innebörden hos en handling kan vara en annan än den faktiska innebörd som är förknippad med handlingen.

Om vi intar en betraktares synvinkel, kan vi nu urskilja åtminstone tre olika möjligheter: för det första kan faktisk och konventionell innebörd

vara helt orelaterade. A ruskar på huvudet för att han är stel i nacken inte för att förneka. Den konventionella innebörden är irrelevant för A. Men även för mottagaren kan den konventionella innebörden bli irrelevant om han får reda på A:s faktiska avsikt och denna har ett naturligt samband med A:s beteende. Detta gäller även om situationen är sådan att den gynnar den konventionella innebörden. Antag att B frågar A om A vill ha glass och A ruskar på huvudet. För att försäkra sig frågar B: »Du vill alltså inte ha glass?» varpå A svarar: »Jodå, jag var bara stel i nacken». Trots att A uppvisar ett beteende som relativt den givna kontexten har en klar konventionell innebörd, gör exponeringen av hans faktiska avsikt denna innebörd irrelevant. Det är viktigt att trycka på att B måste kunna uppfatta A:s faktiska avsikt som ett alternativ till den konventionella innebörd A:s beteende annars skulle haft. Detta blir möjligt om B kan uppfatta ett naturligt, rimligt samband mellan A:s faktiska avsikt (att bli av med sin nackstelhet) och hans uppvisade (huvudrusknings)beteende. Kan inte B hitta något sådant samband blir A:s beteende oförståeligt.

Är A:s huvudruskning i den skisserade situationen en manifestation av ett beteende med konventionell innebörd? Svaret är negativt, då huvudruskningen snarast har en kvasihomonym karaktär. (Homonymi används här på ett vidare sätt än vanligt i språkvetenskaplig litteratur. Termen används där vanligtvis om språkliga uttryck som har flera av varandra oberoende betydelser och som därför skulle kunna sägas vara flera uttryck som råkat sammanfalla i form. Prefixet kvasi- finns med eftersom exemplet inte gäller två konventionella innebörder eller två faktiska innebörder (avsikter) utan snarare en konflikt mellan konventionell och faktisk innebörd.) Huvudruskning kan, förutom att förbindas med sin konventionella innebörd, på grund av sin lätthet att identifieras som en självständig betendestorhet oberoende av konventionell innebörd, också förbindas med naturliga faktiska handlingsavsikter. Vi får därför en sorts homonymi med avseende på konventionell innebörd och en ospecificerad uppsättning möjliga naturliga handlingsavsikter, eller kortare vi har ett sammanfall av två olika handlingar: konventionell huvudruskning och icke-konventionell hu-

## SÄNDARE, MOTTAGARE OCH INFORMATIONSOVERFÖRING

vudruskning. A utför en icke-konventionell huvudruskning utan expone-ringsavsikt; således en manifestation.

Icke-konventionell huvudruskning har till sitt uttryck råkat sammanfal-la med konventionell huvudruskning, men detta betyder inte att den sena-re formen av huvudruskning har vare sig manifesterats eller exponerats av A.

Men faktisk avsikt och konventionell innebörd behöver naturligtvis inte vara orelaterade. Det normala i språklig kommunikation är att expone-ringsavsikten gäller just den konventionella innebörden. Talaren avser att lyssnaren skall uppfatta ordens konventionella innebörd.

En sändare kan emellertid förutom avsikten att exponera också ha andra avsikter. Dessa kan vara överordnade avsikten att exponera. Genom att ex-ponera ett uttrycks innebörd vill talaren nå vissa andra syften: ett sådant skulle kunna vara att exponera någon annan information än den som kon-ventionellt uttrycks. Liksom de syften som förbinds med exponering är dessa andra syften oftast inriktade på att påverka lyssnaren på något sätt. Normalt sker detta genom att den konventionella innebörden, genom att ihopkopplas med en situation av ett visst slag, uppenbarar vissa samband för lyssnaren. Antag att A till B om den man som B väl känner till har rui-nerat A och förfört A:s fru säger: »Han är en ovanligt god vän». Antag vida-re att B gör en ironisk omtolkning av yttrandet till något i stil med »Han är en ovanligt djävlig fiende» och att detta avsetts av A. Hur ska vi beskriva strukturen hos A:s avsikter i detta fall? För det första avser A att för B ex-ponera den konventionella innebörden hos det uttryck han använt, men han avser också att B på grundval av sin kännedom om de faktiska omstän-digheterna ska anse det orimligt att A genom den konventionella innebör-den hos uttrycket vill förmedla en faktisk trosuppfattning. Denna slutsats skall B dra därför att det under de givna omständigheterna är orimligt för A att ha den trosuppfattning som antyds av den konventionella innebör-den hos uttrycket. Vidare gäller att B inte har någon anledning att tro att A försöker bedra honom. Så under förutsättning att A är rationell, inte över-naturligt förlåtande eller har kännedom om relevant information som helt

förändrar omständigheterna och att A inte försöker bedra B, drar B slutsatsen att A inte vill förmedla en faktisk trosuppfattning med det han säger.

A antar dessutom att B genom sin kännedom om omständigheterna med stor säkerhet kan räkna ut vad A skulle ha sagt om han uttryckt en faktisk trosuppfattning. Genom att välja ett uttryckssätt som är moraliskt prisvärt men uppenbarligen orimligt kan A slutligen avse att för B exponera sin distans till situationen och sin överlägsenhet över sin fiende. Således kan A exponera något om sitt förhållande till en viss situation genom att för B exponera ett visst uttrycks konventionella innebörd och samtidigt avse att B, genom sin kännedom om situationen, sin uppfattning av uttryckets innebörd och A:s trovärdighet som talare, skall dra slutsatsen att A inte *menar* vad han säger (avser att uttrycka en faktisk trosuppfattning genom den konventionella innebörden hos det han säger).

### Mottagaren

Vi kan även för mottagaren urskilja olika medvetenhetsgrad. Med samma idealisering beträffande grad av medvetenhet som ovan kan vi skilja de fall när en mottagare medvetet uppfattar något vilket vi kallar *uppfattning* ifrån de fall när en mottagare omedvetet påverkas, vilket vi följaktligen kallar *påverkan*. Påverkan och uppfattning är liksom manifestation och exponering implikativt relaterade, så att allt uppfattande är påverkan men inte tvärtom. En lyssnares förståelse av ett yttrande i en normal samtalssituation är ett gott exempel på medvetet uppfattande av information. Så kallad subliminal perception är exempel på påverkan som sker utan att den som påverkas är medveten om det. På samma sätt som manifestation och exponering kan uppfattning och påverkan vara relaterade eller orelaterade till varandra. I de fall där uppfattning och påverkan är relaterade till varandra kan de förstärka varandra eller vara motstridiga. När A uttrycker sin glädje över B:s ankomst, känner sig troligen B glad och lycklig, om påverkan och uppfattad innebörd ömsesidigt förstärker varandra. Är påverkan och uppfattning däremot motstridiga, kan B samtidigt som han uppfattar A:s budskap

## SÄNDARE, MOTTAGARE OCH INFORMATIONSOVERFÖRING

t. ex. intuitivt känna att något är fel. På detta sätt kan kommunikation förekomma på två olika nivåer: dels den nivå där A avsiktligt exponerar och B medvetet uppfattar och den nivå där A oavsiktligt manifesterar och B påverkas. Man känner sig obehaglig till mods efter ett samtal som på medvetande nivå varit mycket vänligt, utan att veta varför.

Det finns således ett naturligt samband mellan manifestation och påverkan å ena sidan och exponering och uppfattning å andra sidan. Men sambandet är inte nödvändigt, man kan uppfatta manifesterad information liksom man påverkas av exponerad information.

Liksom man kan uppdelat både en sändares manifestations- och exponeringsmöjligheter i aktiva beteenden och passiva egenskaper och hans beteende i sin tur i tal, gester, mimik samt övrigt beteende kan man klassificera såväl påverkan som uppfattning efter den sinnesmodalitet de härrör från. Man kan alltså t. ex. uppfatta talbeteende visuellt eller auditivt eller en gest taktilt, auditivt eller visuellt. Om A avser att ta avsked av B genom att vinka och B uppfattar detta, har B visuellt uppfattat en exponerad gest.

Emellertid skulle väsentliga aspekter på mottagarens informationsupptagning utelämnas om vi enbart tog hänsyn till sinnesmodalitet och grad av medvetenhet. Precis som det beträffande sändaren är viktigt att hålla reda på vilken information sändaren avser att exponera, hur han exponerar den och vilken avsikt med att exponera den är, måste vi beträffande mottagaren studera vilken information som uppfattas, vilka processer som leder fram till uppfattande, om mottagaren uppfattar informationen både som internt motsägelsefri och som icke motsägande den information han redan har lagrad och slutligen om han accepterar informationen som en egen trosuppfattning och om detta i så fall nödvändiggör förändringar i hans system av trosuppfattningar och attityder eller i hans beteende och handlingsrepertoar.

Om en mottagare uppfattar den konventionella innebörden hos något en talare säger, säger vi att han *begripit* vad talaren sagt. Om mottagaren dessutom upplever den givna informationen som internt motsägelsefri och som icke motsägande den information han redan har, säger vi att han *för-*

*stått* vad talaren sagt. Om en mottagare accepterar uppfattad information som en egen trosuppfattning säger vi att han *övertygats* av informationen.

För att illustrera skillnaden mellan *begripa* och *förstå*, kan vi anta att talaren sagt något motsägelsefullt utan att själv märka det. Lyssnaren uppfattar innebörden i vad talaren sagt, men inser att det är motsägelsefullt. Lyssnaren begriper då vad talaren sagt utan att förstå det. Det skall inte förnekas att detta bruk av *begripa* i viss mån strider mot vanligt språkbruk, där *begripa* i stort sett är synonymt med *förstå*. Vi kan därför betrakta den här föreslagna användningen av *begripa* som huvudsakligen stipulativ men med en viss anknytning till vanligt språkbruk.

För att övertygas behöver man inte förstå, man kan acceptera uppfattad information som en egen trosuppfattning utan att förstå den.

Som vi ska se nedan innebär emellertid inte det faktum att en lyssnare begripit eller förstått vad en talare säger (m.a.o. den konventionella innebörden talaren avser att exponera) att han förstått vad talaren menar (de andra avsikter en talare har med att exponera en viss konventionell innebörd). Det en talare menar kan sägas vara det han primärt avser att kommunicera och för detta behöver det han bokstavligen talat säga bara vara ett medium. Relationen mellan bokstavlig konventionell innebörd–*betydelse* och avsedd *mening* visades av vårt exempel med ironi ovan.

Som vi sett kan en mottagare erhålla information om en sändare även på andra sätt än genom att begripa den konventionella innebörden av vad en talare sagt. Han kan på grundval av tidigare erfarenheter av en viss sändare och världen i allmänhet, sin förmåga att se samband och likheter och sin logiska slutledningsförmåga *dra slutsatser* om sändaren och dennes beteende och handlingar. Det faktum att sändaren bär matrosmössa och går med rullande gång, föranleder kanske mottagaren att dra slutsatsen att sändaren är sjöman. Sändarens beteende kan få mottagaren att dra slutsatser om sändarens icke-avsedda sinnestillstånd. Ett mycket viktigt fall av informationsupptagning genom slutsats är det fall som föreligger när en sändare inte avser att uttrycka (menar) det hans yttranden konventionellt betyder och mottagaren trots detta genom slutsatsförfarande lyckas rekonstruera

vad sändaren faktiskt menat. Även om meningen här inte är identisk med betydelsen så används betydelsen av mottagaren (och detta är avsett av sändaren) som en av de faktorer som bestämmer den slutsats om mening han skall dra. (Mening står för faktisk sändarmening och betydelse för ett beteendes, även språkligt, konventionella innebörd.) Bristen på kongruens mellan mening och betydelse ökar möjligheterna för sändare och mottagare att sända och mottaga olika sorters information. Kognitiv informationsöverföring kan kombineras med artighet, hänsynstagande och sociala gemenskapsbehov. A kan nu istället för att bryskt säga till B att stänga fönstret, säga »Det är rätt kallt här» och räkna med att B skall dra slutsatsen att A vill ha fönstret stängt på grundval av vad han antar om B:s uppfattningar om artighet, hänsynsfullhet, kyla, frusenhet, otrevnad och kalla luftströmmar.

De slutsatser det är tal om är både induktiva och deduktiva. Men eftersom de premisser slutledningarna grundar sig på oftast endast gäller med viss sannolikhet kommer det samma att gälla för de slutsatser som dras, antingen de dras induktivt (med viss sannolikhet) eller deduktivt (med logisk nödvändighet). En slutsats kan aldrig bli säkrare än sina premisser även om den dras deduktivt. Eftersom rubriken induktiva slutsatser kan sättas på många rätt olikartade fenomen skulle det vara naturligt att här införa några ytterligare distinktioner.

Vi kan ju se samband, likheter och analogier på många olika sätt. Vi avstår emellertid från detta tills vidare och använder *dra slutsats* som en sammanfattande benämning på alla typer av induktiva och deduktiva slut.

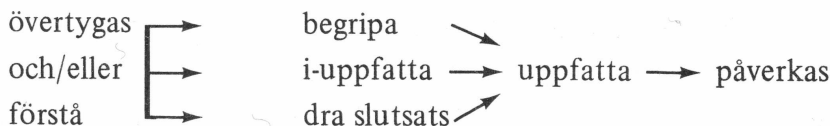
Precis som man kan begripa utan att förstå kan man dra en slutsats utan att förstå den. Om A skall möta en grupp samer på stationen och hör dem tala skånska kan han t. ex. dra slutsatsen att de måste ha bott i Skåne utan att nödvändigtvis helt förstå sin slutsats. Slutligen kan en mottagare medvetet uppfatta information om en sändare utan att hans uppfattande kan karakteriseras som vare sig begripa eller dra slutsats. Här skulle vi kunna urskilja ytterligare sätt att medvetet uppfatta som t. ex. genom *intuition*, men vi nöjer oss med *begripa* och *dra slutsats*. Eftersom *uppfatta* är en katego-



## SÄNDARE, MOTTAGARE OCH INFORMATIONSOVERFÖRING

ribeteckning, som är odifferentierad med avseende på olika sätt att uppfatta (uppfatta i inskränkt bemärkelse) använder vi *i-uppfatta* (i för inskränkt) som en gemensam beteckning på övriga sätt att uppfatta. Som förut gäller att man kan i-uppfatta något (genom t. ex. intuition) utan att därför förstå det. Plötsligt uppfattar A att B driver med honom, men han förstår inte därför B:s handlande. Han kan i-uppfatta såväl sådan information som talaren avsett att kommunicera som sådan han inte avsett att kommunicera.

Låt oss nu sammanfattningsvis rekapitulera relationerna mellan de olika aspekter på mottagarens informationsupptagning vi belyst genom två diagram, figur 1 och figur 2.

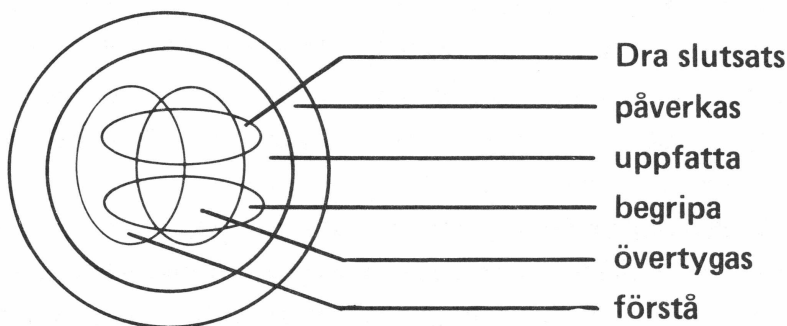


Figur 1.

Man kan vara övertygad utan att förstå och man kan förstå utan att vara övertygad, men man kan inte förstå eller vara övertygad utan att ha begripit, i-uppfattat eller dragit en slutsats. Övertyga och förstå kan emellertid överlappa, så att man kan vara övertygad om det man förstår och tvärtom. Begripa, i-uppfatta och dra slutsats verkar däremot vara ömsesidigt uteslutande. Har man begripit, i-uppfattat eller dragit en slutsats så gäller slutligen att man har uppfattat något och har man uppfattat något så har man påverkats av något.

Hur är en lyssnares olika sätt att uppta information relaterade till manifestation och exponering. Även vad det beträffar olika sätt att uppfatta verkar det inte spela någon roll om en viss information är manifesterad eller exponerad.

För beteende med konventionell innebörd kompliceras emellertid förhållandena, genom att *begripa* som uppfattandeakt är kopplat till konventionell innebörd. Detta förändras inte av att man eventuellt också skulle



Figur 2.

kunna i-uppfatta, eller dra slutsatser om vilken innebörd som konventionellt har förknippats med ett visst beteende. Detta beror på att *begripa* hänför sig till det sätt på vilket man tillgodogjort sig en viss information. Olikheten mellan *begripa*, *i-uppfatta* och *dra slutsats* ligger i uppfattandeakten snarare än i dess resultat. Lite ytligt skulle man kanske kunna karakterisera den mentala akt som är förbunden med *begripa* som tolkande av beteende med konventionell innebörd.

Men man kan som sagt, efter t. ex. långvarig observation också i-uppfatta eller dra slutsatser om den konventionella innebörd ett visst beteende måste ha. I själva verket är det på ett sådant sätt man måste tänka sig att man lär sig *begripa* konventionell innebörd. Ur inlärningssynpunkt är alltså i-uppfatta och dra slutsats primitivare än *begripa*. Detta gäller tror jag inte bara ontogenetiskt, dvs. för språkets uppkomst hos en enskild individ, utan också fylogenetiskt om vi studerar språkets uppkomst som socialt fenomen. Eftersom konventionalisering är en av de viktigaste faktorerna bakom språkets uppkomst, skall några ord sägas om konventionalisering. För att konventionalisering ska äga rum, måste ett tillräckligt antal personer, tillräckligt ofta, i ett tillräckligt antal olika situationer förknippa (dra en slutsats eller uppfatta) en viss innebörd (avsikt) med ett visst beteende. När de börjar göra detta automatiskt utan att i någon större utsträckning vara beroende av förnyade i-uppfattningar eller slutsatser har de börjat be-

gripa. Även om denna redogörelse naturligtvis är helt spekulativ tror jag att den kastar ljus över begripandets speciella karaktär och det sätt på vilket konventionalisering är en nödvändig förutsättning för att begripande skall uppstå både ontogenetiskt och fylogenetiskt.

Trots att *begripa* alltså bara kan relateras till beteende med konventionell innebörd (tecken) påverkas inte heller vår analys av *begripa* av om den konventionella innebörden manifesterats eller exponerats. För mottagarens begripande av innebörden är det irrelevant om talaren avsett att exponera den eller ej. Begripa, i-uppfatta och *dra slutsats* beskriver alla mottagarens uppfattandeakt helt ur mottagarens synpunkt.

Dessutom är det som vi sett så att för att talarens avsikter med exponering skall lyckas, så bör inte lyssnaren uppfatta någon skillnad mellan exponering och manifestation; gör han det så har talaren inte lyckats exponera utan snarare att exponera att han exponerar en viss information.

Att det kanske tycks underligt att tänka sig att man skulle kunna begripa något som är manifesterat beror helt enkelt på att det är svårt att tänka sig att beteende med konventionell innebörd manifesteras. Men begripandet är det samma när A begriper ett av de ord som B rabblar för att lära sig utantill, som när han begriper ett av de ord vars innebörd B avser att exponera för honom.

Ovanstående resonemang gäller också för *övertygas* och *förstå*, båda begreppen är tillämpliga på uppfattandeakten utan att ta hänsyn till talaren. Oberoende av om B manifesterat eller exponerat att han är arg kan A förstå och/eller vara övertygad om att B är arg.

## Kommunikation

Vår analys av vad det innebär för en sändare att manifestera eller exponera information och av hur en mottagare kan uppfatta den information som manifesterats eller exponerats är emellertid uppenbart endast en partiell analys av vad kommunikation innebär, vare sig denna är språklig eller av annat slag.

## SÄNDARE, MOTTAGARE OCH INFORMATIONSOVERFÖRING

Låt oss först se på vad som utöver exponering skulle krävas av en sändare för att han, med ett beteende utan konventionell innebörd, skulle kunna sägas ha kommunicerat något.

Antag att A med en hotfull min höjer sin stenynxa mot B. B drar, på grund av att situationen är sådan att A skulle ha god anledning att klippa till B (B har knyckt A:s sista köttben), slutsatsen att A har för avsikt att klippa till B. A avser i själva verket inte att klippa till B, men han avser att B skall dra slutsatsen att han gör det. A avser alltså att exponera en viss handling för B. B drar slutsatsen att A avser att klippa till honom och uppfattar därmed A:s handling som en manifestation. Man skulle kunna säga att A har exponerat information för B utan att B har uppfattat att informationen är exponerad.

Detta är det första steget på väg mot kommunikation, vi kan kalla det (*ensidigt*) *sändarmedveten informationsexponering*. Om vi till sändarmedveten informationsexponering lägger avsikten att B genom att dra en slutsats om vilken handling A manifesterar, skall försättas i ett tillstånd av skräck eller rädsla, har vi fått en bra approximering av vad det innebär att skrämma någon. Vi får då, förutom den avsikt som knyts till det beteende som exponeras, avsikten att exponera denna och slutligen avsikten att uppfattandet av exponeringen skall ha vissa effekter på mottagaren. Dessa effekter kan vara av mer eller mindre långtgående natur. I ovanstående exempel kan t. ex. A förutom att avse att försätta B i ett tillstånd av skräck, avse att B skall förknippa skräcktillståndet med de omständigheter som omedelbart föregått A:s handling (anledningen). A kan då vidare avse att, eftersom skräcktillstånd är obehagliga, B:s framtida handlingar och beteende skall påverkas så att han inte upprepar sitt beteende. Liksom för handling i allmänhet gäller för kommunikativ handling att en viktig komponent i förståelsen av den är en analys av vilka effekter handlingen avsetts ha. Vår uppfattning av en handlingsinnebörd bestäms till stor del av vilka handlingens avsedda effekter varit. En eller flera av dessa effekter utgör för det mesta huvudavsikten med A:s handling (genom koppling med huvudsyfte). Exponeringsavsikten och den avsikt som exponeras är underordnade denna huvudavsikt.

## SÄNDARE, MOTTAGARE OCH INFORMATIONSOVERFÖRING

Man exponerar med en viss avsikt.

Antag nu att B på grund av stilisering i A:s rörelser och något i A:s minspel plötsligt drar slutsatsen att A inte primärt avser att klippa till B, utan att A primärt avser att exponera för B att A avser att klippa till B. Om detta inte stämmer med A:s avsikter — har vi (ensidigt) *mottagarmedveten informationsexponering*. Om det å andra sidan stämmer med A:s avsikter har vi uppnått vad vi skulle kunna kalla *sändar- och mottagarmedveten informationsexponering*. Inte heller detta kan emellertid räknas som kommunikation.

För att nå kommunikation måste följande två villkor vara uppfyllda (1) Den information som mottagaren uppfattar måste överensstämma med den information sändaren avsett att uppfattas (2) Det beteende som övertar informationen får inte vara en manifestation, inte heller får det avses att uppfattas som en manifestation (exponering) eller slutligen faktiskt uppfattas som sådan av mottagaren.

Sändar- och mottagarmedveten informationsexponering uppfyller inget av villkoren. Det första uppfylls inte eftersom B uppfattat något som A inte avsett honom att uppfatta (att A exponerade istället för att manifestera). Det andra uppfylls inte eftersom A avsåg att B skulle uppfatta hans handling som manifesterad.

Vi har emellertid kommit i närheten av vad det skulle innebära för B att känna sig hotad, till skillnad från att enbart känna sig rädd. Hotad känner sig B, då han uppfattar att A exponerat ett beteende vars avsikt är att få honom att känna sig rädd m.a.o. då B uppfattar att A avsett att skrämma honom. Om B drar slutsatsen att A inte bara försökt få honom att bli rädd utan att A dessutom avsett att det obehag som rädslan innebär skall förknippas med något annat fenomen som både A och B är medvetna om, känner han sig hotad. Det fenomen A antagligen avsett att B skall förknippa med rädsla är den handling B tidigare utfört (anledningen till A:s handling) som orsakat A obehag.

Om vi vill ha en förklaring till varför det är möjligt för A att avse att B ska dra vissa slutsatser och varför B ofta dessutom just drar dessa slutsat-

ser, får vi betrakta självmedvetandets ontogenes. En individ projicerar den koppling han uppfattar mellan sitt eget beteende och sina egna avsikter på andra individer med hänsyn tagen till deras korrekationer och lär sig därigenom uppfatta innebörden i andras beteende samtidigt som han genom att också projicera sin egen projektförmåga på andra (åter med hänsyn till deras korrekationer) får ett socialt självmedvetande (en uppfattning om hur andra uppfattar honom).

Eftersom det är rimligt att anta att både A och B besitter ett socialt självmedvetande av denna typ och att A och B dessutom ömsesidigt förutsätter att den andre gör det, kan A förutsätta att B kan uppfatta innebörden i hans handlingar. Detta gäller särskilt när det finns ett naturligt, rationellt eller socialt förstärkt samband mellan innebörd och handling. Ett samband som A alltså har rätt att räkna med att B någon gång stött på och blivit medveten om.

Kopplingen mellan att utsättas för en handling man inte gillar och viljan att hämnas och/eller att åtminstone försöka se till att man inte en gång till utsätts för en sådan handling är just ett sådant naturligt, i viss mening rationellt och vanligt förekommande samband. Precis som det finns ett naturligt samband mellan begär, behov och beteende som tillfredsställer dessa och därmed ger upphov till lustkänslor finns det ett naturligt samband mellan skräck, fruktan, rädsla och otrevnad och beteende som syftar till att reducera dessa och därigenom minimera antalet olustkänslor. Fruktan och skräck är de negativa motsvarigheterna till begär och behov genom att man kan säga att medan de senare riktar ett beteende mot något, de förra riktar det ifrån något. Vidare finns därför en naturlig koppling mellan att vilja hämnas, önskan att förhindra upprepning av en otrevlig handling och att skrämmas. Att skrämmas är att avse att försätta någon annan i ett tillstånd av skräck. Eftersom skräck är obehagligt och att hämnas är att tillfoga någon något ont för något ont man själv lidit, kan man hämnas genom att skrämmas. Eftersom man dessutom inte vanligtvis tillfogar någon något ont utan anledning och de flesta tycks vilja undvika obehag och olust, leds en mottagare naturligt när han uppfattar något som hämnd att leta efter nå-

got ont som han tillfogat den som försöker hämnas. När det gäller hot och något som man uppfattar som skrämsel leds man istället att leta efter något som den som hotar vill att man skall undvika.

Sändarens och mottagarens egna sociala medvetanden och deras ömsesidiga antagande om varandras sociala medvetande gör att sändaren med stor rimlighet kan förvänta sig att mottagaren skall uppfatta hans beteende med en viss innebörd och anledning och att chanserna dessutom är stora för att mottagaren verkligen gör detta.

Chanserna för att B skall dra de slutsatser A avser honom att dra är större om han uppfattar att A avsett att göra honom rädd (uppfattar A:s beteende som exponerat med avsikt att försätta honom i ett skräcktillstånd) än om han bara blir rädd, därför att B:s uppmärksamhet då riktas både mot A:s anledningar att göra honom rädd och mot de effekter på B själv som A relativt de effekter han skulle ha uppnått om hans handling varit manifesterad, kan antas vilja uppnå. Genom att B uppfattar A:s handling som exponerad snarare än som manifesterad ökar och lösrives alltså den information som A kan förvänta sig att B skall uppfatta om B uppfattat hans handling som manifesterad. Den manifesterade handlingen och dess effekter blir inte längre bestämmande och identifierande för handlingen. Den förlorar sitt egenvärde (är inte längre sändarens huvudavsikt) och förvandlas till ett instrument för sändarens nya avsikter. Eftersom dessa avsikter är inriktade på att förmedla viss information till mottagaren, kan man säga att de manifesterade handlingarna genom att exponeras och uppfattas som exponerade av mottagaren förvandlats till informationsbärare. Om ett beteende både av sändare och mottagare uppfattas som informationsbärande har dess socialt interaktiva status förändrats och vi har fått genuint kommunikativt beteende.

Låt oss nu sammanfatta vad som sagts om skrämma och hota. Vi skall göra detta genom att anlägga ett betraktarperspektiv utifrån vilket vi försöker visa hur olika kommunikativa begrepp är fokuserade på antingen både sändare och mottagare eller endera av dessa. Om A manifesterar en handling som gör B rädd kan vi säga att A *skrämt* B, även om A inte alls avsett att

B skall reagera på detta sätt. A övar prickskytte inte för att skrämma B utan för att lära sig att skjuta. Man kan alltså oavsiktligt skrämma någon. Det som räknas är mottagarens reaktion. Antag nu istället att A exponerar en handling som är avsedd att skrämma B. Lyckas A med sin avsikt, kan vi fortfarande säga att A har skrämt B. Lyckas det inte verkar det däremot inte möjligt att beskriva situationen genom att säga: *A skrämde B* (men lyckades inte). Vi får säga: *A försökte skrämma B*. Mottagarens reaktion är till skillnad från sändarens avsikt essentiell för skrämsel. Man kan skrämma utan att avse att skrämma men inte utan att mottagaren blir rädd.

Om B uppfattar att A exponerat en handling i syfte att få B rädd och blir rädd, säger vi att B känt sig hotad och blivit skrämd. Blir B inte rädd, känner han sig kanske hotad men inte skrämd. För att A skall ha hotat B, krävs att A avsett att B skulle uppfatta att A exponerat en handling i syfte att få B rädd. Föreligger inte en sådan avsikt kan vi inte säga att A hotade B, utan bara att B kände sig hotad. Om A avser att B skall uppfatta den handling han exponerar för att skrämma B är exponerad i detta syfte, men B inte uppfattar detta utan t. ex. bara blir rädd, kan vi inte säga att A hotade B utan måste säga att A försökte hota B men bara lyckades skrämma honom. Hota kan alltså till skillnad från skrämma, som bara är en kommunikativ handling ur sändarens perspektiv, genom att involvera mottagarens uppfattning av sändarens kommunikativa avsikt, sägas vara en verklig kommunikativ handling. Dessutom är skrämma och hota olika på följande sätt: Skrämma är främst avhängigt av mottagarens reaktioner. En mottagare kan genom att reagera adekvat visserligen bli skrämd och hotad av en sändare även om sändaren inte alls avsett detta, men endast med skrämma skulle man här kunna säga att sändaren skrämde mottagaren. Om enbart sändarens avsikter föreligger (hur komplexa de än är) men inte mottagaren reagerar adekvat på sändarens beteende kan sändaren varken sägas ha hotat eller skrämt. *Hota* kräver aktivitet från både sändare och mottagare, men *skrämma* kräver aktivitet endast från mottagaren.

Generellt gäller att kommunikativa handlingar uppvisar en viss variation både med avseende på komplexiteten och slaget av avsikter och upp-



fattningar hos sändare och mottagare och med avseende på hur pass inriktade de är antingen på sändarens avsikter eller mottagarens reaktioner.

I och med att en handling både av sändare och mottagare upplevs som informationsbärare har vi fått vad vi från en betraktarsynpunkt skulle vilja kalla kommunikation — handlingar som ur både sändar- och mottagarsynpunkt tillkommit för att överföra information.

Hur förhåller sig kommunikation till sändarmedveten exponering, mottagarmedveten exponering och sändar- och mottagarmedveten exponering? I ensidig sändarmedveten exponering avser sändaren att mottagaren skall uppfatta en viss handling som manifesterad snarare än som en handling som tillkommit för att överföra information. Mottagaren uppfattar dessutom handlingen som manifesterad. Villkor två på kommunikation är alltså inte uppfyllt. Om mottagaren å sin sida ensidigt uppfattar en handling som exponerad utan att avsändaren avsett detta är varken villkor (1) eller (2) uppfyllda. Sändaren manifesterar (villkor (2) ej uppfyllt) men mottagaren tror att en exponering föreligger (villkor (1) ej uppfyllt).

Inte heller sändar- och mottagarmedveten exponering är kommunikation. Fortfarande avser sändaren att en viss handling skall uppfattas som manifesterad, trots att mottagaren faktiskt inte uppfattar den så. Sändaren avser alltså inte att mottagaren skall uppfatta hans handling som informationsöverföring. Varken villkor 1 eller villkor 2 är således uppfyllda här heller. Det råder inte överensstämmelse mellan sändare och mottagar och sändaren har inte avsett att det skall uppfattas att han informerar.

För att få kommunikation måste alltså sändaren avse att den av honom exponerade handlingen skall uppfattas som exponerad (som en informationshandling) av mottagaren. Gör mottagaren detta råder överenskomelse mellan sändare och mottagare och mottagarens handling är både avsedd som och uppfattad som en informationshandling. Både villkor 1 och villkor 2 är således uppfyllda. En *kommunikativ handling* kan alltså definieras som en exponering av en exponering. Sändaren avser att exponera (att mottagaren skall uppfatta) att han exponerar en viss information. Om handlingen är *lyckad* uppfattar också mottagaren detta. (Lyckad används

här ungefär som *felicitous* i Austin (1962). Den egenskap som tillkommer en handling som uppfyller alla de villkor man kan ställa på en idealtypisk handling av en viss typ.) *Kommunikation* skulle därför kunna definieras som lyckad kommunikativ handling.

Sändare och mottagare kan sedan öka sin ömsesidiga medvetenhet och möjligheter att överföra information genom att mottagaren uppfattar sändarens avsikt att utföra en informationshandling (uppfattar att han exponerar att han exponerar) och drar vissa slutsatser av detta. Sändaren kan i sin tur just avse att mottagaren skall uppfatta att han kommunicerar och att han på grundval av detta skall dra vissa slutsatser. Denna stegvis upptrapade möjlighet att kommunicera kan så vitt jag förstår fortsätta *ad infinitum* mot allt subtilare former av kommunikation. Men för att uppnå det vi skulle kunna kalla genuin kommunikation krävs inte mer än att sändaren avser att en exponerad handling skall uppfattas som exponerad och att mottagaren faktiskt uppfattar den så. (Den definition som här givits har en del gemensamt med den definition av icke-naturlig mening som givits i Grice (1957). — Det skulle emellertid föra för långt att här mera exakt utreda skillnader och likheter.)<sup>1</sup>

## Referenser

- J. Allwood (1975) »Conventional and Nonconventional Presupposition» i Nordhaugen (red) *Papers from the Second Scandinavian Conference of Linguistics*, Dept. of Linguistics, Univ. of Oslo
- J.L. Austin (1962) *How to do things with words*. Oxford University Press.
- H.P. Grice (1957) »Meaning» i Steinberg and Jakobovits (red) (1971), *Semantics*. Cambridge University Press.
- D. Lewis (1969) *Convention*. Harvard University Press.
- G.H. Mead (1962) *Mind, Self and Society*. University of Chicago Press.
- C. Morris (1964) *Signification and Significance*. MIT Press.

1 För en mer utarbetad diskussion kring dessa frågor, se Jens Allwood, *Linguistic Communication as Action and Cooperation. A Study in Pragmatics*. Göteborg 1976.

## SÄNDARE, MOTTAGARE OCH INFORMATIONSOVERFÖRING

F. Saussure (1959) *Course in General Linguistics*. McGraw Hill.

J. Searle (1969) *Speechacts*. Cambridge University Press.

B.L. Whorf (1956) *Language, Thought and Reality*. MIT Press.

# Några synpunkter på filosofien i Lund 1900–1950

*Gunnar Aspelin*

## 1.

Vid slutet av förra århundradet hade den svenska universitetsfilosofien behållit sitt samband med den idealistiska traditionen från de stora tyska systembyggarna. I Uppsala fortlevde arvet från den stora tid, då »nordens Plato» invigde de unga i »eviga idéers ljusa värld.» Så skrev en entusiastisk vitterlekare om läromästaren Christopher Jacob Boström, som löst de stora världsproblemen och visat vägen till ett upphöjt livsideal. Hans verk hade fullföljts av subtila tänkare, som stod på vakt mot allehanda naturalistiska och positivistiska villfarelser. Till skolans målsmän hörde Sigurd Ribbing, Carl Yngve Sahlin och Erik Olof Burman, som utlade dess grundlinjer på ett självständigt sätt. Åttiotalets frondörer gycklade *con amore* med dess mossbelupna metafysik. Den unge Strindberg lät den figurera som en verkningsfull kontrast till den nya tidens hårdkokta verklighetssyn («Från Fjärdingen och Svartbäcken»). Typen återkommer i Geijerstams studentroman »Erik Grane». Fröding skämtar med den världsfrämmande skolfilosofien, som gör hornslut med benen och ser på livsfenomenen »med sinnligt förnuftig blick». Genombrottsmännen hade ingenting till övers för Christopher Jacob Boströms »skolastiska» metafysik.

Hur som helst, det Boströmska systemet hade alltjämt en fast position i tidens svenska lärdomshistoria. Det gjorde strandhugg utanför den egentliga filosofiens domäner. Det återopades av jurister och teologer, påverkade den akademiska estetikens domslut (C.D. af Wirsén) och den oscariska tidens politiska ideologi. Boströmianismen saknade inte heller målsmän i det lundensiska tankelivet. Axel Nyblæus skrev en klassisk historik över den svenska personlighetsfilosofien. Per Johan Leander bidrog med sin framställning av mästarens idélära. Han efterträddes 1906 av Efraim Lielievist, som blev vår generations lärare i praktisk filosofi. Han var en trofast anhängare av det boströmska arvet men sökte frigöra dess livsdugliga element från föråldrade utanverk och hade öppen blick för tidens aktuella tendenser.

Men vår akademi hade ledande representanter för en annan klassisk riktning i »vetenskapernas vetenskap». Främst bland dem stod Johan Jacob Borelius, hegelianen, som i yngre dagar legat i fejd med Boströms lärosystem. Som god dialektiker var han alltid beredd att söka en högre enhet i samspelet mellan motsatta tankar. Han ville tolka gamla och nya idéer som nödvändiga moment i det universella förnuftets utvecklingsgång. Boström och hans efterföljare hade onekligen en tendens att se ned på empirismens jordbundna tankegångar utifrån den rationella idealismens upphöjda position. Borelius kunde erkänna dem som relativt berättigade led i »die Phänomenologie des Geistes». Hans hegelska evolutionslära kunde anknyta till moderna tankeskapelser, som diskuterades på hans kollokvier med fördomsfri kritik. Där samlades naturvetare som Bengt Lidforss och modernt tänkande filosofer som Hans Larsson och Axel Herrlin. De har betygat sin tacksamhetsskuld till den gamle läraren från den metafysiska speulationens epok. Ännu under sin höga ålders tid arbetade han med uppgiften att förena sina hegelska tankelinjer med tidens nya uppslag på specialvetenskapernas fält.

## 2.

Jag kommer nu till de ledande tankemotiv omkring sekelskiftet, som vår generation skulle möta femton år senare, när vi gjorde vår entré i Lund. Med ett modernt uttryck skulle man kunna tala om ett intellektuellt paradigmskifte. Tidens ungdom hade inte mycket till övers för spekulationer över översinnliga ting. De stora problemen måste angripas med erfarenhetsanalytisk metod — så långt de över huvud faller inom vetenskapens räckvidd. Bortom det empiriskt givna faller den för vår kunskap otillgängliga värld, som Kant kallat »die Welt der Dinge an sich» och Herbert Spencer »the Unknowable», det ovetbara. En tidsenlig filosofi måste bygga på naturvetenskapens fasta grundval. Romantikens och efterromantikens kvarlevor hade spelat ut sin roll i Darwins, Huxleys och Hæckels tidevarv. Bengt Lidforss' inlägg mot Viktor Rydbergs filosofi är typisk för situationen. Rydbergs genomgående tanke, skrev han år 1900, »är lånad från Platon och dennes svenske eftersägare Boström.» Den är »enligt vår mening icke blott ohållbar utan även direkt skadlig, enär den, som Rydberg själv påpekar, banar vägen för den kristna teologiens dogmer».

Det nya tänkesättet hade inspirerats av Stuart Milis vetenskapslära och framför allt av Spencers vittomfattande utvecklingsfilosofi. Mills logik motsvarade kravet på sorgfälligt studium av den givna erfarenhetsvärlden. Etiken var för honom en erfarenhetsvetenskap, byggd på det naturliga strävandet efter högsta möjliga välfärd. I praktiken ledde den till en radikal socialliberalism med vissa socialistiska inslag. Spencer utvecklade en syntetisk filosofi, som kunde tillämpas inom astronomin, biologien, sociologien och moralvetenskapen. Han utgick från den kosmiska fysikens grundbegrepp: materiens konstans och kraftens eller energiens oförstörbarhet. Världsförloppet är en kontinuerlig utvecklingsprocess. Det bestäms av två principer, koncentration och differentiation, övergång från ett lösare till ett fastare samband och övergång från ett mera likartat till ett mera olikartat stadium. När framåtskridandet nått sin höjdpunkt, avlöses det med naturnödvändighet av den motsatta processen dissolutionen eller över-

gången från ett välordnat universum till ett kaos av atomer, varefter evolutionen börjar på nytt.

Mills och Spencers idéer kompletterades av tankegångar, som härstamade från det senare 1800-talets tyska filosofi. Där hade moderna andar avlivat den efterkantiska spekulationen. Här och där hade man accepterat en grovhuggen materialism, som lärde att hjärnan producerar tankar som levern galla. I denna situation utgav Otto Liebmann stridsskriften *Kant und die Epigonen*, där varje kapitel slutade med parollen: alltså måste vi vända tillbaka till Kant. Och Friedrich Albert Lange tog till orda i sin *Geschichte des Materialismus*, Kantrenässansens tungt vägande genombrottsbok. Lange förnekade den klassiska metafysikens kunskapsvärde; den kunde endast uttrycka de mänskliga idealen i tankediktningsens form. Materialismen är visserligen berättigad som en naturvetenskapens metodlära. Men den duger inte som slutgiltig världsförklaring. Den förbiser, att dess världsbild är en skapelse av människans psykologiska och sinnesfysiologiska konstitution.

Nykantianismen genomgick en betydelsefull utveckling vid de tyska universiteten. Den inriktade sig på matematikens och den teoretiska fysikens principfrågor. Den engagerade sig i tidens kultur- och samhällsvetenskapliga problematik. Med sin metodiska stränghet bidrog den till den internationella mönsterbilden av äkta vetenskaplig filosofi.

Kontakten med dess strävanden framträdde klart och tydligt i svensk forskning, inte minst i det begynnande 1900-talets lundamiljö. Man finner den hos Axel Herrlin, den vittomfattande idéhistorikern och psykologen, och den förmedlades genom Hans Larssons verk som lärare och skriftstäl-lare. För vår generation och för den föregående generationen blev han uppfostraren till frisinne och redbar prövning av gängse begrepp.

Hans Larsson hade från början sysslat med naturvetenskapliga studier och tänkt sig en framtid inom medicinska fakulteten. Som ung student hade han upplevt åttiotalets vårbrytningstid med dess heta debatter omkring livsåskådningens, diktningsens och samhällslivets spörsmål. Darwinismen kastade nytt ljus över den organiska naturen. Hos Spencer mötte

man en världsuppfattning, som kunde öppna svindlande perspektiv över universum och tolka mänsklighetens lagbundna framstegsprocess. Stuart Mills etik kunde omsättas i välfärdsskapande handling enligt devisen: högsta möjliga lycka åt det största möjliga antalet. Hans bok *Om friheten* hävdade individens rätt att följa sin egen väg och offentligt förfäktat sina åsikter oberoende av konventionella tänkesätt.

Hans Larsson förnekade aldrig arvet från de stora engelsmännens livsverk. Men hans sätt att argumentera i filosofiska frågor formades under intryck från den moderna kantianismens tankegång. I sin doktorsavhandling 1893 hade han diskuterat ett centralt problem i förnuftskritiken, deduktionen av kategorierna. Kontakten med Kants frågeställning är tydligt märkbar i hans följande fackfilosofiska skrifter, exempelvis i *Gränsen mellan sensation och emotion* och *Viljans frihet*. Men hans tänkesätt lät sig aldrig pressas in i ett fixerat schema. Hans Larsson blev aldrig en skolbildare, som kring sin kateder samlat en väldisciplinerad lärjungekrets. Låt oss höra vad han har att säga om den gamle tänkaren i Königsberg. »Kant», skriver han, »gav oss icke det Oändliga, men han gav oss oändligheten; han gav oss sökandet och tvånget att söka. Han bjöd oss icke slå oss till ro i denna världens bekvämlighet; varhelst man slår upp en sida hos Kant, står det mellan raderna ett: bryt upp.»

Som lärare och författare talade Hans Larsson ofta om konvergenstan-ken och idén om principernas dialektiska samspel. Han menade, att motsatta tankar ofta närmar sig varandra, när de underkastas kravet på klarhet och konsekvens. Därmed pläderade han inte för en tarvlig kompromissfilosofi, som suddar ut motsatserna och påstår att alla i grund och botten har rätt. Divergenserna kvarstår alltså, men ju mer de framträder i synfältet, desto tydligare avtecknar sig de gemensamma momenten. Då blir polemiken ingen meningslös träta utan leder till en djupare insikt i de aktuella sakfrågorna.

Efter Hans Larsson blev Alf Nyman professor i teoretisk filosofi. Hans författarskap rörde sig på ett vidsträckt område; han behandlade filosofi-



historiska och tankepsykologiska problem och diskuterade fackvetenskapliga metodfrågor. Med anknytning till tysken Hans Vaihinger lämnade han intressanta bidrag till klargörandet av fiktionernas roll i det konskaps-teoretiska forskningsarbetet.

Några ord om den gängse studieplanen på tjugotalets Lundafilosofi. På lågstadiet fick studenten göra bekantskap med de klassiska systemen från antiken till Kant och hans efterföljare. På tvåbetygsstadiet följde ett mera ingående studium av den nyare tidens huvudströmningar. Harald Höffding gav en fängslande orientering över deras historiska utvecklingsgång. Wilhelm Windelband förde oss in i den kritiska idealismens tankevärld, och vi sökte efter förmåga att följa Heinrich Rickerts skarpsinniga bevisföring. För avancerade studenter tedde sig Rickerts värdeidealism som en frigörelse från »den dogmatiska naturalismens tvångströja». Rickert hade dragit en skarp gräns mellan naturvetenskaplig och historisk verklighetstolkning. Den förra ser tillvaron som ett system av allmänna lagar: den senare betraktar den som en serie av händelser, vilka inträffar en gång och endast en gång. Historikern, tillägger Rickert, kan inte avbilda den gränslösa mångfalden av individuella förlopp, han måste göra ett urval ur någon bestämd måttstock. Den är att finna i de allmänna kulturvärden, till vilka vi hänför givna fakta i tiden och rummet. Märkväl: historikern har inte att subjektivt betygsätta personer och grupper. Men han påstår, att vissa handlingar är vetenskapligt betydelsefulla ur en grundläggande värdesynpunkt, den må vara rättslig eller socialekonomisk, estetisk, moralisk eller religiös.

### 3.

Rickerts värdeidealism gjorde sig påtagligt gällande i tjugotalets filosofiska lundadebatter. Den kompletterades av intryck från befryndade tänkare som den tysk-amerikanske psykologen Hugo Münsterbergs *Philosophie der Werte*. Men det fanns frondörer, som bekände sig till en kärv och hårdför

naturalism. En och annan fann det förlösande ordet i den radikala värdekritiken av uppsaliensisk modell. Axel Hägerström hade proklamerat, att de så kallade värdesatserna är rena känslouttryck och följaktligen varken sanna eller falska. Ur vetenskapens synpunkt föreligger endast neutrala fakta, som ingår i ett bestämt inbördes sammanhang.

I mellankrigsårens Europa framträdde en radikal positivism i revolt mot den filosofiska skoltraditionen. Den fick sin högborg i Wien, där en krets av modernister verkade i samförstånd med tidens naturvetenskapliga och socialvetenskapliga tendenser. Målet var att bygga upp en strängt vetenskaplig världsbild i motsats till den gamla »katederfilosofien». Dess anhängare kallade sig logiska empirister. De ville använda den matematiska logik, som utformats av Whitehead och Russell: med dess hjälp skulle man resonera med högsta grad av formell stringens. Vidare skulle man utmönstra de föregivna realsatser, som inte kan återföras till empiriska konstateranden. »Der Sinn eines Satzes», förklarade en av riktningens ledare, Moritz Schlick, »ist die Methode seiner Verifikation». Ett påstående om verkliga sakförhållanden har alltså bestämd betydelse om och endast om det låter sig empiriskt konfirmeras. Metafysiska påståenden uppfyller inte detta krav. De faller utanför vetenskapens område, liksom moraliska och estetiska värdeomdömen. Kvar står satserna om fakta och om sammanhangen mellan fakta, så vitt möjligt uttryckta på logistikens exakta språk.

Den logiska empirismen gjorde sig snart gällande i den internationella debatten. Den fick en engelsk målsman i Alfred Ayer, den påverkade skandinaviska forskare som Jørgen Jørgensen i Köpenhamn och Eino Kaila i Helsingfors. Dess främste systematiker Rudolf Carnap fick senare ett nytt hemland i Amerika och fullföljde där sitt filosofiska livsverk.

Bland unga lundensare fick denna filosofiska revolution åtskilliga sympatisörer. Den blev ett populärt tema för våra seminarier och diskuterades man och man emellan i fria meningsutbyten. Radikala historiker och socialvetare som Per Nyström fäste sig vid beröringspunkterna mellan marxismen och den logiske empiristen Otto Neuraths *Empirische Soziologie* (se hans bok *Historieskrivningens dilemma*, s. 263–267). Men vi kan inte påstå, att

denna riktning spelade någon dominerande roll. Den motverkades, skulle jag tro, av en ingrodd skepsis mot kategoriskt framkastade doktriner. De logiska empiristerna talade om en »enhetsvetenskap», som likställdes med fysiken i ordets vidaste mening. Då frågade man osökt, om denna metodiska monism kunde förenas med en genuint empiristisk inställning. Måste inte erfarenhetsfilosofien innebära en öppen hållning gentemot olika vetenskapliga metoder, som är naturligt anpassade till skilda områden av den mänskliga kunskapens rikt nyanserade värld?

Ingen kan förneka den matematiska logikens värde som de exakta naturvetenskapernas instrument. Men finns det inte en mångfald problem, som kan lösas genom sorgfällig analys av vårt naturliga språkbruk? Kulturvetenskaperna ger oss belysande exempel; man kan ju tänka på filologien och den historiska källkritiken, på rätts- och moralvetenskapen, på studiet av konstens och diktningens karakteristiska uttrycksformer. Att hyfsa common sense-tänkandets termer borde vara en uppgift för en analytisk filosofi. Dess spörsmål lyder: vad menar man egentligen, när man använder de och de gängse termerna?

Strävandet att klargöra det givna språkets uttrycksmedel har särskilt betonats inom den moderna Oxfordfilosofien. Under de sista decennierna har den mer och mer gjort sig gällande inom skandinavisk forskning. Men åtskilliga företeelser tyder på att vi kan vänta ett nytt »paradigmskifte» genom kontakterna med kontinentalt tankeliv. Matematiskt-logisk analys och språkkritik är outhärliga redskap, men i sista hand gäller det att komma fram till en syntetisk överblick över det föreliggande verklighetssammanhanget.

Under det tidigare 1900-talet mottog det svenska tänkandet sina viktigaste impulser från de tyska universitetens livskraftiga filosofi. Detta traditionella samband bröts under det nazistiska maktövertagandets och det andra världskrigets tid. De aktuella tänkesätten inom den anglosaxiska världen kom att spela en bestämmande roll. Därifrån har vi obestridligen fått uppslag av högt vetenskapligt värde. Men i våra dagar möter vi intressanta problemställningar, som utgår från franskt och tyskt tankeliv; jag

## NÅGRA SYNPUNKTER PÅ FILOSOFIEN I LUND 1900–1950

tänker närmast på strukturalismen i Paris och på den odogmatiska Marx-orienteringen i Frankfurt. De faller utanför ramen för denna historiska exposé, och jag vill sluta med en förhoppning, att de inte minst hos oss skall mötas i den fördomsfritt kritiska anda, som är den filosofiska attitydens signalement.

*Anmärkning.* Uppsatsen innehåller med vissa förändringar ett föredrag i Göteborg den 19 november 1975, vilket ingick i projektet »Humanistiska forskningstraditioner i Sverige».

# Torgny Segerstedt och religionen

*Hans Björkestrand*

Torgny Segerstedts publicistgärning är vida känd i vårt land. Föga beaktad i dag är hans insats som religionsforskare. Likväl fanns det en tid, då hans namn i den senare bemärkelsen debatterades flitigt, givetvis mest i teologiska kretsar, men ofta även i större kulturella sammanhang. Här åsyftas de s.k. segerstedtska striderna i samband med disputationen för docentur i Uppsala 1903 och tillsättandet av professuren i Lund 1912.

Segerstedt vållade strid, kanske främst därför att han anammat det historiskt kritiska betraktelsesättet i sin forskning. Därmed kom han på många håll i opposition mot den då traditionella inställningen vid de teologiska fakulteterna. Var fanns plats, frågade man, för den gudomliga uppenbarelsen, om religionen främst kom att betraktas som en produkt av människans psykiska liv och de sociala omständigheter, som är rådande i samhället.

Av intresse kan vara att något belysa Segerstedts inställning till religionens anspråk på att förmedla kunskap om en transcendent, översinnlig, verklighet.

En artikel av Segerstedt i *Handelstidningen* den 26 april 1919 får utgöra utgångspunkt: »Hela den moderna teologien är ju intet annat än ett mer eller mindre maskerat återtåg från den ena positionen efter den andra. När den understundom försvaras, är det endast för att vinna rådrum för återtå-

get. Det slutgiltiga resultatet av detta återtåg kan icke bliva något annat än religiositet med uppgivande av positiv religion.»

Segerstedt markerar i artikeln sin negativa attityd mot den traditionella tolkningen av religionen, även den s.k. liberala teologiens, men vill inte helt utmönstra den religiösa attityden. Den senare är för honom ett väsentligt uttryck för mänskligt känslö- och tankeliv. Otivvelaktigt är Segerstedt behärskad av en ambivalent inställning gentemot religionen som fenomen. Denna tvetydighet karaktäriserar såväl hans religionsvetenskapliga produktion som hans tidningsartiklar i religiösa och livsåskådningsmässiga frågor.

Segerstedt var skolad i den kantianska filosofin med dess avvisande av alla metafysiska spekulationer. Vår kunskap sträcker sig enligt denna aldrig utöver erfarenhetens gränser. Den kan aldrig frigöra sig från bundenheten vid de mänskliga åskådningsformerna. Segerstedt var även, som nämnts, väl förtrogen med den modernare religionshistoriska forskningens metoder med dess empiriska och psykologiska orientering. Det är därför inte att förvånas över, att han avvisar tanken på att religionen skulle förmedla kunskap om en översinnlig verklighet. Men samtidigt kan han inte eliminera den religiösa livsinställningen. »Religion ersätts dock av ›religiositet‹. Därmed markeras viljan att ingjuta nytt innehåll i begreppet.» »Betraktar man religiös tro som en väsentlig sida av mänskligt själsliv, framstår det som en oavvislig fordran att aldrig låta de religiösa föreställningarna stelna; de måste ständigt omformas och ombildas efter varje nytt släktes sätt att tänka och känna.» (*Kristendom och vår tid*, 1911).

Hur religionen skall ombildas för att svara mot den moderna människans behov, kan Segerstedt knappast ge ett bestämt svar på. Han var f.ö. skeptisk mot varje försök att fånga den religiösa livsattityden i ett färdigt system. Men vissa tendenser gör sig gällande i hans tänkande.

I överensstämmelse med traditionen från Schleiermacher och romantiken lägger han tyngdpunkten vid känslan, sinnesstämningen. »Det väsentliga i religionen är inte föreställningar, teorier eller dogmer utan den bakom dessa liggande sinnesstämningen.» (*Det religiösa sanningsproblemet*,

1912). Religionens bittraste vedersakare finns enligt Segerstedt bland dem, som tror sig kunna fixera religionens väsen i dogmer och riter. Mot dylika missuppfattningar är det berättigat framhålla, att »varje trosföreställning är ohållbar i den mån dess konturer äro fast och begreppsmässigt utformade, och sann i den mån den närmar sig stämningens omedelbara rikedom.» Påverkan från Kierkegaard är märkbar, när Segerstedt vill bestämma religionens väsen som »subjektivitet, som stämningens innerlighet.»

För att närmare belysa den religiösa känslan pekar Segerstedt på sambandet mellan religiös och estetisk upplevelse. Religiositetens väsen kan främst fångas av konsten. I *Gammal och ny religiositet* från 1915 skriver han: »Ju mer religiositetens omklädande i ord närmar sig poesien, desto sannare blir den. Det rymmes mer verklig religiositet i en av Frödings dikter än i hela vår teologiska litteratur.» Vad religionen liksom konsten förmår, är att ge en ny belysning åt den värld vi lever i, tycks han mena. Det vore fel att tro, att religionen skulle sätta oss i förbindelse med något utöver det erfarenhetsmässiga, i den historiska religionens bemärkelse benämnt som gudomligt.

Man kan fråga sig, om inte religionen hotar att försvinna som ett moment i den estetiska upplevelsen. Var slutar den senare, och var börjar den förra? Segerstedt framhåller på tal om religiositeten och skönhetsupplevelsen i naturen, »att dessa båda slag av förnimmelser i grunden äro identiska.» Men om så är fallet, kan man ställa sig frågan, varför han begagnar skilda begrepp för samma företeelse.

Det visar sig vid närmare granskning, att Segerstedt oscillerar mellan två skilda synsätt, när han försöker karaktärisera religiositetens väsen. Å ena sidan vill han ge religionen en strängt immanent tolkning, men å andra sidan kan han inte hindra att en metafysisk aspekt smyger sig in. Vi kan kalla det senare för hans »gränsöverstigande» tendens. I själva verket inbjuder hans tolkning av Kants filosofi till båda betraktelsesätten, således även den gränsöverstigande tendensen. »Själva verkligheten såsom sådan», vilken enligt Segerstedt innefattas i begreppet »tinget i sig», är principiellt

oåtkomlig för vår kunskap, men på något sätt återspeglar den sig i vårt medvetandes värld. Den är alltså inte känd genom vårt vetande, men på något vis dock förnummen i sina verkningar. Metafysiska tankegångar kan vinna insteg. Filosofin efter Kant räknar också med en omedelbar åskådning eller intuitiv förmåga att blicka in i en värld, som står över vår direkt erfarenhetsmässiga. För Schelling och Schleiermacher är det estetiska betraktandet förbundet med det metafysiska problemet. I den konstnärliga upplevelsen ser de en möjlighet att nalkas verklighetens kärna, vare sig man vill benämna denna det absoluta eller tinget i sig. Segerstedt avvisar i princip nämnda filosofiers metafysiska konsekvenser men är i realiteten influerad av dem. Då han i *Gammal och ny religiositet* säger, att skönhetsintrycken leder »inåt till det som ligger bakom tingen» eller att människan i skönhetsförnimmelsen och den religiösa stämningen trott sig »på avstånd förnimma det evigas brus», kan det ifrågasättas, om inte denna förutnämnda gränsöverstigande tendens gör sig gällande.

Den estetiskt färgade religiositeten hos Segerstedt graviterar ständigt mot upplevelsen av helhet, enhet med tillvaron. Naturkänslan stegras ibland till något som måste betecknas som naturmystik. I denna mystik ligger tonvikten just på vad han kallar »enhetskänslan». Frågan är, om inte Segerstedt trots sin principiella och ofta hävdade anti-metafysiska inställning i själva verket kommer att sätta denna enhetskänsla i relation till tanken på en högre enhet bakom allt, något transcendent.

Segerstedt säger i ett sammanhang, att man kan bestämma religionen som »en yttring av visshet om att livet har en mening eller utav förtroende för tillvaron.» När han försöker motivera denna tillitskänsla kommer han in på spekulationer om sammanhang bakom upplevelsen. Förtroendekänslan är inte bara en subjektiv känsloprojektion, förefaller det, utan har sin förankring i något översinnligt. Vårt förtroende för tillvaron är beroende av en transcendent realitet.

De moraliska frågorna väcker också enligt Segerstedt samma förnimmelse av »det stora ofattbaras närhet». När människorna fasthåller vid det moraliskt goda för dess egen skull, är detta att betrakta som en akt av religi-



ositet. Hon fylls av »en känsla av att vara förbunden med det som bestämmer händelseförloppet, och att vara stadd i dess ärenden.» Tanken på en sedlig världsordning, förankrad i ett större sammanhang, framträder. »I hängivenheten för det rätta yppar sig ett medvetande om samhörighet med helheten, med ett värdecentrum, som griper utöver de mänskliga individerna.» Innerst bottnar det sedliga medvetandet i visshet »att de sedliga krav, som tillvaron alstrat, äro allvar och ha ett syfte. De bottna i religiositetens förtröstan.» (*Det religiösa sanningsproblemet*, 1912). De anförda citaten belyser den gränsöverstigande tendensen.

Det har framgått av de hänvisningar, som gjorts till Segerstedts verk under den akademiska karriären, att han för att motverka föreställningen, att religionen skänker vetande om en av oss oberoende transcendent värld, vill lägga tonvikten vid själva stämningmomentet. Det låg nära till hands att dra parallellen mellan den religiösa och den konstnärliga upplevelsen. Båda upplevelserna skänkte enligt denna tolkning ny belysning åt det redan på annat sätt kända. Men samtidigt framstår det alldeles tydligt, hur Segerstedts religiösa orientering går ut på att söka kontakt med en verklighet av »högre» valör, vilket egentligen strider mot hans negativa inställning till metafysiskt tänkande. På andra sidan tankens verksamhet finns kanske en möjlighet att intuitivt ett ögonblick förnimma »det evigas brus». Det sammanfattande intrycket är alltså, att Segerstedt oavbrutet pendlar mellan sträng immanens och en tendens att vilja se över gränsen till »det andra».

Segerstedts religionsfilosofiska tankar går igen i hans journalistik. Det är också naturligt om personliga stämningar kommer klarast till uttryck i hans tidningsartiklar. Några citat får här utgöra exempel på Segerstedts särpräglade och lysande framställningskonst.

Segerstedt avvisar antagandet av en »övervärld». »Vi känna ett mänskligt förnimmande och intet annat. Den mest förtunnade abstraktion vi kunna hitta, är dock kött av vårt kött och ben av vårt ben. När de religiösa föreställningarna vilja överskrida tankens gränser, leka orden maskerad. Bakom masken dölja sig endast missbildade tankar hopsatta av fragment ur

erfarenhetens värld.» (*GHT* 14. 8. 22). Livssynen byggs upp mot bakgrund av den världsbild, som vår mänskliga förnimmelse ger oss. Vad vi upplever här och nu är det som har betydelse. »Nu faller all vikt på det som tidigare framstod som en liten episod (människans jordvandring som en förberedelse för evigheten). Även där livet tecknar sig flyktigt som den snö, vilken virvlar ner till marken en vårdag, då solen redan återtagit sitt välde, är det dock inom dess flyktiga minuters ram, som allt intresse samlar sig. Bakom och framom skönjer en modern människa intet fäste för sin blick.» (6.3.24).

Finns här utrymme för den förtroendekänsla för tillvaron Segerstedt talat om? Just ur känslan av meningslöshet och tanken på dödens slutgiltighet kan livsbejakelsen spira upp, menar han. »Den verkliga tillförsikten till livet förvärvar man först på andra sidan alla funderingar om syfte och mening med tillvaron. Den vinnes, när man accepterar det ekorrhjul, vari vår erfarenhet håller oss instängda.» (15.6.39).

Vilken roll spelar då den religiösa känslan i sammanhanget? »Vad är då den religiositet, som utlöser sig i religionen? Ja, är den manne inte en projektion av livet självt? Vi känna ju frändskap med luften, som vi andas, med jord och växter och djur. Det finns kanske hos människorna något av det samma som hos en blomma, som dricker solljuset och strålar ut sin färg i den dallrande luften. Den har sin lust att vara till.» (14.8.22). »Religiositeten söker ingen yttre stödjepunkt för att finna fäste för sitt famlande efter en mening med tillvaron. Den stannar där gränsen går fram och slår inga fantastiska bryggor ut över det okändas avgrund, där inga bropelare finna fäste. Det är icke strävan att uppnå förbindelse med en tänkt värld utom och över den vardagliga, som är religiositetens livsnerv, utan arbetet att hamra ut den egna personligheten.» (6.3.24). Men så fortsätter Segerstedt, vilket är värt vår uppmärksamhet: »Det kan icke ske med mindre fönstren äro öppna utåt det okända, ut åt oändligheten.» Oscillerandet mellan strängt inomvärldsligt perspektiv och vad vi kallat en gränsöversstigande tendens träder fram. En artikel som Segerstedt ger rubriken »Den obefintliga verkligheten» är belysande i sammanhanget. »Det vore spännande att få kasta en blick bakom förlåten.» Naturligtvis finns inte den andra värl-

den. Men ibland upplever man likväl »något som känns likt en svag fläkt från det fullkomligt obefintliga landet bakom förlåten.» Men mycket talar för att det bara är fåfänga illusioner, när vi fantiserar om den andra verkligheten. »Hur skulle man kunna tänka sig, att den flyktiga marelden vore det bestående, och de tunga vattenmassorna det förgängliga. Hur skulle man kunna tänka sig, att av det flyktigaste bland allt flyktigt timra det skepp, som när vår värld stelnade i köld och död, styrde ut mot andra verkligheters stränder. Det är en orkeslös dröm. Och ändock, när vi lyssna riktigt spánt inåt, förnimma vi i heliga ögonblick det avlägsna bruset från vågor-nas sång vid den strand som överklighetens kontinent lyfter ur världshavet.» (7.5.28).

I en »I Dag»-artikel från 1936 ägnar Segerstedt början åt en pessimistisk betraktelse över människors galenskap och förstörelselusta. Men så fortsätter han: »Och ändock upphör aldrig skapandet. Ändock sträcka vettet och godheten aldrig vapen. Det är kanske någon mening med det hela. Det är ibland som glimtade där ljus bakom tillvarons dunkla hölje. Man anar en meningsfullhet bakom meningslösheten. En kort sekund kan ens själ bräddas av svindlande glädje.» (10.11.36).

Som en underström har denna tanke på och strävan efter kontakt med något på »andra sidan» löpt parallellt med den tecknade inomvärldsliga synen.

En fråga man osökt ställer sig vid konfrontationen med Torgny Segerstedts religiösa tankevärld är, om inte denna möjligen kunde bli en inspirationskälla för nutida »sekulariserings-» och »Gud-är-död»-teologer. Har Segerstedt kanske större aktualitet i dag än han hade för sin samtids religiöst orienterade människor?

# Skiss av en humanistisk politik på behovspsykologisk grund

*Rolf Ekman*

## Utgångspunkt: analys av behoven

Att vara radikal betyder ordagrant inte att vilja gå till ytterlighet åt vare sig »höger» eller »vänster» utan att gå till roten. Att gå ner på djupet. I politik är det fråga om att ordna människors förhållanden. Att gå till roten eller på djupet betyder då att grunda det politiska handlandet på en allmän värdelära. En värdelära, som skall kunna godtas av moderna människor, bör ha en realistisk eller naturalistisk grundval. Den bör vara fotad i en lära om de mänskliga behoven, i en insikt om vilka som är människans »sanna» behov, vars tillfredsställande är nödvändigt för hennes liv och hälsa och ägnat att ge henne en känsla av att livet är rikt och meningsfullt. Och omvänt: en insikt om de »falska» behoven, de som skadar människans hälsa, fysiskt eller psykiskt. Utgångspunkten bör med andra ord inte helt oreflekterat vara konsumtion eller materiellt välstånd (hur viktigt det än till en viss grad må vara) utan — *livskvalitet*. För att människans liv skall få kvalitet, måste också miljön vara anpassad till henne — eller hon till den. Där bör råda ett harmoniskt, balanserat förhållande. I annat fall har människan ingen framtid på jorden.

Man bör alltså börja med att analysera behoven. Utgångspunkten måste

## SKISS AV EN HUMANISTISK POLITIK

vara biologisk och psykologisk, inte historiefilosofisk eller på ena eller andra sättet spekulativ. Det är inte heller lika fruktbärande att starta med ord som »frihet» (liberalismens dyrbaraste ord) eller »jämlighet» (socialismens dito), hur betydelsefulla de än har varit i de senaste två hundra årens politiska strider — och framsteg.

Det kan vara lämpligt att utnyttja den moderna behovslära, som uppställts av den amerikanske psykologen A.H. Maslow, med hans berömda »behovspyramid». I denna är de väsentliga mänskliga behoven placerade på så vis att varje behov förutsätter, att behovet under det har blivit något så när tillfredsställt, innan det självt blir starkare medvetet. Den ordningsföljd som Maslow antar kan visserligen diskuteras — en del behov kan bli medvetna på en lägre nivå än den de fått i pyramiden —, men i det stora hela förefaller läran acceptabel, och den kan i alla händelser vara en lämplig utgångspunkt i detta sammanhang.

I basen ligger de sinnliga livsbehoven, såsom behovet av föda. Närmast ovanför ligger trygghetsbehovet, som aktualiseras, sedan de sinnliga livsbehoven blivit mättade. Därövanför behovet av kontakt eller gemenskap. Ännu högre ligger behovet av självrespekt, som är nära förbundet med känslan att ha andras aktning. Högst, i pyramidens topp, ligger självförverkligandet, utvecklandet av individens anlag, sådana som tankeförmåga och intellektuell skärpa, skönhetssinne och konstskapande, men också t. ex. olika slag av hantverksskicklighet. Att de högre liggande behoven inte aktualiseras, förrän de »lägre» blivit tillfredsställda, innebär inte, att de inte av individen så småningom kan upplevas som nödvändiga för att livet skall ha värde. Först när människan i mer eller mindre grad (helst allsidigt, i fråga om förnuft, känsla och vilja) förverkligar sig själv, lever hon ett i fullaste mening rikt liv. Då har livet kvalitet.

Ordet »livskvalitet» ser man ofta numera, som alternativ eller motsats till ett ensidigt konsumtionstänkande. Jag avstår här från pedantiskt analyserande och fastslår, stipulativt, att det i denna text betyder tillfredsställande av alla behoven i Maslows pyramid. Sedan kan ju detta tillfredsställande vara mer eller mindre intensivt och rikhaltigt.

Man kan säga, att politikerna hittills i helt dominerande grad intresserat sig för de två »lägsta» stadierna, och för fördelningen av dessa behovstillfredsställelser. Detta är två problem som måste hållas i sikte: behoven och fördelningen. Här begränsar jag mig i huvudsak till det förra.

### De elementära livsbehoven och hotet från industrialismen

Hungersnöd är sedan länge inte något problem i Sverige. Däremot är den det mondialt, i ett större perspektiv. En orsak är naturligtvis den omätliga befolkningstillväxten. Det katastrofhot den medför framhölls redan för många år sedan av Georg Borgström. Men denne visar också, hur nöden i u-länderna kunde minskas avsevärt med ett annat mönster för födoämneskonsumtion i de rika länderna. Bl. a. är det förkastligt, att så mycket fisk, som kunde användas direkt som människoföda, går till djurfoder.

Det finns som bekant många andra faror för mänskligheten i vår tid, faror som hotar tillfredsställandet av de elementära behoven och överhuvudtaget människans nödvändiga livsbetingelser, faror som oundgängligen följt i spåren på den ansvallda industriella produktionen, i sin tur en förutsättning för konsumtions- och överflödssamhället. Hit hör förstas miljöförstörelsen (av luft, jord och vatten), här hör utarmningen av energi- och råvarutillgångar. Det har skrivits så mycket om detta, och jag kan här bara hänvisa till vetenskapsmän och författare sådana som, här i landet, Bengt Hubendick, Gösta Ehrensverd och Rolf Edberg (bland flera andra).

Det är möjligt, eller sannolikt, att man kommer att kunna utnyttja nya energikällor, så att faran för energibrist elimineras, kanske också energikällor, som är mindre nersmutsande än oljan och kolet. Det är möjligt, att man med teknikens hjälp kan komma på effektiva reningsmetoder. Men ändå anser många forskare, att problemen växer oss över huvudet, om vi inte går över till en annan samhällstyp, där varuproduktionen, och därmed konsumtionen, blivit avsevärt begränsad och industrin fått en mindre domine-

## SKISS AV EN HUMANISTISK POLITIK

rande roll.

En vanlig invändning är, att en minskning av den industriella varuproduktionen medför arbetslöshet. Emellertid kan inte sysselsättningshänsyn få stå i vägen, när det gäller att rädda människan och hennes miljö. F. ö. kan man väl minska arbetstiderna! Och ett s. k. postindustriellt samhälle kan ge nya arbeten av annat slag, såsom service (vilket inom parentes sagt inte behöver betyda ökad offentlig sektor). För att ha det man behöver (inte bara materiellt) skall man väl inte vara tvungen att tillverka det man inte behöver!

En annan invändning: vi vill inte gå tillbaka till 1800-talets arbetsförhållanden, ersätta tekniken med tungt kroppsarbete. Men detta skall väl heller inte vara nödvändigt, i och med att man väsentligt skär ner varuproduktionen. Den energi och den teknik, som nu används till att mätta »falska» behov av lyx och materiell status, kan i stället nyttjas till »sanna» behov, av fritid och självförverkligande — vilket f. ö. bör vara mindre energikrävande.

Men vad är det då som är lyx och överflöd? — Vi kan i alla fall mestadels avvara större bilar (en bil behöver inte vara större än en Saab 96, ofta duger en mindre!). Vi kan också minska bilbeståndet, dels genom förbättrad kollektivtrafik, dels genom upprättande av cykelleder, dels genom statliga eller kommunala biluthyrningsföretag, som hyr ut till självkostnadspris (det behöver inte utesluta ett privat bilbestånd — en sådan radikalism är orimlig). Några andra »lyxartiklar»: tvätt- och diskmaskiner behövs bara i större familjer (möjligen). Vispa grädde och borsta tänderna kan man göra utan elektricitet. Höra musik kan man göra utan stereoanläggning. Osv.

Det största slöseriet är kanske slit-och-släng-mentaliteten. Det måste på nytt löna sig att reparera.

Men kan en sådan betydande omvälvning eller omstrukturering uppnås annat än i ett socialistiskt (underförstått statssocialistiskt) system? I så fall vore det dystert. Jag anser det uppenbart, att statssocialismen i sin centralisering måste medföra maktfullkomlighet och maktmissbruk och motverka ett humanistiskt ideal av de enskilda människornas största möjliga självför-

## SKISS AV EN HUMANISTISK POLITIK

verkligande (slutpunkten i Maslows pyramid). Vissa förstatliganden kan nog vara befogade. Men det finns andra åtgärder, t. ex. skattelagstiftning, ökad skatt på lyxvaror. Och, inte minst, upplysning och uppfostran.

F. ö. blir väl många varor i alla händelser dyrare genom kostnader för miljöskydd och genom u-ländernas större ekonomiska medvetenhet. En minskning av varuproduktionen i de rika länderna kommer också u-länderna till godo på så sätt, att det blir en rättvisare råvarufördelning.

Maslows pyramid gör rätt åt både biologiska och »andliga» behov. Den samhällsomvandling, som här skisserats, och som förespråkas av naturforskare (»domedagsprofeter» och andra), är också en omvandling i humanistisk riktning. Självförverkligandet är ett humanistiskt ideal. Även om man kunde fortsätta med »överflödssamhället» och den överdimensionerade industriproduktionen (BNP-kulten), vore det ur humanistisk synvinkel förkastligt. Det skulle betyda ett gynnande av »falska» behov på de »sannas» bekostnad.

Det »dynamiska» industrisamhället är också en fara för den psykiska hälsan (som framhållits av psykiatriker som Lohman och Landell). Det har visats, hur snabba förändringar i människors situation medför ökad ohälsa. Tryggheten är ett viktigt behov, med flera aspekter.

När jag nu tar upp de följande behoven, kommer jag inte att ägna mig åt filosofisk analys i trängre mening. Men en genomgående linje blir påvisandet av hur det industriella »överflödssamhället» och dess målsättningar hindrar dessa behov att tillfredsställas. F. ö. skisserar jag helt kort några praktiska förslag.

### Trygghetsbehovet

I fråga om sociala trygghetsreformer har man i Sverige nått längre än i de flesta andra länder. Vi har en trygghet på ålderdomen genom den allmänna tjänstepensionen, trygghet vid sjukdom genom sjukförsäkringen, trygghet vid fattigdom genom sociala bidrag. Å andra sidan är sociallagstiftningen



## SKISS AV EN HUMANISTISK POLITIK

långt ifrån så föredömlig som de makthavande söker inbilla folket. Flera jämförbara länder har en bättre lagstiftning i vissa avseenden. Pensionsåldern är högre hos oss än i många länder. Den borde vara rörlig med en undergräns vid högst 60 år inom alla yrken. En allmän sänkning av lägsta pensionsåldern bör bli möjlig, när produktionshysterin, dyrkan av guden BNP, har avlivats till förmån för omtanken om livskvalitet. Sjukvården är inte lika väl ordnad som t. ex. i Sovjet, där sjuka (varifrån de än kommer) får helt gratis behandling. En svår brist i sjukvården, svårare än i många länder, är de långa köerna, bristen på vårdplatser och inte minst på läkare och sjuksköterskor (sjukskötare).

Tryggheten mot brottslingar kunde vara större. Särskilt beklämmande är våldshandlingarna mot äldre och svaga personer. Dessa sammanhänger väl ofta med en aggressivitet, som närts av underlägsenhetskänslor, eller med emotionell omognad. I dessa fall går förklaringen tillbaka till uppväxtmiljön, och när föräldrarna, i ett samhälle utan överdriven stress och statusjakt, får mera tid för barnen, bör också våldsbrotten minska.

Det gäller också att ha trygghet mot övergrepp från myndigheternas sida. Här har vi i Sverige JO-institutionen och rättshjälpen. Det är viktigt, att inte kostnadsskäl utgör hinder för människor att få juridisk hjälp. En del har som sagt uppnåtts på detta område, men mera kan säkert göras. Bl. a. måste medborgarna ha grundlig information om de möjligheter som finns.

Det är klart, att de enskildas trygghet mot övergrepp från myndigheterna är mindre i ett statssocialistiskt samhälle, med dess centralisering och byråkratisering.

Trygghet mot »smarta affärsmän» är också betydelsefull. Denna är relativt väl tillgodosedd genom konsumentinstitut och reklamationsnämnd m.m.

»Avvikande» minoriteters trygghet mot olika slags diskriminering är inte tillräckligt tillgodosedd. Härtill återkommer jag.

Sedan är det klart, att ett samhälle, som är inriktat på livskvalitet, i och för sig är ett tryggare samhälle än det där man, jäktad och stressad, jagar efter enbart höjd materiell »levnadsstandard», efter ett överflöd av varor.

## SKISS AV EN HUMANISTISK POLITIK

Själslig jämvikt är trygghet.

Anställningstrygghet och trygghet mot sjukdomar i arbetet har diskuterats mycket på sistone, och man kan anta, att viktiga reformer är på väg.

Redan de ständiga förändringarna, tvånget till omskolning och omflyttning, är i det högindustrialiserade samhället en källa till otrygghet för många. Det är också de ständiga larmrapporterna om gifthalter och andra faror. Även om dessa faror kan avvärjas, är existensen av dem, och möjligheten att nya faror dyker upp, en orsak till stress, till fruktan.

Ett samhälle, där målet inte är största möjliga industriella produktion, är inte heller så känsligt för konjunkturs svängningar, ytterligare ett otrygghetsmoment i vår tillvaro.

En av de svåraste orsakerna till otrygghet, och en som en liten nation inte kan bemästra, är krigshotet, speciellt i kärnvapnens tid. Sverige kan som hittills fortsätta att i FN verka för nedrustning. Genom att förena sina ansträngningar kan de små nationerna ge ökad kraft åt sina krav.

### Behovet av gemenskap

För människors behov av gemenskap, av kontakter med varandra, har de svenska myndigheterna visat föga intresse. Den vikt man lägger vid grupp- och arbete i undervisningen spelar härvidlag ringa roll och är f. ö. diskutabel pedagogiskt (kreativa begåvningar arbetar ofta ogärna i grupp), även om den kan ha ett visst värde. Man har väl tänkt, att sådant ordnar sig självt, och att det inte är någonting för politikerna att bry sig om. Visst kan många människor sätta värde på ensamheten som den rätta grogrunden för koncentration och andligt berikande. Men i Sverige är ensamheten, i långt högre grad än på kontinenten och särskilt i de sydeuropeiska länderna, ett svårt problem för många människor. Den är orsak till depressioner, till många självmord och mycken alkoholism.

Det är en allmän erfarenhet, att det är lättare att få kontakt med människor i t. ex. Sydeuropa. Umgänget är livligare där, det rent mänskliga kli-

## SKISS AV EN HUMANISTISK POLITIK

matet är varmare. Man kanske säger, att det är en skillnad i folkkaraktären, och att detta inte går att göra något åt. Men vi vet också, hur svenskar kan »leva upp», när de kommer till södern. För många svenska Medelhavsturister är det inte solen som är den stora upplevelsen utan det annorlunda sättet att leva, de rikare mänskliga kontakterna. Svenskarna är i högre grad än kontinentens och Sydeuropas folk hänvisade till att leva i hemmet, med mycket begränsade mänskliga kontakter. Detta sammanhänger med den betydelse barer, pubar eller »Wirtschaften» har i utlandet. Dessa har inte så mycket den funktionen, att människor skall mer eller mindre berusa sig, utan är i första hand träffpunkter, där man under angenäma former kan umgås med sina vänner och knyta nya kontakter. Priserna på det som serveras är betydligt lägre än i svenska barer, som svenskarna mera sällan har råd att besöka. Man frågar sig, om det skulle vara så omöjligt, att det svenska sociala beteendemönstret så småningom närmade sig det som förekommer i flertalet av världens länder. Det måste ju då ske successivt och kombineras med en mycket grundlig information (ej skräckpropaganda) i skolor och massmedia, om alkoholens verkningar. Det skall inte vara nödvändigt att välja mellan total abstinens och ett omåttligt drickande. Använda med måtta kan drycker som öl och vin ha en positiv verkan, för att ge avslappning och underlätta det mänskliga umgänget.

Men det finns naturligtvis andra åtgärder, som är mindre kontroversiella. I varje församling bör alla människor ha någon plats att gå till, där de kan träffa andra och antingen bara samtala eller också utöva olika slag av aktiviteter, allaktivitetshus eller Folkets Hus, som verkligen är till för hela folket, kombinerade med t. ex. bibliotek. Alltför ofta vet människorna inte, vart de skall ta vägen; det gäller inte minst ungdomen.

Här har talats om behovet av gemenskap överhuvudtaget, inte speciellt om det erotiska behovet. På detta område är ju förhållandena bättre nu än för några decennier sedan, beroende på att puritanismen och pryderiet trängts tillbaka. Fortfarande har många människor erotiska kontaktsvårigheter, men dessa kan minskas genom åtgärder som berörts ovan. De s. k. erotiska minoriteternas problem är långt ifrån lösta. Diskrimineringen av

## SKISS AV EN HUMANISTISK POLITIK

homosexuella bör motverkas genom upplysning i skolorna, och de bör ges ökade möjligheter att få kontakt med varandra, t. ex. genom egna klubbar och barer.

Sedan är ju inte heller det högindustrialiserade (överindustrialiserade) samhället, inriktat på största möjliga produktion och tillväxt, särskilt ändamålsenligt för att tillfredsställa behovet av gemenskap. Jäktet och stressen ger inte människorna tid eller ens ork att verkligen uppleva gemenskap, att lyssna på varandra eller ägna något intresse åt varandras problem. Den överdrivna konkurrensen — i kampen om yttre status och materiella fördelar — tenderar snarast att göra dem fientligt inställda till varandra; därtill bidrar också trängseln i storstäderna. Den i det »dynamiska» samhället stressade blir en plåga inte bara för sig själv utan också för andra.

### Behovet av respekt

Ovanför gemenskapsbehovet finner man i behovspyramiden behovet av självrespekt eller självaktning, som nära sammanhänger med ett behov av att uppskattas eller respekteras av andra. Visserligen finns det de som är lyckliga nog att vara ganska oberoende av de flesta människors mening om dem, av »massans» eller »mängdens» tyckande, så som de kanske uttrycker sig. Men ytterst sällan är ens dessa sig själva helt nog.

Behovet av självrespekt är också ett behov av att känna sig ha ett visst värde. Om denna känsla rubbas, uppstår känslor eller komplex av mindervärde. Dessa sammanhang har särskilt grundligt och djupgående utretts av Alfred Adler och hans skola. Även om denna psykologiska riktning förfallit till överdrifter och generaliseringar, har den i hög grad bidragit till vår förståelse av mänskliga problem och konflikter.

För att veta hur mindervärdeskomplexen skall motarbetas och behovet av självaktning tillfredsställas, bör man ha reda på orsakerna till dessa komplex. De kan enligt Adler vara av många slag. Uppfostran betyder mycket. Det bortskämda barnet är sårbart. Det har blivit överbeskyddat, man har

## SKISS AV EN HUMANISTISK POLITIK

kelat med det, så att det inte är rustat att spanna viljan och ta itu med svårigheter. Ett barn kan också få komplex, genom att det blivit försummat i jämförelse med ett eller flera syskon. Det kan också vara så, att det ställts för stora krav på det — upprepade misslyckanden ger osäkerhet.

På senare tid har det talats en del om obligatoriska föräldrakurser i barnuppfostran. Överhuvudtaget är det viktigt, att föräldrarna får tid att ägna sig åt sina barn, inte minst under de första åren. Det blir större möjligheter för detta i ett samhälle, som inte i så hög grad som vårt är präglad av stress och statusjakt, ett mera statiskt eller stationärt samhälle. Om barnen blir försummade av föräldrarna och lämnas åt sig själva, hämmas deras utveckling, både emotionellt och intellektuellt. Daghem och förskolor har här en viktig funktion, men de kan knappast helt ersätta föräldrarna.

I föräldrakurserna bör man också söka få bukt med de fördomar, som många föräldrar för vidare till sina barn, fördomar mot olika folk eller raser, mot skilda minoriteter. Dessa fördomar bör massivt motarbetas också i skolorna.

Social diskriminering är en viktig orsak till mindervärdeskomplex. Även om fördomarna försvinner, kan ju diskrimineringen finnas kvar på andra sätt. Det är fortfarande grupper i vårt land som på olika sätt är missgynnade.

På ett område har Sverige (liksom andra i-länder) gjort stora framsteg. Fattigdom kunde förr vara en orsak till mindervärdeskomplex, till bristande självaktning. Den är det inte nu längre i så hög grad, eftersom den ekonomiska jämlikheten blivit mycket större, kanske större än i något land. Kroppsarbetet ser man inte ner på nu längre, i varje fall inte bland ungdomen. I denna riktning verkar också den nyss genomförda integreringen av gymnasieskolan, samordnandet av teoretiska, estetiska och praktiska linjer. Därmed motverkas den ensidiga uppskattningen av den teoretiska intelligensen — också den kan vara ett hinder för självkänslan hos dem som kanske inte är så gynnade i det avseendet, även om de har begåvning eller färdighet av annat slag.

I vårt samhälle med dess inriktning på största möjliga produktion blir

## SKISS AV EN HUMANISTISK POLITIK

många utslagna från arbetslivet, därför att de inte är tillräckligt »effektiva», inte »lönsamma». Dessa lever i en situation, som skapar mindervärdeskänslor och alkoholism. Ett livskvalitetens samhälle ger dem en ny chans.

Från det naturliga behovet av självaktning, som bör finna sin tillfredsställelse i och med att man fyller något slags funktion, är satt på en plats där man kan göra en insats, bör man skilja det överdrivna behovet av prestige eller status, och givetvis maktlystnaden. Denna kan vara vad Adler kallar en »överkompensation» för mindervärdeskomplex. Här kan man med rätta tala om sjukliga företeelser. Det är inte nog med att den statusbesatte ofta bidrar till rovdriften på naturtillgångarna — genom att han behöver »statussymboler» för att visa upp sin ytliga status. Dessutom blir han orolig och stressad, redan genom sitt starka beroende av andra, av deras beundran. Han lever »förstrött» eller »inautentiskt», med existentialisternas språk. Många psykologer och samhällstänkare har ansett prestigebehovet vara den västerländska civilisationens största sjuka, roten till många neuroser. Mot prestigebehovet har de satt behovet att förverkliga sig, och de har menat, att detta ger bestående lycka eller harmoni. — Det är klart, att också prestige- och statusbehovet ger bristande självrespekt hos de många som inte förmår leva upp till sina överdrivna ambitioner.

Här spelar också uppfostran stor roll. I skolorna kan man ge upplysning om behovsmekanismerna och inte minst om prestigebehovets skadlighet. Det är kanske inte så lyckat att ta bort alla tävlingsmoment, men man kan väl göra grundligt klart, att den som är bättre än en annan på ett eller flera områden inte därför behöver vara en bättre människa.

Men det väsentligaste är att både i skolan och i samhället i övrigt söka stimulera till största möjliga självförverkligande. Självförverkligandet medför också en sund självaktning (på den punkten kan man rikta en anmärkning mot ordningsföljden i Maslows pyramid).

## Behovet av självförverkligande

Det finns goda egenskaper som det inte är alltför optimistiskt att tro att alla människor skall kunna utveckla, under gynnsamma omständigheter. Förmågan till medkännande bör allmänt kunna utvecklas. Där den egenskapen saknas är det vanligen fråga om brister i den sociala miljön. Känslan för naturen är också en egenskap som de flesta har åtminstone något anlag för. Viljestyrka är en god egenskap, när den bara inte förväxlas med brutalitet eller streberanda. Skilda intelligensfaktorer är åtminstone delvis miljöbetingade, även om olika anlag sätter gränser. Om alla människor vore helt likartade till sina anlag och miljö spelade den helt avgörande rollen, kunde man tänka sig en långtgående central styrning av självförverkligandet, och ett statssocialistiskt system skulle då inte utgöra något hinder — under den utopiska förutsättningen, att de styrande vore osjälviska personer, alldeles fria från maktlystnad eller förmyndarmentalitet.

Men nu är det inte så, utan självförverkligandet måste i väsentlig grad betyda, att olika människor utvecklar olika anlag. Därför måste tillfredsställandet av detta behov förutsätta ett samhälle med stor personlig frihet, med goda möjligheter för olika individer att välja olika vägar. Detta också av det skälet, att självförverkligandets glädje upplevs starkast, när den är förbunden med spontanitet.

Men det är inte bara politiska förmyndarmänniskor som står i vägen för ett allmänt självförverkligande. Kommersialismen utgör ett annat hinder. Företagarna (kapitalisterna) vill sälja så mycket som möjligt för att få maximal vinst. Det stora varuflödet appellerar till konstlade behov av lyx och status. Genom reklamen stimulerar man sådana behov (liksom också ett överdrivet intresse för det sexuella), på bekostnad av självförverkligandet. När kommersiella intressen helt får bestämma utbudet av litteratur, konst och musik, blir resultatet förödande. Även om de produkter, som det lönar sig ekonomiskt att satsa på, kan vara kulturellt värdefulla, är det uppenbart, att åtskilligt av värde inte (i varje fall inte ännu) har möjligheter att intressera en stor publik. Kommersiellt sett kan det värdefulla sällan konkurrera

## SKISS AV EN HUMANISTISK POLITIK

med det som kräver föga eller ingenting av mottagaren och därmed inte heller verkar särskilt utvecklande. Därför måste staten gripa in, även om det inte behöver ske genom socialiseringar. 1974 lades ett par betydelsefulla statliga utredningar fram, en litteratur- och en konstutredning. Båda innehöll goda idéer om stöd åt konst och litteratur, och om deras förslag efter vissa kompletteringar hade blivit genomförda, skulle det betytt oerhört mycket för kulturens framtid i Sverige. Tyvärr blev emellertid det »socialistiska» litteraturstöd, som antogs av riksdagen 1975, betydligt sämre än utredningens förslag. (Det är en konstig »socialism», som gynnar storförlagen och den relativt lättsålda litteraturen på småförlagens och den svårsålda litteraturens bekostnad — en ganska stor upplaga måste tryckas för att ifrågakomma till statligt bidrag!)

Här gavs exempel på central styrning utan statssocialism. I många fall är en viss centraldirigering nödvändig. En radikal decentralisering, sådan att varje ort eller kommun nästan har självstyre, är omöjlig. Många åtgärder för att skydda miljön måste komma från centrala myndigheter, därför att de kräver stor överblick. Överhuvudtaget är det knappast önskvärt att gå tillbaka till det gamla bondesamhället, även om det hade sina förtjänster. Det var präglad av många fördomar, av trångsynthet, glädjefientlig puritanism och kyrklig ofördragsamhet. — Vidare är det inte möjligt att alltid inom mindre befolkningsenheter uppbringa den kapacitet och kunnsighet som behövs. Exempelvis vore det helt orimligt att inom varje kommun bestämman skolans undervisningsplaner inom kommunen.

Men i en del avseenden kan det vara önskvärt med ökad decentralisering av beslutsprocessen. Människor bör så långt möjligt själva få bestämma över ändringar i sin egen miljö, i tätorten och i landskapet. Större förändringar i en landskaps — eller stadsbild bör inte få företas utan befolkningens hörande.

Det är också klart, att storstädernas ansvällning bör hejdas, och att landsbygden på nytt göras mera levande. Man har föreslagit, att mindre befolkningsenheter (av en storkommuns omfång kanske) skulle vara självförsörjande i fråga om de viktigaste livsförnödenheterna. Detta skulle



## SKISS AV EN HUMANISTISK POLITIK

medföra energibesparingar genom minskade transporter. Dessutom skulle det ju motverka ansvällningen av storstäderna och ge en sundare livsmiljö. Å andra sidan är det kanske inte rimligt att driva denna decentralisering till ytterlighet.

Man kan tala om självförverkligande i olika avseenden: i fråga om miljön (arbets- och boendemiljön), arbetet och fritiden.

I förhållandet till sin miljö förverkligar sig människan, när hon känner samstämmighet med den. Alltför ofta är det i stället så, att hon känner sig främmande, alienerad (inte minst i den moderna storstadsmiljön med dess stress och ofta fula, omänskliga bebyggelse). Det är viktigt, att de arbetande får vara med och bestämma om hur deras arbetsplats skall se ut och detta också med hänsyn till den estetiska faktorn (inte bara trygghetsfrågorna, som tidigare berörts). Samtidigt kan man då tänka sig en konstnärlig rådgivning.

När det gäller byggnader för många hushåll kan man (liksom ofta i fråga om arbetsmiljön) inte ta hänsyn till individuella smakskillnader. Men det torde inte vara svårt att uppnå enighet eller nästan enighet om att den moderna höghusbebyggelsen vanligen är ful. Den är kall, opersonlig, deprimerande. Här måste estetiska hänsyn få större betydelse än hittills.

De flesta människor i Sverige vill helst bo i låghus. Att denna form av bebyggelse på flera sätt (inte minst med tanke på barnen) är att föredra, därom råder inga tvivel. Det är sundare att bo på det sättet, och det ger större möjligheter till berikande självförverkligande (t. ex. trädgårdsarbete). Socialistiska »beskyllningar» för »borgerlig individualism» är ovidkommande nonsens.

Ett hinder för självförverkligandet i arbetet är jäkt och stress. Därför bör ackordsystemet avskaffas. Men tempot kommer i alla händelser att pressas ner, när det ekonomiska systemet ändras, så att man inriktar sig på nolltillväxt.

Naturligtvis borde varje människa ha ett arbete som passar hennes anlag och intressen. Här fyller skolornas yrkesvägledning, ev. kompletterad med anlagstest, en funktion. Men tyvärr är det inte möjligt att helt genomföra

## SKISS AV EN HUMANISTISK POLITIK

den målsättningen. Många måste ta arbeten, som inte är stimulerande. Tempoarbetet inom industrin uppfattas ju av de flesta som själsdödande. Man kunde tänka sig, att alla fick syssla någon tid med sådant, eller med annat mindre tilltalande arbete. Så att i varje fall ingen blev hänvisad till att alltid arbeta med något tråkigt eller tungt eller på annat sätt motbjudande. Men även tempoarbetet kommer att få mindre plats i ett samhälle med sundare målsättning än produktionstillväxten.

Arbetarna kan engagera sig mer i sitt arbete, när de äger företaget eller åtminstone är delägare i det. Bl. a. av det skälet kan man stödja en sådan form av decentraliserad socialism. Men detta är ju inte detsamma som att företagen mer eller mindre övertas av löntagarfonder, som förvaltas av en liten grupp administratörer. Detta skulle i stället innebära en ökad maktkoncentration.

Det är bara ett fåtal som rikt och allsidigt kan förverkliga sig i sitt arbete. Självförverkligandet kräver i allmänhet en väl tilltagen fritid. En sådan blir möjliggjord i det postindustriella samhället, som inte är inriktat på tillväxt och största möjliga produktion.

Åtskilliga av fritidens (och förresten också arbetets) glädjeämnen är billiga eller kostar rent av ingenting. Det gäller samvaron med människor och samvaron med naturen. I andra fall måste samhället (stat eller kommun) gripa in, och detta bör lämpligen betalas genom skatter. Samhället ger nu värdefull service på många områden, som är viktiga för människors självförverkligande, och så bör det vara. Alla kan exempelvis gratis låna böcker, och bibliotekens service kan förbättras ytterligare genom t. ex. intensifierad uppsökande verksamhet. Tidigare har nämnts betydelsen av att det byggs allaktivitetshus (eller liknande). Olika fritidssysselsättningar (t. ex. idrotten) bör ges stöd i ännu högre grad än hittills.

Detta betyder, att det samhälle, som här kort skisseras, knappast kan bli något samhälle med mycket låga skatter. Å andra sidan bör inte heller skatterna vara högre än de nuvarande, och för att undvika höjningar kan man ge så stor plats som möjligt åt privat initiativ, där detta är lämpligt. Schematiska eller rigorösa jämlikhetsidéer får inte stå i vägen.

## SKISS AV EN HUMANISTISK POLITIK

Många former av självförverkligande gynnas nämligen av att människor får pengar över efter de nödvändiga utgifterna och kan spara. Det kan t. ex. gynna självförverkligandet att företa resor, att köpa böcker (trots lånemöjligheterna), konstverk och grammofonskivor, och även att skaffa sig ett eget hem.

Det sistnämnda kräver ett stort kapital, som inte alla är beredda att satsa. Men det finns en annan, mindre kostsam möjlighet, som kan ge en viss ersättning för det egnahemmet och tillfälle till stimulerande trädgårdsarbete, nämligen koloniträdgården. Koloniträdgårdsrörelsen var tidigare mera aktiv än nu, när koloniområdena i städernas ytterkanter ofta fått ge plats för höghusområden. Det är på tiden, att den på nytt får komma till sin rätt.

Trädgårdsvistelsen kan också ge en viss avskildhet, ett behov som vårt land också har stora möjligheter att tillfredsställa på andra sätt, genom sin rika natur och sina stora skogar. Förut har nämnts behovet av gemenskap. Men också behovet av avskildhet är väsentligt, inte minst med hänsyn till självförverkligandet, som visserligen kräver kommunikation med andra (direkt eller genom olika media, såsom tidningar, böcker, radio, TV) men också tillfälle till koncentration i ensamheten. Detta behov är av varierande styrka hos olika människor. Hos de kreativa individerna är det av stor betydelse och nödvändigt för deras självförverkligande — som sedan kan berika andra människors liv. Därför måste man bestämt avvisa den överdrivna tilltron till kollektiva lösningar, som nu är populär på många håll.

### Skolan i det självförverkligande samhället

Emellertid är det också nödvändigt, att man ger människorna personliga förutsättningar för att förverkliga sig så mycket som möjligt. Därför måste skolan få en central ställning. Man talar om skolans betydelse i »ett föränderligt samhälle», om »utbildningssamhället». Nu är det emellertid meningen att skapa ett samhälle, som — efter »avindustrialiseringen» — inte är så föränderligt, och skolans uppgift blir inte längre i första hand att »ut-

## SKISS AV EN HUMANISTISK POLITIK

bilda» människorna, så att de blir välanpassade kuggar i ett produktionsmaskineri, även om elementär skolning som förberedelse för framtida yrkesverksamhet också är nödvändig. Det är inte längre »avnämarnas krav» (!) som blir avgörande. Skolan skall i stället ge om inte »bildning» så i varje fall möjligheter att bilda sig i vidaste mening, att utveckla sina anlag och färdigheter. De studerande skall förverkliga sig under skolgången, och de skall genom denna få möjlighet att senare förverkliga sig ytterligare. Det viktigaste är, att de får intressen, som de senare kan ägna sig åt och utveckla under sin fritid (om de inte kan göra det tillräckligt i arbetet). Intresse för läsning, för konst, för en eller annan hobbyverksamhet, för naturen, för historien och för andra länder och folk.

I debatterna om skolundervisningens mål sätter man ofta mot varandra kunskapsinhämtandet, som skulle känneteckna den gamla, »förlegade» skolan, och färdighetsträningen, som skulle vara den nya skolans mål. Och man tappar då bort ett tredje alternativ, som är det viktigaste i ett samhälle med livskvaliteten och därmed självförverkligandet som ideal, nämligen att ge människorna sunda värderingar och möjlighet att i sina liv förverkliga dessa. Det gäller först och främst att motverka uppskattningen av ytlig status och självhävdelse, maktlystnaden, prestigebegäret, och i stället främja idealet av självförverkligande (detta är också i vid mening en självhävdelse, men inte en sådan där det gäller att dominera över andra eller söka andras beundran — det gäller snarare makt i form av ett utvecklande av olika skapande möjligheter utan några sidoblickar). Det gäller vidare att fylla detta ideal med innehåll (och den uppgiften kan inte skiljas från själva idealbildningen), att ge *intressen* för skilda verksamhetsområden, sådana som exemplifierats ovan. Och det gäller för det tredje att ge personliga kvalifikationer för att tillfredsställa dessa intressen, öka den estetiska sensibiliteten och den intellektuella skärpan, liksom också den praktiska skickligheten (speciellt hos dem som främst ligger åt det hållet). I detta tredje led av fostran till självförverkligande kommer då också »färdigheten» in, i en vid mening (om man dit räknar också förmågan att uppskatta estetiska kvaliteter och ev. skapa sådana).

## SKISS AV EN HUMANISTISK POLITIK

Idealbildningen kan främjas genom flera skolämnen, bl. a. svenska och religionskunskap på alla stadier, psykologi och filosofi i gymnasiet. I litteraturläsningen bör man, jämte sådant som är moraliskt sett neutralt, också (särskilt på lägre stadier) ha med sådana böcker eller texter, som skildrar eller uttrycker självförverkligande ideal eller attityder eller visar de negativa effekterna av maktlystnad och prestigeätkande. Psykologin kan, som förut nämnts, ge upplysning om behovsmekanismerna. Existentiell psykologi och överhuvud personlighetspsykologi bör få en central plats. I filosofin måste livsåskådningarna få väsentligt utrymme. Det betyder, att etikkapitlet (normativ etik) blir viktigt, men också de klassiska filosofiska verklighetsuppfattningarna måste behandlas utförligare, eftersom dessa också är förknippade med olika livsåskådningar (ex.: platonism, aristotelism, spinozism, Schopenhauers pessimism). Varje livsåskådning har en känslomässig dimension, och undervisningen om sådant bör därför bidra till att utveckla känslolivet, till att ge ökad erfarenhet av väsentliga mänskliga upplevelser och värderingar. Självförverkligandet är ett viktigt begrepp i modern filosofi, såväl i nythomism och existentialism som i marxism. Det är också idealet i den stora humanistiska traditionen, från antiken över Montaigne och Goethe. Därför bör inte heller denna tradition försummas. Man bör också få göra bekantskap med den livsvisdom, som finns i andra kulturer, inte minst i Orienten. Med status- och konsumtionsideologin har denna förvisso föga gemensamt.

Den internationellt kände nationalekonomen Schumacher har nyligen hävdat, att räddningen för mänskligheten är att lära hos de visa männen i det förgångna. Den franske filosofen Paul Ricoeur menar, att vi kan lära oss mycket om verkligheten av de klassiska filosoferna, sådana som Platon och Aristoteles. Arne Næss säger, att tankarna i hans »ekosofi» tidigare möter på flera håll i den västerländska filosofiska traditionen, t. ex. hos Spinoza. Enligt G.H. von Wright kan man inte gå förbi Platon, om man vill förstå människans villkor. I Lund är denna positiva inställning till den klassiska filosofiska traditionen välkänd från Hans Larsson. Men många moderna analytiska filosofer har inte begripit ett dugg av detta. De har sökt »dödför-

## SKISS AV EN HUMANISTISK POLITIK

klara» de »gamla filosoferna» eller velat nyttja dem bara till övningar i logisk analys.

I religionskunskapen kan bl. a. ägnas intresse åt det som förenar olika religioner, sådana drag som i vår tid särskilt kommit till uttryck i den universellt syftande vedantareligionen (hos Vivekananda och andra). I vördnaden för tillvarons märkliga lagbundenhet och för de krafter, som människan själv är en produkt av, i sin komplicerade biologiska uppbyggnad, ligger en djup optimism. Denna är ett tryggt fundament för en livsglädje utan lättvindighet, för livskvalitet.

För att väcka de ungas intresse måste man göra undervisningen lustbetonad. Detta brukar inte vara något större problem, när det gäller livs-åskådningsfrågorna, då gymnasister ofta har ett spontant intresse för dem. I övrigt bör t. ex. litteraturläsningen anpassas efter åldersstadiet och gärna ha anknytning till sådant som man annars sysslar med eller har erfarenhet av. Då mognadsgraden och smaken kan växla mycket bland ungdomar i samma ålder, bör också undervisningen så långt möjligt individualiseras. Man bör inte sky sådan litteratur som främst är underhållande, t. ex. äventyrsböcker, under förutsättning att den har ett visst mått av litterära kvaliteter, dvs. inte är schematisk eller torftig i sin människo- och miljöskildring. Att många vuxna inte läser böcker alls kan bero på att de blivit avskräckta genom en ensidigt »seriös» inriktning av skolans litteraturläsning.

Detsamma gäller musiken. Ungdomen bör i skolan få ägna sig inte bara åt klassisk musik utan också åt t. ex. popmusik.

Något som kan hämma intresset för de olika skolämnenas innehåll som sådant är betygshetsen. Man får tro, att denna kommer att avta, när inte längre »avnämarnas» krav blir så bestämmande. Möjligen kan en gång den differentierade betygsskalan avskaffas och ersättas med något annat, t. ex. en beskrivning av olika elevers intresseinriktning och anlag.

Den rent intellektuella färdighetsträningen har uppmärksamrats i de nya studieplanerna för gymnasieskolan (i grundskolan borde man nog ta på mer allvar den elementära träningen i läsning och skrivning, t. ex. genom att ägna gott om tid åt uppsatsskrivning). Det är bra, att man har argu-

mentationsanalys, men det har blivit en viss slagsida åt den intellektuella träningen på bekostnad av det estetiska sinnets utvecklande. Man bör ägna mer tid åt litteraturläsning. Överhuvudtaget övas det estetiska sinnet bäst genom flitigt umgänge med olika slag av konst — ungdomarna bör få läsa mycket litteratur, lyssna till musik, se på bildkonst. Till detta kan man (fast det inte bör göras alltid) knyta analyser, som kan vara ganska enkla på de lägre åldersstadierna. Men analyserna får inte vara självändamål utan måste underordnas upplevandet. De skall bidra till att göra detta rikare, t. ex. fästa uppmärksamheten på hur olika drag i en dikt bygger upp helhetsintrycket. Detta intryck är ju ofta av emotionell karaktär (såsom i lyrik, musik och bildkonst), och den estetiska skolningen blir i väsentlig grad liktydig med en skolning av känslolivet. Om föräldrarna har fått ägna tid åt sina barns uppfostran, har den emotionella mognaden blivit väl förberedd.

Reformerna på de lägre stadierna måste naturligtvis följas upp på universitetsstadiet. Det innebär bl. a., att det bör ges ordentlig undervisning i livs- och världsåskådningarnas historia (inte bara i största allmänhet i idéhistoria). Den nuvarande filosofiundervisningen är ensidigt präglad av den analytiska filosofins uppfattning, vilket f. ö. innebär en trångt anglosaxisk orientering. Inom språkvetenskaperna bör det finnas utrymme för litteraturhistoriskt inriktade forskare. I psykologin är det viktigt, att den nuvarande, ensidigt experimentella och kvantitativa tendensen åtminstone i väsentlig grad får vika för personlighetspsykologi. Litteraturhistorien bör gå utöver de uppdragna traditionella gränserna. De »stora svenska berättarna» kan anses i huvudsak tillräckligt penetrerade av forskningen. Det finns många fler intressanta genrer, utöver lyrik, dramatik och »seriös» roman-konst. Detta för att nu nämna bara några exempel på önskemål beträffande universiteten.

Förutsättningen för det fulla intellektuella självförverkligandet är (när det inte bara är fråga om färdigheter inom en strängt begränsad vetenskaplig eller teknisk disciplin), att det råder åsikts- och yttrandefrihet. Det totalitära systemet måste återigen förkastas. Men för att intellektet skall kunna arbeta fritt krävs också, att den information, som ges genom massmedia, är

## SKISS AV EN HUMANISTISK POLITIK

allsidig. Pressens problem är just nu föremål för diskussioner och utredning. Höga krav måste också ställas på television och radio, och det är nödvändigt med större vaksamhet än hittills mot medarbetares försök att likrikta utbudet. Värderingar bör inte förbjudas, men man måste se till, att det blir möjligheter till dialog. Ev. kunde det vara befogat med något halvstatligt (eller privat med viss statlig insyn) företag utöver det nuvarande statliga, för att motverka ensidigheten.

F. ö. borde åsikts- och yttrandefriheten finnas upptagen i grundlagen som en elementär mänsklig rättighet.



# Religion och mänskliga grundattityder

*Urban Forell*

Frågan om religionsbegreppets rätta definition, om religionens förhållande till andra livs- och kulturformer, om religionens nödvändighet för det »mänskliga andelivet» och om religionens sanning utgör klassiska problem för religionsfilosofien, inte minst i den kantianska traditionen. Inom modernare språkfilosofi har intresset förskjutits till att gälla det religiösa språket i förhållande till andra livs- och kulturformers språk. Avsikten med föreliggande uppsats är inte att direkt försöka ge ett nytt lösningsförslag på dessa problem, men uppsatsens yttersta intresse och syfte är att indirekt söka ge en ny belysning åt problemen ifråga genom att nalkas dem från en ny infallsvinkel och därigenom söka att formulera om dem och precisera dem utifrån nya synpunkter. Denna nya infallsvinkel tror jag mig ha funnit i en teori om grundläggande mänskliga hållningar och attityder, som jag här skall kalla *grundattityder* och som tar sig uttryck i upplevelser, praxis och i språket; anledningen till att de här skall kallas *grundattityder* är, att de i första hand sätter sin karakteristiska prägel på hela kontexter och större sammanhang av mänskliga livsytringar. Sina rötter har grundattityderna i vissa fundamentala upplevelser av olika dimensioner i verkligheten eller av vissa typer av värden. Religionen i dess olika yttringar är uttryck för en av dessa grundattityder.

Dock får inte religionsproblematiken det absolut dominerande utrym-

me, som uppsatsens titel tycks lova. Anledningen härtill är, att uppsatsen är ett första utkast och därför vill ge en introduktion till den nya problematiken kring grundattityderna och deras uttrycksformer och deras förhållande till varandra. Härvid måste rätt stort utrymme ägnas åt införandet och klargörandet av en rad begreppsliga distinktioner, som gäller grundattityderna över huvud taget. Därför kommer flera grundattityder med in i bilden, men förhoppningen är, att den religiösa grundattityden skall framträda i sin egenart och att dess plats bland de mänskliga livsformerna kommer att få en klargörande belysning genom jämförelse med andra grundattityder.

### (1) Fyra grundattityder

Här skall inte göras något försök att räkna upp eller behandla alla grundattityder, utan i fortsättningen kommer uppmärksamheten helt att inriktas på fyra av dem, som är klart distingerbara, och detta utan anspråk på fullständighet. Vi övergår härmed till att presentera dessa fyra grundattityder (under punkterna (1)–(4) här i det följande).

(1) En karakteristisk grundattityd får sitt uttryck i naturvetenskapen och tekniken och är typisk för deras sätt att arbeta. Den intresserar sig bara för det, som kan mätas, beräknas, förutsägas och därför kan empiriskt konstateras och kontrolleras, och allra mest är dess intresse inriktat på det som dessutom kan påverkas och behärskas. Denna grundattityd är inriktad på att beräkna, kontrollera, ingripa och behärska, och i och genom den upplever och betraktar människan sig själv som den som kontrollerar och härskar, såsom den, som varierar betingelserna och därmed bestämmer det önskade resultatet.<sup>1</sup> Där detta av praktiska och fysiska skäl inte skulle vara genomförbart, så inriktar sig människan i och genom denna grundattityd på att åtminstone kontrollera och beräkna och att inrätta sitt liv efter resultatet av denna kontroll och beräkning. Eftersom denna grundattityds typiska uttrycksform utgöres av naturvetenskap och teknik, så skall vi i den följande framställningen för korthets skull referera till den under namnet

*den tekniska grundattityden.*

(2) En till den tekniska diametralt motsatt grundattityd, som inte ser människan som herre och kontrollant, utan i stället som behärskad och kontrollerad, ja som absolut avhängig och beroende, träder oss till mötes i religiös tillbedjan, bön, kult och annan religiös praxis.<sup>1</sup> Denna grundattityd är inriktad på underkastelse, absolut avhängighet och beroende, på att vara behärskad och kontrollerad, och den innehåller ödmjukhet och en känsla av intighet inför den makt, som man upplever sig vara beroende och behärskad av. Schleiermacher har träffat det väsentliga i denna grundattityd med sin konception om »känslan av absolut beroende»<sup>2</sup> och Otto har karakteriserat känslan av intighet och litenhet inför den absoluta makten med sin framställning av den känsla han kallar för »Kreaturgefühl».<sup>3</sup> Denna grundattityd tar sig också uttryck i tillbedjan och riktar sig mot den makt eller de makter, som människan inte känner sig kunna kontrollera, beräkna eller behärska. En sådan makt avses också, när man i modern teologi talar så mycket om det som människan inte kan förfoga över (»das Nicht-Verfügbare»). Denna grundattityd kan både rikta sig mot faktorer i den empiriska världen och på överempiriska, transcendenta storheter och makter.<sup>4</sup> Den kan också begränsa sig till att inrikta sig på makter och faktorer av ettdera av dessa typer. Den behöver inte ta sig uttryck endast i en teistisk gudstro, utan kan också rikta sig mot flera gudar, andar eller också mot en eller flera opersonliga makter. För denna grundattityd skall vi i det följande använda beteckningen *den religiösa grundattityden*.

(3) I motsats till bägge de hittills behandlade grundattityderna finns det en typisk grundattityd, som inriktar sig på medmänniskorna, och som varken är inriktad på att kontrollera eller behärska, men inte heller på att bli behärskad, vara ensidigt avhängig eller att underkasta sig. Den på medmänniskorna inriktade grundattityden är i stället inriktad på en slags ömsesidighet på jämbördig och jämnläk basis, mellan attitydens bärare och dess föremål. Denna grundattityd är inriktad på förtroende, kärlek, Kooperation och inte minst på kommunikation med medmänniskorna, varvid både medmänniskorna och kommunikationen med dem värderas som

egenvärden. Den är inriktad på medmänniskan för hennes egen skull och på kommunikation och Kooperation med medmänniskan för kommunikationens och Kooperationens egen skull. Den är grundläggande för all etik, och tar sig uttryck i de flesta religionsformer, där den dock i de flesta fall kombineras med den religiösa grundattityden och därvid också underordnas denna senare. I vissa modernare kristendomsformer såsom t. ex. i Dorothee Sälles politiska teologi träder den fram renodlad utan synbar kombination med den religiösa grundattityden, vilken där trätt helt i bakgrunden.<sup>5</sup> I ett sådant fall har den transcendente Guden trätt helt tillbaka och intresset helt kommit att inrikta sig på kärleken till medmänniskorna. Den framställning, som här givits av denna grundattityd, pekar på det lämpliga i att i det följande beteckna den som *jag-du-attityden*.

De tre hittills behandlade grundattityderna har i varje fall detta gemensamt, att de förutom en inriktning på sina objekt också innehåller ett typiskt slag av omedelbar självförståelse och självkänsla hos attitydens bärare, vare sig det nu är fråga om att förstå sig själv som kontrollant och herre, eller som avhängig och behärskad, eller som älskande och älskad. Förhållandet mellan attitydens bärare och dess objekt upplevs i de båda första fallen som asymmetriskt, i jagdu-attitydens fall däremot som i stort sett symmetriskt.

(4) Man kan nu emellertid urskilja en fjärde typisk grundattityd, som uteslutande är inriktad på objektet, uteslutande sakbestämd och som överhuvud taget inte innehåller något medvetande om attitydens bärare i dennes egenskap av subjekt för attityden, och därmed inte heller någon självförståelse. Denna grundattityd är inriktad på kunskap om sanningen och framställning av sanningen för sanningens egen skull, den är helt intresserad för saken och sakernas sammanhang. Den inriktar sig vidare på att söka finna enheten bakom den förvirrande mångfalden och de konstanta, förblivande faktorerna bakom förändringen — detta utgjorde den bärande drivkraften bakom all filosofi alltifrån äldsta tid.

Denna grundattityd är helt inriktad på att förstå utifrån ett rent sakintrasse, och därför ligger den som en grundläggande drivkraft bakom all fi-

losofi och vetenskap. I vissa fall kombineras den med den tekniska attityden, när sanningssökandet kombineras med strävan efter makt och kontroll. Detta gäller i hög grad inom naturvetenskapen och alla de vetenskaper, som utforskar universella kausalsamband. Vissa andra vetenskaper däremot lämpar sig mindre som instrument för kontroll av och makt över omgivningen och yttervärlden och där finns desto större utrymme för sanningssökandets attityd i renodlad form utan kombination med behärskandets attityd. Som exempel på sådana grenar kan nämnas filosofi, humaniora och ren logik och matematik. Denna sanningssökandets attityd skall jag i det följande i brist på bättre namn helt enkelt kalla för *sanningsattityden*.

Som redan påpekats, så har jag med framställningen av dessa fyra grundattityder ingalunda gjort anspråk på någon fullständighet, men den följande framställningen skall uteslutande inrikta sig på dessa fyra med en viss tonvikt på den religiösa grundattityden. Denna senare kan kombineras dels med jag-du-attityden och dels med sanningsattityden på ett sätt, som är avgörande och typiskt för olika typer av religion. I vissa religionstyper (eller skall man inte kalla dem religion längre?) framträder jag-du-attityden tämligen ensam på fältet. Den tekniska grundattityden slutligen har ett speciellt intresse för religionsfilosofin genom sin kontrast till den religiösa grundattityden.

Jag skall här bara i förbigående nämna en grundattityd, som har fundamental betydelse för det etiska området, och som kanske möjligen kan ses som en variant av jag-du-attityden. Denna grundattityd inriktar sig på opartiskhet och på universella moraliska principer och kan, om man så vill, betraktas som en form av en universaliserande jag-du-attityd, som alltså inriktar sig på en universalisering av de mänskliga relationerna. Primärt är denna attityd inriktad på det allmänna och endast sekundärt via allmänna moraliska principer och överindividuell opartiskhet på enskilda medmänniskor. Denna attitydvariant har också likheter med sanningsattityden i sin inriktning på ett slags enhet i mångfald, som består däri, att mångfalden av enskilda handlingar och situationer och underordnade etiska principer ordnas in under ett relativt fåtal överordnade etiska principer. I det följande

## RELIGION OCH MÄNSKLIGA GRUNDATTITYDER

de skall denna särskilda variant lämnas ur betraktelsen — dess exakta relation till de andra behandlade grundattityderna skall därför inte heller vidare utredas i detta sammanhang.

Samtliga grundattityder kan utformas på en mängd olika sätt och anta en hel mängd olika gestaltningar. Grundattityden själv är därför något abstrakt och generellt. En grundattityd består vidare av både kognitiva, emotionella och viljemässiga moment. Dessa olika ingredienser kan dock variera i betydelse och tonvikt mellan olika grundattityder samt även inom de olika speciella utformningarna av varje grundattityd. Olika utformningar av en grundattityd kan också betingas av kombinationer mellan två eller flera olika grundattityder.

Grundattityderna yttrar sig på många olika sätt och i många olika dimensioner av människans tillvaro. Grundattityderna har en avgörande roll för upplevelsernas utformning, strukturering och sammanhang (detta skall behandlas i nästa avsnitt, (2)). Men framförallt är grundattityderna knutna till karakteristiska arter av praxis och målsättningssammanhang, till det mänskliga handlingslivet (om detta skall avsnitt (3) nedan handla). En särskilt viktig art av praxis är det mänskliga språket, som därmed också uttrycker olika grundattityder (se avsnitt (4) nedan). Vidare är grundattityderna alltid inriktade på vissa objekt eller klasser av objekt, vilka kan variera mycket inte bara mellan olika grundattityder utan också mellan olika utformningar av samma grundattityd. I samband med frågan om grundattitydernas objekt kan också den kritiska frågan riktas till både grundattityderna och till deras specifika utformningar, huruvida dessa är adekvata i förhållande till verkligheten (om dessa frågor, se avsnitt (5) nedan).

På basis av de olika dimensioner och relationer, som grundattityderna står inställda i, och som blivit uppräknade här ovan, kan vi redan nu preliminärt försöka oss på att placera in allmänbegreppet »religion» i sin riktiga logiska kategori. Om man ansluter sig exempelvis till Wermlunds definition av religionen<sup>6</sup> och ser religionen som människans förhållande till allt det, som hon är beroende av och behärskas av, så skulle religionen alltså inkludera den religiösa grundattityden själv jämte de av denna beroende

upplevelserna, samt den praxis, det språk och den kommunikation, vari denna grundattityd tar sig uttryck.

### (2) Grundattityderna och upplevelsefältet

Också i det fall, där grundattityderna inte tar sig uttryck i yttre praxis, har de sin stora betydelse, nämligen som generella faktorer, som formar upplevelserna och särskilt upplevelsernas inbördes relationer och sammanhang. Via det för en grundattityd typiska intressesammanhanget bildar grundattityden en referensram eller ett raster för upplevelserna och har därför en avgörande betydelse för bildandet av det sammanhang, vari upplevelserna ingår. Å andra sidan kan en grundattityd också påverkas, ja rentav utlösas eller framkallas av upplevelser. Så kan man t. ex. tänka sig den religiösa grundattityden uppväckt i en människas liv vid en viss tid av vissa upplevelser. I de fall, där grundattityderna inte tar sig uttryck i yttre praxis, träder emellertid vissa moment hos dem i bakgrunden, framför allt de för grundattityderna karakteristiska målsättningssammanhangen, som ju alltid är mer eller mindre förknippade med handling. I stället träder emellertid det för grundattityden ifråga typiska intressesammanhanget fram, när det gäller att ge upplevelserna deras sammanhang och därmed deras mening.

Olika grundattityder kan emellertid ge sammanhang, mening och utformning åt olika typer av upplevelser och mentala akter och processer. Så torde emellertid den *tekniska* grundattityden endast vara relevant för sådana upplevelser och mentala processer, som består i eller är knutna till *planering* av praxis. Planering torde vara denna grundattityds generella mentala uttrycksform. Denna grundattityd är nämligen speciellt aktivitetsbetonad mera än de andra, och det inre upplevelseskeendet, vari denna grundattityd tar sig uttryck, måste därför alltid vara inriktad på eller sikta till praxis. Annorlunda torde det förhålla sig med de andra grundattityderna, som också kan ta sig genuint uttryck i icke aktivitetsinriktade stämningar. Detta gäller inte minst den religiösa grundattityden.

## RELIGION OCH MÄNSKLIGA GRUNDATTITYDER

Redan i det ovan sagda antydes det viktiga förhållandet, att grundattitydernas relationer till de av dem bestämda upplevelserna består genom de upplevelsekontexter, i vilka grundattityderna organiserar och ordnar in de enskilda upplevelserna, och i vilka dessa senare får sin mening. En sådan upplevelsekontext behöver inte uppvisa någon tidslig kontinuitet, men däremot en kausal och intentional kontinuitet. Bägge dessa former av kontinuitet spelar en framträdande roll i den i detta sammanhang så betydelsefulla mnemiska kausaliteten (minnessammanhanget), som just bidrar väsentligen till att knyta enskilda upplevelser samman till större kontexter.<sup>7</sup> Den religiösa grundattityden tar sig med andra ord närmast uttryck i hela religiösa upplevelsekontexter.

Till de faktorer, som sätter in en upplevelse i samma kontext som en annan upplevelse, hör också upplevelsens tolkning och interpretation i efterhand, vilket betyder att en upplevelse *senare i tiden* kan inordnas i en *ny* kontext. En upplevelse kan därmed *eo ipso* i efterhand få sin mening ändrad och sättas in i nya meningssammanhang. Så kan en upplevelse därigenom att den i efterhand relateras till en religiös tro, också därmed *post factum* få religiös karaktär, d.v.s. ordnas in i en kontext, som är bestämd av den religiösa grundattityden. Över huvud taget kan en upplevelse inordnas i en viss kontext lika mycket genom sina efterföljande verkningar som genom sina i tiden föregående orsaker. Intressant är det fall, då en upplevelse som stimulus rentav utlöser en hel upplevelsekontext, som är bestämd av en grundattityd, så att upplevelsen själv på grund av sina verkningar i efterhand kommer att inordnas i en bestämd kontext.

När det gäller att ge en sammanfattande karakteristik av de typer av relationer, som uppstår mellan en grundattityd och de av denna bestämda upplevelserna via dessa senares kontext, så måste man i detta sammanhang skilja mellan två olika sådana typer av relationer. Dels har vi nämligen relationer av logisk art, dels av kausal art.

De logiska relationer, som består mellan en grundattityd och de till denna hörande upplevelserna, utgör en logisk konsekvens av det fundamentala förhållandet, att en grundattityd är ett abstrakt och generellt moment i en



hel mångfald av olika upplevelsekontexter. I denna sin egenskap är grundattityden ett genus eller en determinabel, som tar sig många specifika utformningar, i olika slags upplevelsekontexter. Dessa senare utgör de konkreta och specifika utformningarna och determinata i förhållande till grundattityden som generell determinabel. Sådana konkreta utformningar kan naturligtvis bero på växlande kombinationer mellan flera olika grundattityder i olika varierande upplevelsekontexter. Dessutom kan man mellan grundattityden och den konkreta upplevelsekontexten finna flera olika nivåer av genus-species-relation i en stigande och fallande skala av generalisations- och abstraktionsnivåer.

Vidare får man beakta grundattitydernas kausala relationer i människans upplevelsefält. Här ligger det nära till hands att uppfatta grundattityderna som ett slags dispositioner, dock på en som sagt mycket abstrakt och generell nivå. Så karakteriserar Wermlund den religiösa inställningen till den absoluta religiösa makten som en disposition med kognitiva, emotionella och viljemässiga dimensioner.<sup>8</sup> Utgår man alltså från grundattityden som disposition, så kan en upplevelse eller upplevelsekontext stå i tre olika slags kausala relationer till en sådan disposition. Dels kan en upplevelse utlösas av en sådan disposition, varvid grundattityden alltså är disponerande orsak till upplevelsen. Men en upplevelse kan också verka som utlösande stimulus-orsak, som får dispositionen att träda i funktion, varvid dispositionen, alltså grundattityden, tillsammans med stimulus samverkar till att utlösa en ny upplevelse av bestämt slag. En grundattityd kan i sin funktion som disposition m.a.o. kausalt sammanbinda flera olika upplevelser till en större kontext. Slutligen måste man som en tredje möjlighet beakta, att upplevelser kan bidra till att skapa, uppbygga och befästa en disposition — detta gäller naturligtvis också för en grundattityd.

### (3) Grundattityderna och praxis

Grundattitydernas viktigaste uttrycksform är emellertid praxis — en grundattityd tar sig uttryck i och bestämmer en karakteristisk typ av praxis.

## RELIGION OCH MÄNSKLIGA GRUNDATTITYDER

is. Även här skulle man kunna införa kontextbegreppet i betraktelsen och tala om typiska och karakteristiska praxiskontexter. En sådan praxiskontext är väsentligen bestämd av ett överordnat *målsättningssammanhang* och dels av vissa *regler*. Dessa bägge faktorer bestämmer varje praxis och även arten av vederbörande praxis.

När det gäller målsättningssammanhangen, så determinerar varje grundattityd entydigt en alldeles bestämd typ av målsättningssammanhang. I den tekniska grundattitydens målsammanhang värderas alla attitydens objekt endast som medel för motsvarande praxis. De tilldelas alltså endast instrumentellt värde. Några självändamål och egenvärden existerar inte för denna grundattityd utöver själva den kontrollerande och behärskande typen av praxis. Sanningsattityden åter med sin sakinriktning är väsentligen dominerad av intrinsiska värderingar, dess intresse är inriktat på sanningen, kunskapen och objektet för kunskapen för dessas egen skull. I synnerhet riktas intresset in på sammanhangen bland objekten för dessa sammanhangs egen skull — dessa sammanhang konstituerar väsentligen den ovan omtalade s.k. enheten i mångfalden och består också i konstanta faktorer bakom förändringarna.

Både hos den tekniska grundattityden och hos sanningsattityden är målsättningarnas innehåll väsentligen av opersonlig art. Som kontrast härtill består jag-du-attitydens målsättningar helt av personliga mål — medmänniskorna värderas här som ändamål i sig och samma intrinsiska värde tilldelas också kommunikationen med medmänniskorna för kommunikationens egen skull.

Det som primärt värderas som självändamål i den *religiösa* grundattityden är den makt eller de makter, av vilka människan känner sig absolut beroende. Dessa kan antingen tolkas som personliga eller opersonliga. I förra fallet värderas också kommunikationen med den gudomliga makten som självändamål. Vi skall i det följande använda en sammanfattande beteckning för alla de makter, av vilka människan i olika utformningar av den religiösa grundattityden kan känna sig absolut beroende, vare sig det rör sig om en personlig gud eller flera eller en eller flera opersonliga absoluta mak-

## RELIGION OCH MÄNSKLIGA GRUNDATTITYDER

ter. Vi skall sammanfatta alla dessa alternativ under beteckningen »den gudomliga makten». I andra hand värderas också människorna och attitydbäraren själv som självändamål i den religiösa grundattityden, men detta gäller människorna i deras relation till den gudomliga makten. Människornas inkl. attitydbärarens relation till denna gudomliga makt både i form av absolut avhängighet av och religiös grundattityd till och (om den gudomliga makten fattas som personlig) kommunikation med denna gudomliga makt värderas i den religiösa grundattityden som självändamål, alltså som intrinsiskt värde. Detta beror på, att människan i den religiösa grundattityden inte bara ser den egna personen utan också alla människor och hela hennes tillvaro som delaktiga i det absoluta beroendet av den gudomliga makten.

Vi övergår så till frågan, på vilket eller vilka sätt en grundattityd kan ta sig uttryck i en praxiskontext. Vi kan här skilja mellan tre olika typer av fall, i en skala från den lägsta till den högsta graden av determination:

(1) Grundattityden ligger bara bakom praxiskontexten som en stämning eller dylikt utan att bestämma arten av praxis, d.v.s. grundattityden bestämmer varken målsättningen eller reglerna för vederbörande praxis. En religiös grundattityd kan t. ex. ligga bakom allt vad jag gör utan att ändra vare sig reglerna eller målsättningen för verksamheten. Även om en bokföringsverksamhet upplevs som en gudstjänst, så innebär detta inte, att det skulle finnas någon speciell religiös typ av bokföringsverksamhet! Där- emot insättes bokföringsverksamheten i det omtalade fallet av den religiösa grundattityden i en speciell religiös typ av *upplevelse*kontext. Det är alltså endast via denna upplevelsekontext som grundattityden bestämmer verksamheten i fråga.

(2) I nästa typ av fall bestämmer grundattityden målsättningssammanhanget för vederbörande praxiskontext utan att bestämma dess regler och metoder. Att grundattityden bestämmer målsammanhanget i vederbörande praxis innebär, helt enkelt, att praxiskontexten uppvisar den typ av målsättningssammanhang, som logiskt följer av vederbörande grundattityds karaktär och som därför också är typisk för och entydigt determinerad av

## RELIGION OCH MÄNSKLIGA GRUNDATTITYDER

grundattityden ifråga. I sanningsattityden t. ex. sökes kunskapen om sanningen för dennas egen skull i förening med sökandet efter maximalt sammanhang mellan såväl sanningarna som de studerade objekten, och detta senare sökes också för sin egen skull. Med denna målsättning är emellertid ingalunda reglerna och metoderna för detta sanningssökande givna eller determinerade. Till frågan om varför detta förhållande just gäller sanningsattityden återkommer vi nedan.

(3) Den högsta graden av determination föreligger i den typ av fall, där grundattityden bestämmer såväl målsammanhang som regler för vederbörande praxis. Reglerna kan inte bestämmas av en grundattityd utan att också målsättningen är bestämd av densamma, däremot är det omvända förhållandet möjligt, som vi såg i fall (2) ovan. F. ö. kan den här aktuella determinationen också graderas, den kan föreligga i högre eller lägre grad. Exempel på denna typ av fall föreligger i sådana praxiskontexter, som brukar kallas specifikt religiösa, som t. ex. gudstjänst (i bokstavlig mening), bön och liturgi. Här kommer den religiösa grundattityden att också åtminstone partiellt determinera även reglerna för verksamheten.

Låt oss nu sätta dessa tre fall i relation till några av de särskilda grundattityderna och se, om det finns några begränsningar i kombinationsmöjligheterna. För den tekniska grundattitydens vidkommande kan vi utesluta fall (1) och (2) och begränsa möjligheterna till fall (3). Den tekniska grundattityden kan inte ta sig uttryck i praxis utan att bestämma målsammanhang och regler, det senare åtminstone med en partiell determination. I förra avsnittet såg vi nämligen, att denna grundattityds uttryckssätt i upplevelsefältet utgjordes av planering och av planering bestämda upplevelser, och en planering bestämmer med nödvändighet både mål och regler för den planerade verksamheten. Nu är det inte endast så, att den tekniska grundattitydens spelrum är begränsat till det tredje fallet, utan det förhåller sig också så, att reglerna för en praxiskontext i förekommande fall i vida högre grad determineras av den tekniska grundattityden än av någon av de andra grundattityderna. Reglerna för en praxis blir mera entydigt och fullständigt determinerade av den tekniska grundattityden än av t. ex. den reli-

giösa. Själva reglerna som sådana är mest exakta på den tekniska grundattitydens verksamhetsfält. Nu torde emellertid ingen grundattityd komma längre än till en *partiell* determination av reglerna för en praxis — anpassningen till objektet måste med nödvändighet också spela en roll. Man kan t.o.m. säga, att just den tekniska grundattityden i praxis får brottas med den allra hårdaste och mest närgångna verklighetsanpassningen, och detta förhållande torde också bidra till att ge reglerna för verksamheten en högsta grad av exakt utformning.

När det åter gäller sanningsattityden, så torde fall (3) vara uteslutet, d.v.s. sanningsattityden kan inte nå längre än till att bestämma en verksamhets mål, den bestämmer inte reglerna för sannings sökandet. Att söka sammanhang och enhet i mångfald hör till målet, inte till reglerna. Denna grundattityd når alltså inte längre än till fall (2) ovan. Detta sammanhänger med att denna grundattityd är exklusivt sakinriktad, och att sakområdet självt därför helt determinerar reglerna för verksamheten. Detta är en annan sida av det förhållandet, att sanningsattityden inte innefattar någon självförståelse från attitydbärandens sida. För bägge de övriga grundattitydernas vidkommande, den religiösa och den jag-du-betonades, torde inga sådana restriktioner till endast en del av de tre ovan behandlade fallen vara aktuella.

När man studerar relationerna mellan grundattityder och praxiskontexter, måste man emellertid ha klart för sig, att en grundattityd i enskilda fall också kan föreligga utan praxis, varvid grundattityden som en stämning tar sig uttryck i en persons upplevelsefält. Om detta handlade förra avsnittet.

Å andra sidan kan även praxiskontexter föreligga utan bakomliggande grundattityd också i sådana fall, där vederbörande praxiskontext som sådan kunde ha varit ett adekvat uttryck för grundattityden ifråga. På det religiösa och medmänskliga planet har vi exempel på detta i form av stelnad praxis eller hycklande praxis, som äger rum på grund av tradition, rutin eller av egoistiska beräkningar. I sådana fall finns reglerna för vederbörande praxis fortfarande i funktion, medan målsättningssammanhanget har ändrats — antingen saknas målsättningarna eller också är de av lägre dignitet

än de mål, som är utmärkande för de relevanta grundattityderna. När det gäller den tekniska grundattityden och sanningsattityden, så torde emellertid fall av relevant praxis utan tillhörande grundattityd vara uteslutna. Den tekniska grundattityden torde *analytiskt* kunna deduceras ur arten av motsvarande praxis som ett abstrakt moment i denna praxis. Detsamma gäller sanningsattityden: en sanningssökande praxis *måste* vara uttryck för sanningsattityden, och en praxis utan sanningssökande *kan inte* vara uttryck för denna attityd och är därmed inte alls relevant i sammanhanget. Sanningsattityden är nämligen uteslutande målinriktad och inte inriktad på bestämda regler för motsvarande praxis. Sanningssökandets praxis får sina identitetsvillkor genom målet, inte genom reglerna, som alltså inte kan löpa tomgång utan att motsvarande praxis upphör att vara vad den är. Forskning kan alltså inte bedrivas utan sanningsattityd, liturgi däremot utan religiös grundattityd. Man kan m.a.o. se på arten av praxis, om en teknisk grundattityd eller sanningsattityd föreligger, för att däremot konstatera ett fall av religiös grundattityd eller jag-du-attityd räcker det inte med att hänvisa till en motsvarande relevant föreliggande praxis.

Det är ingen invändning mot det om den tekniska grundattityden och sanningsattityden anförda att hänvisa till att all praxis kan underordnas egoistiska och privata syften. Ty alla grundattityder och deras målsammanhang kan i sin tur underordnas privata och egoistiska mål utan att grundattityderna själva ändrar beskaffenhet eller struktur. Detta är lika uppenbart som att flera olika grundattityder inbördes kan kombineras med varandra, också när det gäller att determinera praxis. En sådan *kombination* mellan två eller flera grundattityder innefattar nödvändigtvis en inriktning på *samma objekt* eller samma klass av objekt. Utan en sådan gemensam inriktning på samma objekt kan två grundattityder inte kombineras med varandra på ett för praxis relevant sätt; i ett sådant fall skulle de endast existera disparat sida vid sida. Exempel på sådana kombinationer skall ges i följande avsnitt, men vi skall här sätta några kombinationsmöjligheter i relation till de tre ovannämnda typerna av fall av grundattityders bestämning av praxis. Om den religiösa grundattityden kombineras med den tek-

niska, så kommer den tekniska inom sina ramar att bestämma såväl regler som mål för vederbörande praxis (fall (3) ovan). Men nu bör man observera, att den tekniska grundattitydens *mål* endast består i den kontrollerande och behärskande *praxis som sådan* — alla innehållsbestämda mål måste hämtas från annat håll, privata, egoistiska eller ideella. Här kommer möjligheten av en determination av såväl mål som av vissa regler från den religiösa grundattitydens sida in i bilden. Är byggandet av en kyrka exempel på detta? Om den religiösa grundattityden ordnar in denna praxis i sin målsättning, så betyder det endast, att den tekniska målsättningen underordnats ett övergripande mål, som hämtats från ett annat håll.

Om den religiösa grundattityden kombineras med sanningsattityden, så kommer sanningsattityden direkt att kunna modifiera målsättningen för praxis, men indirekt kan den också modifiera reglerna för praxis, nämligen på så vis, att sakområdets interna objektiva lagbundenhet kan komplettera och modifiera de regler för praxis, som den religiösa grundattityden ensam skulle ha determinerat.

Den naturligaste kombinationspartnern för den religiösa grundattityden är jag-du-attityden; de kan kombineras med varandra på alla tre nivåerna av determination i förhållande till praxis. Den kristna agapekärleken pekar på en stark ingrediens av jag-du-attityd just i kristendomen.<sup>9</sup> Om jag-du-attityden överhuvud taget kombineras med den religiösa grundattityden, så kommer dess målsättning att få en viss modifikation i religiös riktning, beroende på att jag-du-attitydens målsättningar också är upptagna i den religiösa grundattitydens, dock med kvalifikationen, att den religiösa grundattityden sätter människan och kommunikationen med människan som självändamål i relation till den gudomliga makten. Om denna kvalifikation tas bort, återstår intet annat än jag-du-attitydens målsättning i renodlad form, alltså utan specifikt religiösa inslag.

När slutligen den tekniska grundattityden kombineras med sanningsattityden, så blir modifikationerna mycket små i båda riktningarna och kan endast gälla tonvikterna i målsättningen. I varje yttring av den tekniska grundattityden är nämligen moment av sanningsattityden nödvändigtvis

närvarande, ty kontroll och behärskning av yttervärlden kan inte ske utan kunskap om sanningar. Å andra sidan överlåter sanningsattityden reglerna för praxis åt sakområdets immanenta lagbundenhet, vilket i detta fall betyder, att det blir den tekniska grundattityden, som får det avgörande inflytandet på reglerna, men vi såg ovan, att även denna determination endast är partiell — även på denna grundattityds område spelar objektet och verklighetsanpassningen en bestämmande roll för utformningen av reglerna — sanningsattitydens krav på objektivitet blir till stor del alltså tillfredsställt också av den tekniska grundattityden. Här tillkommer emellertid dessutom innehållsbestämda mål från annat håll, som kan påverka reglerna för praxis.

Vi har i detta avsnitt genomgående avhandlat determination och bestämning av praxis från grundattitydernas sida utan att närmare ange arten av denna bestämning och determination, med avseende på dess logiska struktur. Rör det sig här om nödvändiga eller tillräckliga betingelser? När det gäller målsättningen för praxis, så utgör varje grundattityd en tillräcklig betingelse för vissa överordnade målsättningar av bestämd karakteristisk typ. Varje grundattityd utgör också en nödvändig betingelse för en viss bestämd typ av totalt målsättningssammanhang. Man kan alltså analytiskt deducera fram grundattityden ur det totala målsättningssammanhanget, vilket ovan påpekades för de tekniska och sanningssökande grundattitydernas vidkommande. När det åter gäller reglerna för praxis, så kan en grundattityd endast utgöra ett delled av en tillräcklig betingelse för dessa — här tillkommer nämligen också anpassningen till objektet och verkligheten samt i många fall också till andra målsättningar. När det gäller praxiskontexter i deras totaliteter, råder där en karakteristisk olikhet mellan olika grundattityder: den tekniska attityden och sanningsattityden utgör nödvändiga betingelser för motsvarande praxis tagen som totalitet. De religiösa och jag-du-betonade grundattityderna åter utgör inte några nödvändiga betingelser för motsvarande praxis, då dessa praxistyper ju, som vi ovan sagt, kan löpa tomgång med bibehållande av sina regler. Dessa typer av praxis kan definieras helt utifrån sina regler och för dessa utgör grundat-



tityderna ifråga inga nödvändiga betingelser.

#### (4) Grundattityderna och språket

Grundattityderna tar sig också uttryck i språket. Språket är en speciell form av praxis, men tages här likväl upp till separat behandling på grund av de viktiga filosofiska problem, som speciellt är knutna just till språket. Läran om grundattityderna hör till språkets *pragmatik*, d.v.s. den gren av språkfilosofien, som tar hänsyn till avsändaren, mottagaren och kommunikationen mellan dem.<sup>10</sup>

Grundattityderna tar sig uttryck i hela språkliga *situationer* och *kontexter*. Den enskilda satsens förhållande till en grundattityd är helt och hållet förmedlat av satsens tillhörighet till en situation eller kontext, som uttrycker grundattityden ifråga. Grundattitydernas primära förknippning med kontexter och situationer är en följd av deras primära förknippning till bestämda typer av praxis. Även den förknippningen gällde, som vi har sett, hela praxiskontexter.

Ser man närmare på relationerna mellan språk och praxis, så gäller det alltså generellt, att språk är en del av praxis. Men ett viktigt och intressant specialfall har vi, när vissa språkliga satser *kräver* en viss sorts praxis.<sup>11</sup> I relation till den typ av praxis, som satsen ifråga kräver, har satsen preskriptiv funktion, men samtidigt måste satsen ifråga (i sin kontext eller situation) ge uttryck för samma grundattityd som den praxiskontext skulle ge uttryck åt, som satsen ifråga kräver. Ett besläktat specialfall har vi, då språket uppträder som psykologiskt stöd för en typ av praxis. En sådan funktion kan språket få i den religiösa grundattitydens och i jag-du-attitydens sammanhang. Även här ger språket naturligtvis uttryck åt samma grundattityd som den praxis, som får sitt stöd genom detta språk. Exempel på detta förhållande avhandlas av Braithwaite i hans teori om religiöst språk, som av honom tolkas som bekännelser till en viss livsstil, gärna i form av historier och berättelser.<sup>12</sup> Denna teori betonar alltså språkets intima anknytning till praxis, men den grundattityd, som är aktuell i Braithwaites sammanhang,

torde i högre grad vara jag-du-attityden än den religiösa grundattityden, ty den livsstil, som Braithwaite påstår att åtminstone det kristna språket är ett psykologiskt stöd för, består helt enkelt i den kristna kärleken. I förhållande till denna livsstil har det kristna språket emellertid en evokativ funktion i större utsträckning än en preskriptiv, om man skall följa Braithwaite.<sup>13</sup>

Grundattitydernas relation till språket består i en form av pragmatisk uttrycksrelation, endast i undantagsfall i en semantisk beteckningsrelation, d.v.s. grundattityderna utgör endast i undantagsfall motsvarande språks betydelse eller referens.<sup>14</sup> Språkets relation till grundattityden är inte heller generellt av samma slag som satsens relation till det påstående, som satsen utsäger. Grundattityden utsägs inte generellt i språket, men den uttrycks alltid implicite i språkets pragmatiska dimension. Det primära uttrycket för grundattityden är, som sagt, situationen och kontexten, endast indirekt den enskilda satsen.

Av det sistnämnda förhållandet följer, att en grundattityd kan uttryckas genom flera olika språkliga funktioner hos den enskilda satsen. Samma grundattityd kan alltså uttryckas av såväl satser med deskriptiv, expressiv som med preskriptiv funktion eller andra funktioner. En och samma grundattityd kan vidare ta sig uttryck i skiftande propositionella attityder, riktade mot enskilda satsers innehåll. (Exempel på propositionella attityder har vi i ›tro att›, ›hoppas att›, ›frukta att›, ›glädja sig över att›, men även ›hävda att› etc.). Dock kan dessa olika semantiska funktioner hos satser och propositionella attityder knutna till enskilda satser tendera till att dominera eller vara vanligare i vissa slags kontexter och situationer än i andra. I den tekniska grundattitydens och sanningsattitydens kontexter torde den deskriptiva funktionen dominera liksom de rent teoretiska propositionella attityderna, som är knutna till försanthållandet av påståendeeinnehåll. Både den expressiva, evokativa och preskriptiva funktionen torde ha mycket större utrymme i den religiösa attitydens och i jag-du-attitydens kontexter och situationer än i de båda förstnämnda grundattitydernas. Detsamma gäller de propositionella attityder, som har känslomässig eller önskeinriktad karaktär. Just jag-du-attityden och den religiösa grundattityden är per-

sonliga på ett helt annat sätt än de båda andra grundattityderna.

Ännu mångtydigare är relationen mellan grundattityderna och språkreglerna, som inte alls torde determineras av grundattityderna. Språkreglerna reglerar de enskilda satsernas uppbyggnad och (delvis) deras funktioner, medan grundattityderna bestämmer hela situationer och kontexter. Språkreglerna utgör alltså liksom logikens och matematikens lagar invariabla och konstanta faktorer i förhållande till differensen mellan de olika grundattityderna. Ser man grundattityderna i relation till språket som praxis, så kunde man beteckna förhållandet dem emellan på följande sätt enligt förra avsnittets frågeställning: grundattityderna kan bestämma målsättningssammanhang, men inte språkreglerna (jfr fall (2) ovan i förra avsnittet).

Generellt gäller alltså, att språket på makroplanet ger uttryck åt olika grundattityder. Men därutöver kan en språklig kontext i speciella fall även söka att uppväcka en grundattityd hos mottagaren. Detta fall framträder speciellt starkt och har speciellt stor betydelse i de fall, där vederbörande språkliga kontext eller situation uttrycker och söker att uppväcka en av de grundattityder, som värderar kommunikation såsom ett självändamål och intrinsiskt värde. Detta gäller, som vi har sett, för de personligt betonade grundattityderna, nämligen jag-du-attityden och den religiösa grundattityden.<sup>15</sup>

Kommunikation genom språket som en form av praxis kan inta varierande positioner i olika grundattityders typiska målsättningssammanhang. Inskärpas bör dock, att kommunikation och språk har en central betydelse i *alla* livs- och kulturformer och därmed i alla grundattityders praxis — frågan är endast, om de i de olika målsammanhangen har en ställning som självändamål och egenvärde eller om de blott tjänar som medel med blott instrumentellt värde. Kommunikation är vidare alltid ett mål för allt språk — frågan gäller sedan, i vilket slags målsammanhang kommunikationen i sin tur inplaceras.

Kommunikation genom språket värderas som självändamål i de grundattityders målsammanhang, där kommunikationens avsedde mottagare får

## RELIGION OCH MÄNSKLIGA GRUNDATTITYDER

egenvärde och därmed också är objekt för denna grundattityd. Detta förhållande gäller i den religiösa grundattitydens och jag-du-attitydens mål-sammanhang. Kommunikationens avsedde mottagare kan vara den gudomliga makten i den religiösa attitydens sammanhang och medmänskorna i bägge dessa attityders sammanhang — vid religiös kommunikation behandlas medmänskorna i sin relation till den gudomliga makten både som egenvärde och som avsedda mottagare av denna kommunikation. Vid religiös kommunikation kan t.o.m. avsändaren själv få denna dubbla funktion av självändamål och av avsedd mottagare i kommunikationssituationen — exempel på detta senare föreligger vid religiös meditation, exempel på religiös kommunikation med medmänskorna som avsedda mottagare föreligger i religiös förkunnelse och gemensam bön och gudstjänst.

Helt annorlunda blir förhållandet i de målsättningssammanhang, där kommunikationens avsedde mottagare inte generellt och som sådan är objekt för grundattityden i fråga. I sådana sammanhang värderas kommunikationens avsedde mottagare inte som egenvärde, och därmed får också kommunikationen värde endast som medel, men inte något värde som ändamål i sig själv. Sådana sammanhang föreligger hos den tekniska grundattityden och hos sanningsattityden. För sanningssökandet och för kontrollen och behärskan av naturen är kommunikation ett ovärderligt hjälpmedel, men dock endast ett medel, kommunikationen tilldelas inte egenvärde just i  *dessa*  sammanhang. Om någon av dessa grundattityder i något fall skulle råka att inrikta sig på kommunikationens mottagare som objekt, så är detta ett speciellt marginalfall, en tillfällighet. Även i ett sådant fall kommer mottagaren i varje fall inte i den tekniska attitydens sammanhang att värderas som självändamål — den grundattityden värderar nämligen sina objekt endast som medel.

Sanningsattityden har kunskap om och formulering av sanning som överordnat mål. Den tekniska grundattityden yttrar sig också i ett sökande efter sanningar, i detta fall medelst verifikation och falsifikation genom experiment, väsentligen utifrån en aktiv behärskan och kontrollerande

hållning gentemot objektet. Inom många vetenskaper kan man finna en kombination av bägge dessa attityder. Inom andra vetenskaper behärskar sanningsattityden ensam fältet. I bägge fallen får kunskap om och formuleringen av sanningar en centralt överordnad plats i målsammanhanget — i förra fallet med, i senare fallet utan praktiska bisyften. Det språk, i vilket dessa sanningar formuleras, är naturligtvis en del av de vetenskapliga praxiskontexterna. Språket, som utsäger dessa sanningar, och kommunikationen av dessa sanningar har i dessa praxissammanhang endast ställning som medel för sanningsökandet, resp. för behärskandet och kontrollerandet av yttrevärlden.

Även den religiösa praxis omfattar det religiösa språket som en del. I religiösa kontexter och målsammanhang har dock framställningen av sanna satser en underordnad, närmast instrumentell ställning i målsammanhanget. Däremot får kommunikationen med den religiösa grundattitydens personliga objekt, primärt kommunikationen med Gud eller gudar, i andra hand kommunikation med medmänniskorna och även självkommunikation en helt överordnad plats i målsättningssammanhanget. Kommunikationen med medmänniskorna och självkommunikationen måste i så fall dock uppfylla bestämda »religiösa» betingelser: de måste uttrycka eller söka uppväcka den religiösa grundattityden för att kunna få en överordnad plats som egenvärde i denna grundattityds målsammanhang. En sådan kvalificerande inskränkande betingelse gäller däremot inte den medmänskliga kommunikationens ställning som självändamål i jag-du-attitydens målsammanhang. Den religiösa grundattityden inriktar sig däremot enbart på människor i deras relation till den gudomliga makten, dels i deras absoluta beroende och dels såsom bärare av den religiösa grundattityden. Den religiösa grundattitydens egen struktur gör m.a.o., att den strävar efter att fortplanta sig till andra människor, och detta såsom ett mål i sig själv. Därav följer f. ö. religionens starkt samfundsbildande tendens.

Låt oss emellertid återvända till sanningsfrågan. Det vore ett fatalt misstag att tro, att konsekvensen av det ovan sagda skulle vara, att religiösa satser kunde fritas från sanningsfrågan. Religiösa satser kan mycket väl vara

sanna eller falska, även om det övergripande målsammanhanget är ett annat än vetenskapens.<sup>16</sup> Liksom språkreglerna, de propositionella attityderna och de enskilda satsernas språkfunktioner (såsom t. ex. expressiv, evokativ eller preskriptiv funktion), så kan också distinktionen mellan sanna och falska satser vara gemensamma bestämmningar hos språkliga satser, vars kontexter uttrycker helt olika grundattityder. Distinktionen mellan sant och falskt gäller just enskilda satser och inte hela situationer och kontexter, och vidare är denna distinktion knuten till satsernas beteckningsfunktion, som innefattar såväl satsdelarnas mening och referens som hela satsens relation till det påstående, som satsen utsäger. Denna beteckningsfunktion kan fungera i helt olika överordnade målsammanhang, som är knutna till satsernas kontexter och till hela språkliga situationer. Dessa överordnade målsammanhang är naturligtvis olika och växlar med de olika grundattityderna — i detta avseende skiljer sig religion och vetenskap från varandra.

Den religiösa grundattityden har emellertid en tendens till att verka i den riktningen, att de sanna satserna upplevs som en *gåva* åt människan, som en följd av en uppenbarelse, av vilken människans kunskap om sanningarna är beroende. Vi har här en diametral motpol till en aktivt experimenterande verifikations- och falsifikationspraxis. Om den religiösa attityden förenas och kombineras med sanningsattityden, och denna senare därvid får en framträdande ställning, så kan vi erhålla olika *spekulative* utformningar av religion — ju starkare sanningsattitydens dominans blir, desto mera kommer ›förnuftet‹ att betyda på bekostnad av ›uppenbarelsen‹. Ju mera däremot den religiösa grundattityden dominerar, desto större betydelse får ›uppenbarelsen‹ och ju mindre roll spelar det ›mänskliga förnuftet‹ som upplevd och antagen källa till religionens sanningar. Men ju mera sanningsattityden över huvud taget träder i bakgrunden, desto mindre betyder över huvud taget det teoretiska inslaget i religiöst språk och religiös praxis. I sådana fall kan naturligtvis också sanningsfrågan träda i bakgrunden, men att den träder i bakgrunden i *religiös* praxis betyder ju ingalunda, att sanningsfrågan inte kunde ställas s.a.s. utifrån till de religiösa satserna. Jag bortser därvid naturligtvis från genuint ateoretiska satser.

## (5) Grundattityderna och deras objekt. Grundattityderna och verkligheten

Vi har i många sammanhang ovan sett, att grundattityderna har en inriktning på vissa objekt. Grundattityderna har dels på grund av sin interna struktur vissa centrala, direkta objekt, men dels har de också indirekta objekt. Dessa senare är nämligen objekt för grundattitydernas olika uttrycksformer, objekt för de upplevelser, den praxis eller det språk, som uttrycker vederbörande grundattityd. Denna mångfald av typer av objekt i olika relationer till grundattityden gör det nödvändigt att här införa en rad viktiga distinktioner.

Grundattitydernas centrala, direkta objekt skall jag här helt enkelt kalla *attitydobjekt*. Dessa sammanfaller ingalunda alltid med vad jag här vill kalla *praxisobjekten*. Dessa senare måste nödvändigtvis uppfylla ett villkor, som inte är nödvändigt för alla attitydobjekt som sådana, nämligen att som praxisobjekt endast sådana objekt (ting, händelser) kan fungera, som kan skapas, frambringas, förändras eller modifieras eller rentav elimineras genom mänsklig praxis, kort sagt: som kan påverkas genom praxis. Därför kan det förekomma attitydobjekt som inte är praxisobjekt. Å andra sidan kan vi också ha praxisobjekt, som inte är attitydobjekt — praxis kan nämligen också rikta sig på objekt, som endast indirekt, nämligen just via praxis, är föremål för grundattityden. Dessa objekt har då i grundattitydens sammanhang endast perifert intresse. I detta sammanhang bör man uppmärksamma objektets förhållande till en praxiskontexts målsammanhang. Här är två fall möjliga: antingen är objektet självändamål för praxis eller blott medel för vederbörande praxis. Därför skall jag här skilja mellan de båda begreppen *praxisobjekt som mål* resp. *praxisobjekt som medel*. Distinktionen skall naturligtvis relateras till en bestämd praxiskontext och en bestämd grundattityd.

Trots att språket är en form av praxis, måste språkets objekt här skiljas ut som en kategori för sig. Med denna benämning avser jag här sådana objekt, som språkets satser handlar om och som utgör referensen för de

språkliga tecken och uttryck, som ingår som delar i satserna. Satserna ifråga förutsätts tillhöra kontexter eller situationer, som uttrycker en grundattityd. Denna typ av objekt skall jag här kalla *satsobjekt*. Då praktiskt taget allt kan omtalas i språket, så är begreppet *satsobjekt* det till sitt användningsområde allra vidaste av de här introducerade objektsbegreppen. Då satsobjekten tycks sammanfalla med allt det, som kan bli objekt för en upplevelse (i vidaste mening), så behöver jag här inte urskilja upplevelseobjekten under en särskild begreppslig kategori.

Vi skall nu tillämpa de här introducerade objektsbegreppen på de fyra här behandlade grundattitydernas sammanhang och kontexter. Vi börjar med den *tekniska* grundattityden. Attitydobjekten sammanfaller här med praxisobjekten och värderas endast som medel, har alltså endast instrumentellt värde. Här finns endast praxisobjekt som medel, inte som mål. Området för dessa objekt är i princip hela den empiriska verkligheten i nuet och framtiden. Alla dessa objekt tillhör också samma grundattityds satsobjekt, som emellertid också omfattar alla de storheter (också av radikalt icke-åskådligt slag!), som antas tillhöra samma kausalsammanhang som praxisobjekten.<sup>17</sup>

I den *religiösa* grundattityden värderas attitydobjekten som självändamål med egenvärde. Här får man skilja mellan primära och sekundära attitydobjekt: de primära attitydobjekten omfattar alla de makter, som människan upplever sig själv absolut beroende av, det jag här sammanfattande kallat den gudomliga makten. Wermlund talar i detta sammanhang om det, som anses som det eminent värdefulla och som den absolut överlägsna makt, som handhar de värden, som människan är vitalt beroende av.<sup>18</sup> Som sekundära attitydobjekt fungerar medmänniskorna och attitydbäraren själv i deras relation till de primära attitydobjekten; de sekundära attitydobjekten upplevs som objekt, som *är absolut beroende* av de primära objekten. I detta sitt absoluta beroende värderas de emellertid som självändamål, inte minst som mottagare av religiös kommunikation. Praxisobjekten som *mål* sammanfaller här med de sekundära attitydobjekten och kan endast i mycket primitiva fall vara primära attitydobjekt — det senare fallet



skulle ju betyda, att en makt, som människan upplever sig som absolut beroende av skulle vara påverkbar genom mänsklig praxis — en totalt inadekvat föreställning! Praxisobjekten som *medel* faller helt utanför attitydobjekten och omfattar språkliga tecken och kultföremål etc. Satsobjekten slutligen omfattar alla de andra slagen av objekt jämte en ännu vidare klass av objekt, som uppleves som stående i vissa religiöst relevanta relationer till något av den religiösa grundattitydens attityd- eller praxisobjekt.

De primära attitydobjekten för den religiösa grundattityden kan bilda en indelningsgrund för särskiljandet av några olika fundamentala religionstyper, och en sådan indelning kan närmare bestämt utföras efter två variabler, utifrån två disjunktioner. Först kan vi nämna distinktionen mellan följande alternativ: antingen kan de primära attitydobjekten tänkas som personliga väsen och därmed som möjliga mottagare av religiös kommunikation eller också som opersonliga makter, med vilka ingen kommunikation i egentlig bemärkelse är möjlig. En annan lika betydelsefull distinktion gäller frågan, om den religiösa grundattityden är fokuserad till *ett* enda primärt attitydobjekt, om den inriktar sig på en enda Gud eller en enda absolut makt, eller om grundattityden är pluralistiskt inriktad på flera primära attitydobjekt. I senare fallet skulle människan uppleva sig absolut beroende och bunden av flera faktorer i tillvaron. I det förra fallet, när vi har ett enda primärt attitydobjekt, så torde ett visst inflytande från sanningsattityden ha gjort sig gällande, emedan denna senare attityd just är inriktad på att nå fram till största möjliga sammanhang och enhet i tillvarons mångfald. Vi skulle i detta fall alltså (enligt min hypotes) ha en kombination mellan den religiösa och den sanningsinriktade grundattityden, vilket emellertid inte utesluter möjligheten av en stark dominans från den religiösa grundattitydens sida. Av utrymmesskäl måste jag här överlåta åt läsaren att på grundval av dessa bägge alternativställningar företa en indelning i fyra olika grundläggande religionstyper.

Låt oss så se på *jag-du-attityden*. Här utgör medmänniskorna attitydobjekt, och dessa värderas i detta sammanhang som självändamål, alltså som egenvärden. Attitydobjekten sammanfaller vidare med praxisobjekten *som*

*mål*. Praxisobjekt som medel däremot utgöres av alla möjliga empiriska objekt, som kan ha intresse i medmänskliga sammanhang; dit hör också språkliga tecken som medel för kommunikationen. Satsobjekten omfattar även här både attityd- och praxisobjekten, men kan f. ö. också omfatta vilka objekt som helst.

*Sanningsattitydens* attitydobjekt består i sanningar, alltså sanna påståendehåll, och dessa värderas (i deras egenskap av sanningar) som egenvärde. Bland dessa sanningar utgör de, som utsäger *sammanhang* mellan objekt eller fakta en särskilt viktig delklass, de mest centrala attitydobjekten. Praxisobjekten kan här inte sammanfalla med attitydobjekten, dessa kan ju modifieras genom praxis. Praxisobjekten som *mål* måste bestå i kunskap om sanningar, praxisobjekten som medel åter består av språkliga tecken som medel för formuleringen av sanningarna. Alla slags objekt över huvud taget kan här naturligtvis fungera som satsobjekt.

Till det ovan sagda kan vi ställa den generella frågan, vilka faktorer, som förknippar ett bestämt slags objekt just till en bestämd grundattityd. Vad gör t. ex. ett satsobjekt till ett *religiöst* satsobjekt? Svaret är, att objektet omnämnes i en sats, som tillhör en kontext eller situation, som uttrycker den religiösa grundattityden. Alternativt kunde man hänvisa till, att det är objekt för en upplevelse, som ingår i en upplevelsekontext, som uttrycker denna grundattityd. När det gäller praxisobjekten, så skall den praxiskontext, som de tillhör, uttrycka vederbörande grundattityd. Det är endast attitydobjekten, som direkt kan härledas ur grundattitydens egen natur oavsett uttrycksformerna. Av det sagda framgår, att satsobjekten utgör de objekt, som s.a.s. tagna ur sitt sammanhang säger minst om vederbörande grundattityd — de kan vara gemensamma för flera grundattityders sammanhang. Nästan lika litet säger praxisobjekten som *medel*, separat betraktade. Det är attitydobjekten och praxisobjekten som *mål*, som har något väsentligt att säga om motsvarande grundattityd.

En grundattityd kan dock aldrig entydigt bestämmas enbart med hjälp av sina objekt. Man måste också peka på uttrycksformerna såsom upplevelser och praxis och dessas speciella art i det enskilda sammanhanget. Men

## RELIGION OCH MÄNSKLIGA GRUNDATTITYDER

viktigast är de målsättningar, som inte har karaktären av objekt, utan av praxis, som siktar på aktiviteten själv, på vissa typer av aktiviteter som mål i sig. I samband med den tekniska attityden har vi själva den behärskande och kontrollerande verksamheten som mål i sig, i den religiösa attitydens och jag-du-attitydens sammanhang har vi kommunikationen som en sådan aktivitet, som utövas för sin egen skull.

I nära samband med grundattitydernas objekt står frågan om grundattitydernas adekvathet i förhållande till verkligheten. Den kan riktas som en kritisk fråga till grundattityderna. Antingen kan den riktas till och gälla en grundattityd över huvud taget i dess helhet, eller också kan den gälla någon speciell konkretare utformning av en grundattityd — det är huvudsakligen i den senare formen frågan kan få något entydigt negativt svar. Att en viss utformning av en grundattityd är adekvat i förhållande till verkligheten innebär, att dess objekt föreligger i verkligheten och inte blott är fiktiva, samt att de satser och trosföreställningar, som uttrycker grundattityden i vederbörande speciella utformning, är sanna.

Inför vilka slags objekt kan denna ontologiska fråga bli aktuell? Praxisobjekten faller här utanför betraktelsen, ty dessa kan inte vara fiktiva, de är qua praxisobjekt alltid föreliggande i verkligheten. Den ontologiska adekvathetsfrågan kan endast riktas till attitydobjekten och satsobjekten och till satsernas sanningsvärde. När det gäller den tekniska grundattityden, faller också attitydobjekten ur bilden, då dessa ju här sammanfaller med praxisobjekten och alltså inte kan vara fiktiva. Och när det gäller sanningsattityden, så är dess attitydobjekt, såsom varande innehåll i påståenden helt enkelt underkastade frågan om sant eller falskt.

Falsa påståendeeinnehåll kan emellertid endast göra en *speciell* konkret *utformning* av sanningsattityden ontologiskt inadekvat. Sanningsattityden som sådan generellt sett vore endast inadekvat, om det över huvud taget inte funnes någon sanning — detta fall kan vi lämna därhän. Också medmänniskornas verkliga existens är en ointressant fråga i detta sammanhang — den enda intressanta adekvathetsfrågan på attitydobjektens plan är den som gäller den *religiösa* grundattitydens primära attitydobjekt. Här måste

man räkna med möjligheten av att vederbörande gudomliga makt inte existerar i verkligheten. Olika utformningar av den religiösa attityden riktar sig emellertid mot olika primära attitydobjekt — adekvathetsfrågan måste ställas till varje religionsutformning för sig, om man inte vill ställa frågan, huruvida alla utformningar av den religiösa grundattityden är inadekvata. Omvänt kan den religiösa grundattityden överhuvud anses adekvat, om det åtminstone finns en möjlig utformning av den, som är adekvat. Låt oss stanna ett tag inför den senare frågan. Finns det några makter i tillvaron, som kan visa den religiösa grundattitydens adekvathet över huvud taget? Eller precisare: finns det makter i verkligheten, som kan vara adekvata attitydobjekt för den religiösa grundattityden? Eller kort sagt: finns det makter, av vilka människan är absolut beroende och som absolut behärskar människan? Man kan naturligtvis peka på ödet, döden, och på människans begränsning i rum och tid och begränsningarna i människans valfrihet.<sup>19</sup> En ännu djupare begränsning, ett ännu absolutare beroende från människans sida beror på själva tidens struktur. Det rör sig om människans absoluta bundenhet vid nuet, varvid det förflutna är helt utom räckhåll för påverkan och framtiden är nästan helt oviss och utom kontroll. Detta förhållande har fått sin klassiska behandling hos Augustinus<sup>20</sup> — en förträfflig modern behandling av samma tema finns i Karl Heims religionsfilosofi.<sup>21</sup> Jag tror själv, att denna fråga om tidens struktur är en av de tacksammaste att anknyta till, om man vill påvisa åtminstone den religiösa problematikens ofrånkomlighet.

Om man ställer frågan om den ontologiska adekvatheten till en grundattityd i dess helhet, d.v.s. till klassen av alla dess specifika utformningar, så kommer endast frågan om *attitydobjektens* existens i verkligheten in i bilden. Skulle man därutöver ställa frågan om realitet eller fiktion till de *satsobjekt*, som inte tillika är attitydobjekt, och vidare frågan om den sanna beskrivningen av dessa satsobjekt, så drunknar man i en sådan mångfald, att man då på sin höjd kan behandla den ontologiska adekvatheten hos en helt specifik och i detalj specificerad utformning av vederbörande grundattityd.

## RELIGION OCH MÄNSKLIGA GRUNDATTITYDER

Frågan om grundattitydernas och deras speciella utformningars adekvathet gäller emellertid inte endast frågan om deras ontologiska adekvathet i betydelsen av objektens existens i verkligheten. Förutom den frågan kan man nämligen ställa frågan till en viss specifik utformning av en grundattityd, om denna riktar sig mot ett adekvat objekt, eller om den är riktad på fel objekt, på helt inadekvata objekt. Även här kommer en fråga om fakta in, men inte om objektet över huvud taget finns, utan om objektets faktiska beskaffenhet stämmer med de förutsättningar, som ligger i vederbörande grundattityds interna målstruktur, och som sätter en begränsande ram kring den möjliga beskaffenheten hos attitydobjekten, praxisobjekten och satsobjekten. Dessa begränsande ramar för de olika kategorierna av objekt, som implicite ligger i grundattitydernas natur som sådana, har jag ovan sökt ungefärligen ange ifråga om de fyra grundattityder, som här är aktuella. Om en enskild specifik utformning av en grundattityd söker att gå utanför dessa ramar för de möjliga objekten, så blir objektet inadekvat som objekt för attityden, och grundattityden s.a.s. perverteras. Inom religionerna har man t. ex. ständigt fört en kamp mot »falska gudar», mot »avgudar». Och omvänt har många utformningar av den tekniska grundattityden visat sig vara riktade mot fullt adekvata objekt — detta har visat sig genom de framgångar, som naturvetenskap och teknik kunnat registrera. Också denna andra variant av adekvathetsfrågan är ytterst viktig. Utrymmet tillåter tyvärr inga konkreta exempel. Det är dock mycket viktigt att notera, att denna andra adekvathetsfråga *endast* kan riktas till *specifika utformningar* av en grundattityd; det vore totalt meningslöst att rikta den till en grundattityd som sådan i sin helhet, ty det är först grundattitydens natur och interna målstruktur som anger kriterierna för vilka objekt som är adekvata och vilka som är inadekvata. Bedömningen av en specifik utformning av en grundattityd sker här med vederbörande grundattityd själv som måttstock för objektens adekvathet. I adekvathetsfrågan som gällde objektens existens däremot kom måttstocken utifrån, från verkligheten utanför grundattityden. Visserligen kommer frågan om fakta in också när det gäller objektens adekvathet som objekt för vederbörande grundattityd, men endast

sekundärt, nämligen som en fråga om kriterierna faktiskt är *uppfyllda* eller inte; kriterierna däremot hämtas från grundattityden själv. Vad som här utan cirkelresonemang kan göras till föremål för kritisk granskning är naturligtvis endast någon specifik utformning av vederbörande grundattityd.

Låt oss endast ett kort tag återvända till den första frågeställningen, nämligen den ontologiska adekvathetsfrågan, som sammanhänger med frågan om objektens existens i verkligheten och om sanningen hos de satser, som handlar om dessa objekt. Lika litet som frågan om objektens existens i verkligheten får förväxlas med den andra sist behandlade adekvathetsfrågan, som gällde objektens adekvathet som objekt för en bestämd grundattityd, lika litet får den förstnämnda frågan förväxlas med en tredje fråga, som gäller distinktionen mellan objektens och satsernas *lokalisering* i den verkliga världen eller i en fiktiv värld. Distinktionen är grundligt behandlad hos Jeffner, som också introducerat den ovan nämnda terminologin.<sup>22</sup> Lokaliseringen av satser och deras objekt i den reella världen eller i en fiktiv värld sker medvetet från språkanvändarens sida, som därmed visar, att han är på det klara med objektens förhållande till verkligheten. Det är därför poänglöst att kritisera en språkanvändare, som lokaliserar sina satser och satsobjekt i en fiktiv värld, att han utsäger falska satser. Exempel på sådana fiktiva lokaliseringar har vi i skönlitteraturen. Grunden till att frågan om satsers (ja, hela kontexters) lokalisering tas upp här är, att fiktiv lokalisering kan förekomma i språkkontexter, som uttrycker den religiösa grundattityden eller jag-du-attityden. Bägge dessa attityder kan mycket väl komma till uttryck just i skönlitteratur. Men möjligheten till lokalisering i en fiktiv värld gäller inte alla de här behandlade grundattityders kontexter — det blir därför av intresse att här klargöra, varför olika grundattityder på denna punkt skiljer sig från varandra.

Låt oss först se på den tekniska grundattitydens kontexter. Här kan en lokalisering till en fiktiv värld inte komma ifråga, ty satsobjekten sammanfaller här antingen med praxisobjekten eller utgör objekt, som uppfattas som tillhörande *samma* kausalsammanhang som vissa praxisobjekt. Nu måste alla praxisobjekt överhuvud (oavsett vilken grundattityd det är fråga

om) inte endast *vara* verkliga, existera i verkligheten, utan också med nödvändighet *uppfattas* som verkliga och kan därför aldrig lokaliseras i en fiktiv värld. Detsamma måste gälla alla objekt, som *uppfattas* såsom tillhörande samma kausalsammanhang som praxisobjekten. Då dessa bägge klasser av objekt uttömmar satsobjekten i den tekniska grundattitydens sammanhang, så är fiktiv lokalisering utesluten i dessa sammanhang. Detta utesluter inte, att ett objekt, som är lokaliserat i den verkliga världen och därmed uppfattat såsom existerande i verkligheten, likväl kan vara fiktivt, alltså obefintligt i verkligheten — men i så fall föreligger en *falsk* uppfattning och motsvarande satser är falska. Sådana misstag och falska satser är naturligtvis ingalunda uteslutna i den tekniska grundattitydens kontexter, men en falsk sats är ju, som vi just har fastställt, något annat än en fiktivt lokaliserad sats.

När det gäller sanningsattityden, så är en fiktiv lokalisering möjlig här endast i kontexter, som också handlar om den fiktiva *berättelse*, i vilken de fiktivt lokaliserade satserna ingår eller av vilken dessa satser utgör en utläggning eller exeges. De primära objekten är här berättelserna, och dessa tillhör ju själva som sådana den verkliga världen. Det är endast sekundärt, s.a.s. i indirekt anföring, som en fiktiv lokalisering här kan bli aktuell. Exempel härpå utgör satser, som utlägger innehållet i skönlitterära verk.

Det är i den religiösa grundattitydens och i jag-du-attitydens kontexter, som en lokalisering till en fiktiv värld kan förekomma utan större restriktioner. Praxisobjekten är per definitionem uteslutna, men övriga satsobjekt kan mycket väl vara fiktivt lokaliserade. Fiktiva berättelser kan direkt uttrycka dessa grundattityder eller söka att uppväcka dem hos mottagaren. De kan vidare tjäna som psykologiskt stöd för motsvarande praxis. Det senare fallet har just för det religiösa språkets vidkommande behandlats utförligt av Braithwaite.<sup>23</sup> Om praxisobjekten visserligen är uteslutna från fiktiv lokalisering, så kan man likväl ställa frågan, om attitydobjekt för dessa bägge grundattityder skulle kunna tänkas som lokaliserade i en fiktiv värld. Jag är preliminärt böjd för att svara ja på den frågan. I så fall, det får vi ha klart för oss, *uppfattas* attitydobjektet av attitydbäraren som icke till-

hörande den verkliga världen. I detta fall kan den ontologiska adekvathetsfrågan, som ju gällde objektets existens i verkligheten, inte ställas till den specifika utformning av grundattityden ifråga, till vilken den fiktivt lokaliserade språkkontexten hör. Däremot kunde samma specifika utformning av vederbörande grundattityd mycket väl ställas inför den andra, sist behandlade adekvathetsfrågan, nämligen om attitydobjektet ifråga utgör ett adekvat objekt för grundattityden. Svaret på den frågan måste grundas på den beskaffenhet, som den fiktiva berättelsen tillskriver attitydobjektet ifråga. Man kunde t. ex. tänka sig möjligheten av fiktivt lokaliserade avgudar, som likväl tjänade som fokuspunkt för tillbedjan och andra uttryck för den religiösa grundattityden. Oavsett om de fiktivt lokaliserade attitydobjekten är adekvata eller inte som attitydobjekt för vederbörande grundattityd, så tror jag likväl, att den fiktiva lokaliseringen gör det omöjligt för dessa attitydobjekt att fungera som de egentliga, primära attitydobjekten för vederbörande specifika utformning av grundattityden ifråga. De måste på något sätt symboliskt peka ut över sig själva på mönster, faktorer, makter eller personer i verkligheten. Man kan inte medvetet låta sin personliga variant av den religiösa attityden eller av jag-du-attityden s.a.s. stanna inför fiktiva objekt som sina yttersta attitydobjekt. Det skulle innebära en medveten primär inriktning av vederbörande grundattityd på det överkliga. Fiktivt uppfattade attitydobjekts symboliska karaktär såsom pekande på något annat eller på andra attitydobjekt i verkligheten kan emellertid få en ytterst viktig psykologisk funktion i de fall, då attitydbäraren har en rätt diffus och oklar bild av motsvarande attitydobjekt i verkligheten. Denna symbolrelation får f. ö. en god belysning i Tillichs kända teori om religiösa symboler.<sup>24</sup> Över huvud taget kan fiktivt lokaliserade satser utsäga något indirekt om verkligheten, peka på drag och mönster i verkligheten och därigenom hjälpa mottagaren till att se ting och sammanhang i verkligheten, som han inte förut har sett. En fiktiv berättelse kan s.a.s. ge mottagaren en ny referensram. Denna funktion hos fiktivt lokaliserade satser har f. ö. också utförligt behandlats av Jeffner.<sup>25</sup>

Föreliggande uppsats har endast kunnat ge en skiss av de behandlade



## RELIGION OCH MÄNSKLIGA GRUNDATTITYDER

grundattityderna och deras olika relationer s.a.s. utifrån ett fågelperspektiv. Många frågor återstår att behandla, som utrymmet här inte tillåter oss att gå in på, men som utgör fruktbara problem och temata för fortsatt forskning.

### Noter

#### (1) *Fyra grundattityder*

- 1 Jfr U. Forell, »Begreppet »Guds verksamhet i ljuset av naturvetenskapliga förklaringsstyper». U. Forell-H. Lyttkens, *Religion, erfarenhet, verifikation*. Lund 1970, s. 50 f.
- 2 F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, I-II, 7. Aufl. Berlin 1960, § 4, s. 23 ff.
- 3 R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. 23–25. Aufl. München 1936, kap. 3, mom. 2, s. 9 ff. Där finner man emellertid också kritiska förbehåll mot Schleiermacher och synpunkter, som även uppvisar olikheter med min egen här utvecklade konception.
- 4 Jag tar härmed avstånd från några formuleringar i min ovan anförda uppsats, o.a.a., s. 51. Jag skrev där, att religionsbegreppet till sitt omfång torde vara ett vidare begrepp än den religiösa grundattityden, d.v.s. att religion också kunde föreligga utan denna grundattityd. Jag räknade emellertid därvid endast med, att den religiösa grundattityden inriktade sig på empiriskt konstaterbara skeenden (av mirakelkaraktär). Om man släpper denna inskränkning och också räknar med den religiösa grundattitydens inriktning på en uteslutande transcendent verklighet, så kan man mycket väl spåra den religiösa grundattityden i all religion.
- 5 D. Sölle, *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*. Stuttgart-Berlin 1971. Sölle ställer sin egen medmänskligt inriktade ideologi i motsats både till en teknisk maktideologi och till den klassiska religiösa »herretjänare-modellen». Jfr t. ex. o.a.a., s. 43, 47 ff, 77 ff, 85 ff.
- 6 S. Wermlund, *Det religiösa språket*, Stockholm 1955, s. 20.

#### (2) *Grundattityderna och upplevelsefältet*

- 7 För en analys av minnessammanhangets allmänna struktur, se S. Halldén, *Univer-sum, döden och den logiska analysen*, 2. uppl. Lund-Uddevalla 1967, s. 87 ff. Dock tar

## RELIGION OCH MÄNSKLIGA GRUNDATTITYDER

Halldén (s. 100 ff) avstånd från den kausala komponenten i minnessammanhang-  
et, i motsats till vad som förutsätts här. Se också I. Segelberg, *Studier över medvetan-  
det och jagidén*, Stockholm 1953, s. 137 ff. För en ännu grundligare framställning av  
minnesfunktionens begreppsliga aspekter, se C.D. Broad, *The Mind and its Place in  
Nature*, London 1925, s. 221 ff.

8 Wermlund, o.a.a., s. 20.

### (3) Grundattityderna och praxis

9 En klassisk framställning av den kristna agapekärleken är A. Nygren, *Den kristna  
kärlekstanken genom tiderna. Eros och agape*. Del I, Stockholm 1930.

### (4) Grundattityderna och språket

10 Om pragmatiken och dess förhållande till semantik och syntax, se R. Carnap, *In-  
troduction to semantics*, Harvard 1948, s. 8 ff. Se också H. Regnéll, *Semantik. Filosofis-  
ka och språkvetenskapliga grundfrågor inom betydelsläran*, 2. uppl., Stockholm 1971,  
s. 5.

11 Jfr karakteristiken av det religiösa språket i Wermlund, o.a.a., s. 20.

12 Se R.B. Braithwaite, »An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief»,  
London 1955. Omtryckt i B. Mitchell (ed.), *The Philosophy of Religion*, Oxford 1971,  
s. 72 ff.

13 Om evokativ, expressiv och preskriptiv funktion, se J. Andersson — M. Furberg,  
*Språk och påverkan. Om argumentationens semantik*. 5. upp 1. Stockholm–Lund 1972,  
s. 144 ff.

14 Om betydelse och referens, se o.a.a., s. 102 f.

15 Om religiöst språk som medel för att söka uppväcka en »religiös situation», se  
Wermlund, o.a.a., s. 20.

16 I detta sammanhang måste en viss kritik riktas mot tendenser hos vissa teologer i  
den nykantianska traditionen, som helt vill frikoppla religiös tro från sanningsfrå-  
gan, under hänvisning till att religion och vetenskap konstituerar olika »menings-  
sammanhang». Se t. ex. R. Bring, *Teologi och religion*, Lund 1937, ss. 178 f, 181. Jfr s.  
168. För en kritik av Bring på denna punkt se H. Eklund, *Troslärans perspektiv*, Åbo  
1944, s. 41 ff.

### (5) Grundattityderna och deras objekt

17 Till den senare kategorin hör alla abstrakta och icke-åskådliga objekt, som postule-  
ras i de abstrakta fysikaliska teoribildningarna, som tjänar till att ge de konkretare  
naturlagarna deras förklaring genom att sätta in dessa i ett större sammanhang.

## RELIGION OCH MÄNSKLIGA GRUNDATTITYDER

- 18 Wermlund, o.a.a., s. 20.
- 19 Jfr Bultmanns framställning av människans begränsningar såsom implicite utsagda i alla våra utsagor om Gud, se R. Bultmann, »Die Frage der natürlichen Offenbarung. I Glaube und Verstehen». *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, 4. Aufl, Tübingen 1965, s. 82 ff.
- 20 Se Augustinus, *Confessiones*, Bok XI, kap. 14 ff.
- 21 Se K. Heim, *Christian Faith and Natural Science*, Gloucester, Mass. 1971, ss. 58 ff, 64 ff, 102 ff.
- 22 Se A. Jeffner, *The Study of Religious Language*, London-Bristol 1972, ss. 13 f, 35 ff.
- 23 Se Braithwaite, o.a.a.
- 24 Se P. Tillich, »The Meaning and Justification of Religious Symbols», resp. »The Religious Symbol». I S. Hook (ed.), *Religious Experience and Truth. A Symposium*, New York 1961, ss. 3 ff, 301 ff.
- 25 Se Jeffner, o.a.a., s. 40 ff. Jfr s. 15 f.

# Person-Ämbete-Dualism

## Några tolkningsriktningar

*Bo Hanson*

Det är vanligt att skilja mellan de förpliktelser en människa har privat och sådana hon har i sitt arbete eller i någon annan bestämd roll eller funktion. Syftet med att införa en sådan distinktion mellan det privata och det tjänstemässiga är ofta att man vill åstadkomma en kompromiss eller ett *modus vivendi* för två, åtminstone ytligt sett, motstridiga regelsystem. Att syftet är just detta antyds bl. a. därav att de exempel på ämbeten som gärna nämns i dessa sammanhang är sådana i vilka någon skall utföra handlingar som den privata moralen förbjuder (bödel, soldat och andra exekutionsväsendets administratörer), eller fatta beslut, som får negativa effekter för åtminstone några individer (politiker, domare, taxeringsintendenter). Som liknande rollkonflikter räknas ibland vad den kan uppleva, som påtvingar någon ett kortsiktigt ont för att åstadkomma ett långsiktigt gott. Hit skulle då höra pedagogiska plikter i vid mening för föräldrar, lärare och varför inte läkare. När samma individ som drabbats av obehaget senare njuter frukterna känns dock inte konflikten så svår som när några får lida för andras eller för helhetens skull. Så sker ju t. ex. när man tar allmänpreventiva hänsyn vid straffutmätning. Person-ämbete-dualismens funktion som kompromiss och därigenom som förening under en mera sammanfattande regelsamling är, som jag skall försöka visa, bara ett av flera tänkbara syften.

## PERSON-ÄMBETE-DUALISM

I det följande skall jag göra några reflexioner över distinktionen person/ämbete och ståndpunkter, som förknippas med den. Det förtjänar att framhållas att »ämbete» här används i en väsentligt vidare betydelse än vanligt. Många roller som t. ex. far, hustru och elev ingår i vad termen här skall kunna beteckna.<sup>1</sup> Låt oss säga att följande sats uttrycker »person/ämbete-dualismen» eller kortare »pä-dualismen»:

(PÄ) Människor har vissa plikter P såsom privatpersoner samt vissa (helt eller delvis andra) plikter Q såsom ämbetsutövare.

I olika tolkningar kan man säga att denna sats företräds av en lång rad tänkare både utifrån kristna och andra utgångspunkter, t. ex. Martin Luther, Max Weber, Reinhold Niebuhr och Hans J. Morgenthau.<sup>2</sup> Historiskt mycket inflytelserik har särskilt Luthers ståndpunkt varit. Följande är en sammanfattning av den:

Den kristne är medborgare i två riken: Guds rike och världsriket. I båda egenskaperna handlar Gud med honom: Gud utövar nämligen både *andligt* och *världsligt* regemente över människorna. I det världsliga regementet handlar Gud genom yttre lagar och tvång, i det andliga regerar han genom ordet och där råder frihet. Bergspredikan riktar sina meningar till medborgarna i det andliga riket, men den skall inte rådfrågas när man stiftar lagar för livet i världen.

Med en annan terminologi skiljer Luther mellan de handlingar som hör till en människas *ämbete* eller kallelse och de som hör till hennes kristna *person*. Tillspetsat kan han säga (i sin kommentar över bergspredikan): »En furste kan mycket väl vara kristen, men som kristen har han inte till uppgift att härska; och i den utsträckning han härskar kallas han inte kristen, utan furste. *Personen* är kristen, men *fursteämbetet* har ingenting att skaffa med hans kristendom (W. A. 32, s. 440)».<sup>3</sup>

I modern svensk teologi möter man en ymnig diskussion av Luthers s. k. tvåregementslära. Under senare år har de kritiska tongångarna dominerat.<sup>4</sup> Som i så många andra sammanhang kan det vara fruktbart att se teologiska tendenser som uttryck för en mera allmän tidsanda. Då ser man sådana

## PERSON-ÄMBETE-DUALISM

drag som skepsis inför överhet och byråkrati, sympati för direktdemokrati, vilja till ökat individuellt ansvarstagande för politiska beslut och deras konsekvenser samt en stark längtan, inte hinsides- utan helhetslängtan: ack att världen vore utan skillnader eller gränser. Man önskar inte bara vara en helgjuten människa utan också att ha del i en obruten gemenskap. Helt visst finns också många, mera specifikt teologiska motiv till kritiken av Luther och andra pä-dualister. En del av dessa motiv skall jag återkomma till.

Mitt huvudsyfte i det följande är att antyda riktningar i vilka PÄ måste förtydligas för att underlätta diskussionen och för att göra kritiken mera träffande.

Om man utgår från en pä-dualism såsom den formulerats ovan, är det naturligt att fråga efter förtydliganden i flera riktningar:

- (1) Hur definieras »ämbete», hur definieras »person»?
- (2) Vilka egenskaper kännetecknar plikterna av resp. slag?
- (3) Vilken karaktär har satsen PÄ, d.v.s. vilken typ av teori är pä-dualismen?
- (4) I vilket problemsammanhang är pä-dualismen insatt?

Svar på frågorna 1–3 kan kombineras och därigenom uppkommer olika pä-dualismer, som kan ha varierande relevans för olika problemställningar, (fråga 4). Genom att skissera alternativa svar på dessa frågor hoppas jag något bidra till den diskussion som förts. Fråga 3 behandlar jag lite mindre kortfattat än de andra, då jag anser den speciellt försummad.

### (1) Hur definieras »ämbete» och »person»?

Den terminologi, som kommer till användning i sådana ståndpunkter, som har likheter med vad som här kallats pä-dualism, varierar. Man talar om om »ämbete», »kall», »kallelse», »roll» och »funktion». Variationsrikedomen är naturligtvis än större när det gäller att ge exempel på sådana ämbeten eller roller. Man kan handla som anställd, som representant för en väljar-

## PERSON-ÄMBETE-DUALISM

grupp, som förälder, vän, make, kristen, beslutsfattare, självvårdare. Clarence Blomqvist nämner fem olika roller som en läkare kan uppleva sig ha och som kan komma i konflikt.

När man skall karakterisera dessa funktioner kan man göra det på många sätt. Här följer exempel på några tänkbara frågeställningar:

- (a) Hur har innehavaren fått sin roll?  
på eget initiativ — på andras initiativ  
formellt utnämnd — informellt utnämnd  
genom egen upplevelse — genom omgivningens förväntan<sup>5</sup>
- (b) Hur har de plikter, som är förknippade med rollen, fixerats?  
genom formell stadga — genom intern tradition — genom social förväntan
- (c) Vad representerar innehavaren genom sin roll?<sup>6</sup>  
en juridisk person — en fysisk person — en riktning

När man handlar som försvarsadvokat eller målsman representerar man en part, ett intresse, i en mening som skiljer sig från de fall då en partiordförande eller en expert representerar en tanketradition eller en sakkunskap.

- (d) Är det innehavaren representerar enhetligt?  
har det en eller flera viljor?  
har det en eller flera centrala idéer?
- (e) Med vilken grad av »samtidighet» kan flera ämbeten utövas?

Den personliga sfären kan omfatta relationer till Gud, som hos Luther, eller till vissa absoluta moraliska principer. När på detta sätt det personliga eller privata inte blir en roll bland andra, inte definieras på likartat sätt, har man ofta fört in speciella metodologiska och ontologiska antaganden. Personer görs till företeelser av helt annan art än allt annat i tillvaron.<sup>7</sup>

- (f) Är »person» definierat som frånvaro av ämbete?
- (g) Om »person» ges en positiv bestämning, finns då någonting som faller utanför både person- och ämbetskategorierna?

Här har vi diskuterat *handlande* som något som sker privat i någon tjänst eller specialfunktion. Liknande distinktion kan också tillämpas på attitydbildning, perspektiv, språkvanor och många andra förhållanden. Frågan om något faller utanför både ämbete och person måste bedömas i förhållande till en sådan diskussionskontext.

## (2) Hur karakteriseras personplikter och ämbetsplikter?

När det gäller att beskriva innehållet i förpliktelser, som gäller privat och i någon tjänst, är man på detta område i regel mera artikulerad än vid definitionen av »person» och »ämbete». Man anger vissa riktlinjer eller kriterier för vad som skall vara det gillade handlingssättet inom resp. område. Ett eller flera av följande motsatspar låter man då karakterisera resp. plikttyp:

(a) Kärlek — rättsordning.

Pä-dualister låter ofta kärlek vara det högsta värdet i personliga sammanhang medan man låter rättsordning eller rättvisa vara det eftersträfvansvärda i politiska sammanhang eller andra, där man har att handla för någons räkning. När rättvisa uppställs som ett ideal är det ofta tänkt som ett ideal inom den egna gruppen, »inrikespolitiskt». Jfr nedan om gruppegoism. Att balansera de två idealen kärlek och rättvisa är en svårighet (också bortsett från deras vaghet) och man kan uppleva att denna svårighet lika väl gäller internt för den privata moralen. Denna svårighet kan tyckas gälla även flera andra av de motsatspar med vilka man försökt karakterisera person- och ämbetsplikter.

(b) Universalism och gruppegoistiska intressen.

Moraliskt handlande kräver man skall vara fritt från egoism. Privategoism är lätt att ta avstånd från, men familjeegoism och andra gruppintressen drabbas inte av samma kulturella fördömande, för att inte tala om nationell egoism. En anledning till att gruppegoism kan blomma så fritt är att den som kämpar för sådana intressen kan upplevas föra en altruistisk kamp, en kamp för något utanför sig själv. Den som av en grupp fått i uppdrag att



## PERSON-ÄMBETE-DUALISM

försvara gruppens intressen, kan ibland särskilt om motståndarna är svaga tveka, om kampen är rättfärdig. Bör man dra slutsatsen, att ämbetsinnehavaren har rätt att bortse från deras intressen han har att representera och endast se till det allmänna bästa?<sup>7</sup> Den engelske statsmannen Hugh Cecil hävdade att

hela det område av moralen som kräver att individen offrar sina egna intressen för andras, allt som faller under begreppet osjälviskhet, inte är tillämpligt på en stats handlande. Ingen har rätt att vara osjälvisk med andra människors intressen.<sup>8</sup>

Pontara diskuterar detta yttrande och invänder:

Jag betvivlar detta arguments normativa hållbarhet. Om de som framför det vill understryka det orimliga i tanken att tvinga andra att vara osjälviska har jag inget att invända. Och inte heller om de vill dra vår uppmärksamhet till att politikern kan vara under en viss förpliktelse att tillvarata den egna gruppens intressen (t. ex. på grund av att han kan anses ha anförtratts just denna uppgift och därmed kan antas vara bunden av ett slags tyst löfte att sköta den). Men utöver dessa två påpekanden är argumentet minst sagt tvivelaktigt.<sup>9</sup>

Anledningen att Pontara tillmäter de av honom själv anförda argumenten så ringa vikt är naturligtvis att han i så hög grad har en effekt-etisk inställning. Man kan för övrigt undra vilken ståndpunkt som inte blir tvivelaktig om man bortser från de argument som stödjer den.

Universalism och gruppegoism är två värden som har stora likheter med jämlikhet och solidaritet. Idag framförs dessa ideal ofta samtidigt utan att man tar ställning till hur en tänkbar konflikt mellan dem skall lösas. Solidariteten kan gälla helheten och då försvinner svårigheten. Man har dock inte anledning att tala om solidaritet annat än som försvar mot en fiende, som hotar gruppen, och de fiender man angriper kan vara fiender till helheten. I t. ex. fackliga frågor är det en delgrupp som värnar sina särintressen. Pädualism är försök att skissera lösningar på sådana prioriteringsproblem.

(c) Sinnelag — effekt.

## PERSON-ÄMBETE-DUALISM

Sinnelagsetik är vanligare och lättare att tillämpa inom den privata sfären. I den yrkesmässiga kan den bli svår: sinnelaget hos representanten verkar ovidkommande och effekterna kan bli mer omfattande. Svårigheten att avväga mellan sinnelag och effekt som kriterium vid moralisk bedömning kan man känna lika väl privat, som nämnts ovan i samband med kärlek-rättvisa. Frågan är vilken vikt man skall tillmäta detta förhållande som invändning mot en traditionell beskrivning av person- och ämbetsplikter. Genom att påpeka att de finns, som värderar annorlunda, relativiseras den första ståndpunkten.

(d) Autonomi — heteronomi.

När man skall beskriva skillnader mellan privatplikter och ämbetsplikter kan de privata framstå som egna i betydelsen interioriserade, accepterade och utan stöd av yttre hot, men ej egna i betydelsen valda och därmed möjliga att ändra. Ämbetsplikterna framstår däremot som yttre, upprätthållna genom stadgor eller stöttade av sociala eller andra sanktioner, i och för sig möjliga att ändra samt valda av ämbetsinnehavaren i den betydelsen att han valt tjänsten (gäller dock ej generellt) men ej detaljbestämmelserna. De val som skett inom den första gruppen kan upplevas som ett val där enskildheter är i harmoni med helheten medan i tjänstefallet har man valt ett helt paket (tjänsten) men i detta paket kan mycket väl ingå komponenter som man finner ytterst motbjudande. Kants distinktion mellan autonomi och heteronomi fångar flera av dessa skillnader.

### (3) Vilken typ av teori är pä-dualismen?

(a) Deskriptiv pä-dualism.

Ofta talar vi om att grupper och organisationer handlar. Sådant handlande behöver naturligtvis beskrivas på annat sätt och med andra utgångspunkter än individers handlande. När vi betraktar kollektivens handlande kan vi studera dem som helheter. Ett sådant perspektiv är lämpligt i politiska och makrosociologiska sammanhang. Men man kan också vara intresserad av individernas förhållande till kollektiven, ett socialpsykologiskt intresse.

## PERSON-ÄMBETE-DUALISM

Pä-dualismen kan uppfattas som ett försök att komma tillrätta med sådant agerande. Socialpsykologiska begrepp som »roll» och »funktion» har stora likheter med mera fromt, moraliskt eller juridiskt klingande termer som »kall», »kallelse» och »ämbete».

Vi kan skilja mellan tre typer av agenter: grupper, individer som handlar för någons räkning, och individer privat. Denna indelning kan motiveras med att det vid en förklaring av hur resp. typ av agent handlar, kan det visa sig vara fruktbart att räkna med olika faktorer i dessa fall. Kollektivs handlande kan vi diskutera orsakerna till och effekterna av men det är inte lika lätt att säga vad det innebär att ett kollektiv är ansvarigt. I vissa sammanhang har man reglerat hur delar av ett kollektiv är ansvarigt. Så säger man t. ex. att den som varit närvarande då ett beslut fattas men inte reserverat sig är delaktig i/ansvarig för det. Men precis som fattigdomen fördrages med lätthet om den delas av många, så uttunnas ansvaret med lätthet, när det delas av många.

De kategorier i vilka vi formulerar och fruktbart beskriver kollektivets handlande är andra än de i vilka vi fångar individens. Detta beror delvis på att vi inte har något självklart sätt att moraliskt bedöma kollektivt handlande. Hade vi det skulle kanske individens roll i kollektivet förändras och därmed förutsättningarna för beskrivningarna av de olika handlingstyperna.

Kritiken mot pä-dualismen bottnar inte endast i försök (enl. min mening något missriktade) att öka ansvarskänslan för kollektivt handlande. Tidigare nämnde jag misstron inför representativa politiska system. Tanken att det är »omöjligt» att representera någon annan (i vilka sammanhang?) möter inte så ofta i artikulerad form. I mera opreciserad form dyker den dock upp oftare. Kritiken mot representativ demokrati och propagandan för stormötesdemokrati kan ofta ha denna ståndpunkt som en förutsättning. I diskussioner av urvalsprinciper för jurymedlemmar i USA möter också idén att för att kunna se och verka för någons intressen måste man i relevanta avseenden vara denne lik. Dras dessa tankelinjer ut kan ingen representera någon annan, men så långt vill man sällan gå. I en svagare form har

## PERSON-ÄMBETE-DUALISM

denna idé långtgående rötter i europeisk rättstradition. Det ansågs länge som en självklar rättighet att man skulle dömas av sina likar.

### (b) Bedömningspä-dualism.

Ett sätt att se på distinktionen person/ämbete och de ståndpunkter som den förbinds med är att se på dem som en moralisk dualism. Man anser att skilda bedömningsgrunder bör råda för det individuella, privata handlandet och för grupper och juridiska personers samt deras ombud. Pontara kallar detta normativ dualism<sup>10</sup> men eftersom jag vill skilja mellan moralisk bedömning och strategisk styrning (se nedan) är denna term inte helt lycklig. Typisk för denna betygssättande dualism är att dess uppgift är att fungera i ett perspektiv utifrån och vanligen i efterhand. Den oengagerade betraktaren skall ha grunder för att bedöma vad som var rätt och fel. Ofta har det i äldre historieskrivning (t. ex. statsidealismen) varit en målsättning att utfärda sådana domar av moralisk art och då har man haft skilda bedömningsgrunder för privatpersoner och politiker.

### (c) Strategisk pä-dualism.

Om utgångspunkten i stället är att ge tumregler för hur en handlande skall gå till väga, vilka överväganden som skall ske, kommer antagligen dessa regler att se annorlunda ut än de regler, som skall användas för bedömning utifrån och i efterhand. Den handlande är kanske inte så välinformerad, måste handla under tidspress o.s.v. Framför allt måste den strategi som skall användas formuleras i en terminologi, som den handlande är inne i — till skillnad från utifrån kommande bedömningar, som kan ske i kategorier som är oberoende av den handlande.

(Det finns naturligtvis moraliska positioner som förbjuder att man moraliserar över en person i honom främmande kategorier.)

### (d) Känslomässig pä-dualism.

I stället för att se pä-dualism som en beskrivning av hur människor fungerar i olika sammanhang eller en rekommendation kan man se den som uttryck för en känsla. Detta skulle också bidra till att göra kritik och avstånds-

## PERSON-ÄMBETE-DUALISM

taganden förståeliga. Distinktionen uttrycker då en känsla av att det finns ett centrum och en periferi. Varje person är sitt eget centrum. Alla funktioner, roller, tjänster och kallelser står i relation till detta centrum.<sup>11</sup> Kritiken tycks ofta botten i en helhetslängtan som man finner många symptom på i samtiden. Viktigt är då att se att på-känslan är svårförenlig med både atomism och holism. Den är ett försök till en holism men en holism där tillvaron inte är homogen. En sida av Marx alienationsterm har anknytning till detta, på så sätt att människans alienation anses ha sin rot i arbetsdelningen. Människan är alienerad genom sin splittring på specialfunktioner. Botten finns i att människan blir hel och en. Vissa likheter med denna helhetslängtan möter man hos Luther och i den lutherska ortodoxin. Man ville där lägga vad man just kallade en totus-homo-betraktelse.

### (e) Paradigmatisk på-dualism.

På-dualismen uttrycker ett sätt att resonera i motsatspar, vilket många teologer har en förkärlek för. Mellan två motsatspar säges en »dialektisk» spänning råda.<sup>12</sup> Kritiken mot tväregementsläran botten ofta i en vilja att komma bort från detta sätt att resonera.<sup>13</sup> Felet skulle då inte bestå i att man arbetar med motsatser utan att man inte tillräckligt preciserat vad som utgör den ena och den andra delkomponenten och att man inte tillräckligt klart formulerat vilket problem man söker lösa utan utvecklar tankelinjer som man tror skall vara gångbara mera generellt.

### (4) I vilket problemsammanhang är på-dualismen insatt?

De »frågor för vilka man hoppats att på-dualismen skulle vara ett svar är många. Här skall jag ta fram några olika frågesammanhang.

A. Exegetiskt-systematiska frågor. Hur skall t. ex. bergspredikans etiska rigorism kunna förenas med vardagslivets krav. Luthers uppdelning i personens plikter att följa bergspredikans bud och ämbetets krav, som skulle vara andra, är ett sätt att lösa denna svårighet. Under medeltiden hade man löst denna svårighet genom att skilja mellan bud och råd. De mera rigorösa kraven var att betrakta som råd.

## PERSON-ÄMBETE-DUALISM

B. Mera renodlat teologiska frågor. Hur blir en människa frälst? Hur verkar Gud i världen? Förknippningen mellan denna senare fråga och på-dualismen är tydlig i den framställning av Luthers på-dualism som Holte ger, citerad ovan.

C. På-dualismens idéhistoria. Man har t. ex. velat se ett manikeiskt ursprung för på-dualismen. Mycket av kritiken vilar också på förutsättningar om vilka effekter denna ståndpunkt fört med sig rent kausalt. Den hypotesen har framförts att sekulariseringen förstärkts av på-dualismen.<sup>14</sup> Genom att tänka i dualistiska kategorier med religion och moral förlagda till en privat sfär, identifieras dessa faktorer med en oförarglig och krympande sektor av blickfältet.

D. Politiska och moraliska frågor: Hur bör kyrkorna handla? Hur bör olika kristna organisationer handla (t. ex. Kyrkornas världsråd och Lutherska världsförbundet)? Hur bör enskilda kristna handla? Den begreppsapparat, som lämpar sig för att beskriva eller normera kollektivens agerande i, är kanske ofruktbar för individens agerande. Frågan är därför om kritiken av tvåregementsläran bottnar i en vilja att finna en terminologi för kyrkorna eller för individerna.

Organisationerna och kyrkorna har haft behov av att finna en ståndpunkt, som legitimerar deras agerande i samhället och detta är en av orsakerna till kritiken av Luthers på-dualism. Denna söker dock hos Luther lösa individers problem och då är det inte förvånande, att den inte ger goda svar på kollektivens moraliska frågor, varför kritiken framstår som förhas-tad. Kritik av tvåregementstänkandet måste därför enligt min mening rik-tas mot på-dualism av en bestämd typ (deskriptiv, strategisk, paradigma-tisk o.s.v.) i ett bestämt problemsammanhang (exegetiskt, historiskt, mora-liskt, politiskt, ideologiskt o.s.v.). Sådan detaljkritik finns, men en stor del är av mer svepande karaktär. I ett sådant detaljstudium skulle man också lättare upptäcka både värdefulla och trivialt riktiga drag i på-dualismerna.

En huvudpoäng i denna framställning har ju varit att på-dualismen framträder i åtskilliga skepnader. Frågan, vad ett generellt förkastande av denna typ av ståndpunkter skulle innebära, blir därför med nödvändighet

## PERSON-ÄMBETE-DUALISM

diffus. Så mycket kan dock sägas som att många utformningar av pä-dualismen förutsätter ett samhälle, som lämnar utrymme för individuell frihet. Icke så få kulturer skulle vara främmande för en sådan gränsdragning.

### Noter

- 1 Detta språkbruk anknyter till Luthers. Se t. ex. Kap. 4. Person-Amt, i H. Olsson: *Grundproblemet i Luthers socioetik*, Lund 1934.
- 2 De tre senare av dessa representerade med relevanta texter i Pontara: *Etik, politik, revolution* vol. 1, 1971.
- 3 Holte m. fl., *Etiska problem*, s. 126 f.
- 4 Se t.ex. K-O Nilsson: *Evangeliet förändrar världen?*, s. 159 ff, 1973, P.E. Persson: *Att dela Guds hållning mot djävulsskapet*. Se spec.: »De två rummen» 1972, M. Lind: *Kristendom och nazism*, 1975, s. 195 f. Även I. Asheim (utg.): *Människa och kristen. Bidrag till en kristen socioetik*, Lund 1970. För en vidare översikt se: *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*. Herausgeg. Heinz-Horst Schrey, Darmstadt 1969, och *Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers*, München 1973. Båda med utmärkta bibliografier som även upptar lite äldre svenska arbeten.
- 5 Wingren betonar att kallelsen enl. Luther är något man upptäcker, ej väljer. *Lutherische Rundschau* 18, 1968.
- 6 »Representera» är här kvalificerat mångtydigt.
- 7 Jfr Strawson: *Individuals*, London 1959.
- 8 Hugh Cecil: *Conservatism*, s. 182.
- 9 Pontara, o.a.a., s. 25.
- 10 Pontara, o.a.a., s. 18.
- 11 Dock ej denna innebörd hos Luther, där avsikten snarast är att ge ämbetsutövningen en mera självständig ställning och inte låta den vara underordnad personsfären.
- 12 Jfr vad Birger Norman säger om »och-teologer» i *Samhället som dikt*, Stockholm 1966, s. 6. Även Sauters inledning till *Zur Zwei-Reiche-Lehre* Luthers.
- 13 Ändå kan man se att just denna vilja att komma bort från synsättet leder till att man tillämpar det pånytt men i ett vidare sammanhang. Humanum-studierna i LWF är ett sådant försök och ändå laborerar man med motsättningen människa-kristen. Jfr Asheim ovan.
- 14 Persson o.a.a., ss 44, 46.

# Estetik och vetenskapsteori

*Göran Hermerén*

## (1) Inledning

Det finns en gammal tradition, enligt vilken estetik räknas som en del av praktisk filosofi. Men samtidigt är det klart att studiet av teoretiska och metodiska problem i konst- och litteraturforskningen hör till vetenskapsteori. Estetik kan naturligtvis bedrivas på många olika sätt, och forskare har i detta som i andra ämnen haft skiftande idéer om vad som skall betraktas som centrala estetiska problem. Det är emellertid varken nödvändigt eller önskvärt att försöka dra några skarpa gränser i detta sammanhang; den filosofiska estetiken och det mer vetenskapsteoretiskt orienterade studiet av de estetiska vetenskapernas teori berikar och stimulerar varandra.

När jag här talar om »filosofisk estetik», använder jag detta uttryck i den relativt vida betydelse det har i t.ex. Monroe Beardsleys *Aesthetics*,<sup>1</sup> ett internationellt standardverk på den filosofiska estetikens område. Jag tänker alltså inte enbart på definitioner av begrepp som konst, skönhet, estetiskt objekt och estetisk upplevelse eller på diskussioner av konstverkets ontologiska status och dylikt. Sådant har estetiker skrivit om i snart 2 000 år, och dessa frågor börjar vid det här laget förefalla ganska uttömda. Jag menar inte att frågorna har slutgiltigt besvarats — jag betvivlar att detta någonsin kommer att ske — utan jag menar bara att det finns en lång rad andra viktiga estetiska frågor, som väntar på att bli besvarade. Tiden börjar nu bli mo-



gen att ta itu med dem på allvar.

Försöken att uppställa allmängiltiga definitioner av — och teorier om — begrepp som konst, skönhet, estetiskt objekt o.s.v. — har ofta haft en normativ funktion; de har medvetet eller omedvetet använts för att artikulera och legitimera existerande eller dominerande smakuppfattningar vid olika tider. Denna normativa funktion är naturligtvis intressant att undersöka, och den kastar ett viktigt ljus över oenigheter mellan olika konst- och litteraturteoretiker. Mycket återstår att göra på detta område. Men att utföra sådana undersökningar är ju något annat än att själv uppställa mer eller mindre abstrakta spekulationer om konstens väsen.

Vill man föra forskningen inom estetiken framåt, bör man enligt min mening framför allt intressera sig för vad forskare och kritiker skriver om konst (litteratur, musik, teater, film) och ägna sig åt de många olika slag av problem som aktualiseras av beskrivningar, analyser, tolkningar, förklaringar och värderingar av konstverk. Detta förutsätter en närmare kontakt mellan estetik, vetenskapsteori och empirisk forskning. Ett sådant samarbete är önskvärt inte bara av det allmänna skälet att verkligheten inte är indelad i fack på det prydliga sätt som ett universitet är indelat i fakulteter, sektioner och ämnen utan helt enkelt därför att det behövs för att vitalisera forskningen.

Jag skall på de följande sidorna försöka illustrera detta med några konkreta exempel. Det kan bara bli fråga om ett urval med kortfattade kommentarer, och det är självfallet inte möjligt att gå in i en detaljdiskussion inom ramen för denna uppsats. Syftet med framställningen här är endast att ge exempel på några frågor som kan utgöra en intressant inkörsport till en rad estetiska, vetenskapsteoretiska och empiriska problem på konst- och litteraturforskningens område.

### (2) Semantiska begrepp

Litteraturkritiker och litteraturforskare använder en rad semantiska begrepp när de skall precisera vad en dikt eller en roman »handlar om» eller

»betyder». En roman som Bunyans *Kristens resa* kan ju stå i semantiska relationer av skiftande slag till många olika sorters storheter: den kan *beskriva* en resa författaren gjort i verkligheten eller i fantasin, den kan *uttrycka* förtröstan eller förtvivlan, den kan *symbolisera* kampen mellan ont och gott, och den kan vara en *allegori* över en individs eller en släkts utveckling. På motsvarande sätt förhåller det sig naturligtvis i konsthistorien och i andra estetiska discipliner (även om problemen inte är exakt desamma i t. ex. musik- och litteraturforskning).

Den sovjetiska litteraturforskaren Jurij Lotman har bl. a. blivit känd för att han med stor energi drivit tesen att litteraturen är en *modell* av verkligheten.<sup>2</sup> Men modellbegreppet är alltför oklart för att detta skall vara särskilt upplysande. Vad är en modell av vad, och i vilken mening av »modell»? Såvitt jag kan se finns det en rad olika semantiska relationer mellan litteraturen och verkligheten, och det kan vara fruktbart att utforska och precisera dem, undersöka hur de förhåller sig till motsvarande semantiska relationer i konsthistorien (»avbilda», »föreställa», »uttrycka», »symbolisera» o.s.v.).

Resultaten av sådana analyser kan sedan konfronteras med analyser av olika modellbegrepp och med litteraturteoretiska betraktelser av Lotmans typ. Sådana konfrontationer kan resultera inte bara i ökad klarhet utan också i nya metodiska grepp; det är ofta påfallande hur dålig kontakten är inte bara inom ett ämne, t. ex. mellan svensk, fransk och tysk litteraturforskning (något som inte minst Kurt Aspelin påtalat i olika sammanhang) utan också mellan exempelvis konst- och litteraturforskning. En sådan isolering är givetvis innovationshämmande.

I den konstvetenskapliga litteraturen finns det sålunda många intressanta och instruktiva diskussioner om vad konstverk föreställer (symboliserar, uttrycker o.s.v.). Ett exempel på detta är den debatt som förts kring ett av de avbildade föremålen på Josefs bord i det s. k. Mérode-altaret av Robert Campin. Flera hypoteser har förts fram om vad konstnären avbildat. Somliga forskare anser att det aktuella föremålet är en rättfälla, andra t. ex. en hyvel; och sinnrika argument har använts för att stödja och kritisera de oli-

ka hypoteserna.<sup>3</sup>

En vetenskaplig diskussion av detta slag kan analyseras ur både historisk och systematisk synpunkt. Med utgångspunkt från resultaten av dessa analyser kan man försöka klarlägga vilka metoder konstforskare i sådana fall använder, vilka förutsättningar de utgår från, och hur de använder nyckeltermer som »avbilda» och »föreställa». Metoderna, förutsättningarna och begreppen kan sedan bli föremål för kritisk granskning.

Beträffande själva begreppet (eller begreppen) föreställa finns det skiftande åsikter i den teoretiska litteraturen, och det kan vara intressant att konfrontera dessa åsikter med ett empiriskt material av den typ jag refererat till ovan. Med en viss förenkling kan man skilja mellan vad jag skulle vilja kalla »likhetsanalysen», »denotationsanalysen» och »se som-analysen».

Den första typen av analys utgår från föreställningen att det som kännetecknar ett bra porträtt är att det är likt den avbildade. Därav drar man slutsatsen att begreppet föreställa måste definieras i termer av likhet. Den naiva definitionen »X föreställer Y» = »X är lik Y» är emellertid lätt att vederlägga redan på formella grunder. Om X är lik Y, så är Y lik X; relationen är symmetrisk och transitiv. Men om X föreställer Y, så föreställer Y inte X. De båda begreppen har alltså olika logiska egenskaper, och de kan följaktligen inte identifieras med varandra.

Likhetsanalysen har emellertid utvecklats i en mer sofistikerad riktning av Monroe Beardsley.<sup>4</sup> Den drabbas då inte av denna formella invändning, men i stället uppstår andra svårigheter. Utan att gå in på detaljer skall jag bara nämna två. Antag att X är ett porträtt av Y. Även om X och Y är mycket lika, kan Y ha en tvillingbror som är så lik Y att inte ens deras föräldrar kan skilja dem åt. Icke desto mindre är tavlan X ett porträtt av Y och inte av tvillingbrodern. Vidare: oavsett hur lika X och Y i detta fall är, kan vi aldrig utesluta att det inte i någon senare generation kommer att födas någon människa som är ännu mer lik X än vad Y är — utan att detta ändrar på förhållandet att X är ett porträtt av Y.

En annan typ av analys har föreslagits av Nelson Goodman.<sup>5</sup> Grundtanken, hos honom är att begreppet föreställa skall analyseras med hjälp av be-

greppet denotation. Att tavlan X föreställer Napoleon skall alltså tolkas som att X denoterar (refererar till, betecknar) Napoleon.

Bortsett från att Goodman aldrig förklarar riktigt ordentligt vad han lägger in i »denoterar», uppstår också här en rad svårigheter, framför allt vid analys av fantasibilder och bilder som föreställer t. ex. den franske kungen Louis Philippe som ett päron. I vilken mening kan en bild sägas denotera en person som ett päron? I vilken mening existerar det personer som päron? Och hur blir det med bilder som föreställer sådant som inte finns?

Jag nämner svårigheterna med dessa två analyser inte för att kritisera Beardsley och Goodman utan för att rikta uppmärksamheten på hur komplicerade nyckelbegrepp i humanistisk forskning kan vara.

Själv har jag arbetat med en tredje typ av analys.<sup>6</sup> Jag utgår från uttrycket »se — som» och skiljer mellan olika fall då någon ser något (ett moln, en buske, ett mönster) som något annat (t. ex. en björn, en man, ett rum). Det är ju bl. a. en viktig skillnad mellan att vara offer för illusioner — då man ser X som Y, och tror att man ser Y — och att betrakta grafiska blad. I det senare fallet kan man se en konfiguration av linjer och former som ett ansikte utan att tro att man ser ett ansikte.

Därefter skisseras en rad villkor av typen »X ses faktiskt som Y», »X kan ses som Y», »X är avsedd att ses som Y» och »X bör ses som Y». Jag föreslår sedan att begrepp som föreställa och avbilda skall analyseras genom olika kombinationer av dessa villkor. På så sätt kan man få fram en serie besläktade begrepp och därmed en mera nyanserad begreppsapparat. Man kan också med hjälp av dessa villkor skilja mellan konstföremål och naturföremål.

Vandrar man på stranden, kan man ju finna drivved eller vackert slipade stenar vilka som fysiska föremål är oskiljaktiga från konstverk. Men klausulen om skaparens avsikter är inte uppfylld i detta fall. Man kan på motsvarande sätt mycket väl se rimfrost på ett fönster som exempelvis en skog. Det vore emellertid absurt att säga att rimfrosten föreställer en skog.

### (3) Stilar och perioder

Ett annat exempel på komplicerade begreppsbildningar finner man i stil- och periodbegrepp. När det gäller renässansen skiljer man ju traditionellt mellan ung-, hög- och senrenässans. Man får också skilja mellan renässans i olika konstarter.<sup>7</sup> Det är ingenting som säger att just de egenskaper som karakteriserar renässanstavlor också skall finnas i renässansmusik, att de egenskaper som utmärker kubistisk konst också skall återfinnas i samtida poesi och musik.

Frågar man nu vilka villkor X och Y skall uppfylla för att båda tillhöra samma period (ex. högrenässans i litteraturen), kanske följande svar kan ligga nära till hands:

- (1) X och Y är båda litterära verk
- (2) X och Y skapades under tidsperioden t
- (3) X och Y skapades i området o
- (4) X och Y är direkt eller indirekt kausalt relaterade
- (5) X och Y har vissa andra gemensamma egenskaper, t. ex.
  - (a) har samma eller liknande form, struktur
  - (b) har samma eller liknande symboliska innehåll
  - (c) uttrycker samma eller liknande värderingar och ideal
  - (d) skapades i ett samhälle med samma ekonomiska och sociala struktur.

Man kan argumentera för dessa villkor på olika sätt som jag inte behöver gå in på här i detalj. Villkoret (2) kan t. ex. motiveras med att vi måste kunna skilja mellan ett renässansverk och en pastisch eller en parodi på ett renässansverk, mellan ett gotiskt och ett nygotiskt kapell o.s.v. Villkor (4) kan motiveras med att det finns många exempel i litteraturen på parallellfenomen, likheter t. ex. mellan sagor och heroisk poesi i olika delar av världen utan att vi för den skull för dem till samma period.

Formuleringarna (a)–(d) aktualiserar en rad speciella och svåra frågor. Vilka är för det första kriterierna på att två verk har »samma» form, »sam-

ma» symboliska innehåll, »samma» uttryck, »samma» funktion o.s.v. Dessa identitetskriterier är notoriskt besvärliga och förmodligen delvis olika i dessa fyra klausuler. Vidare är ju villkoren (5a)–(5d) logiskt oberoende av varandra. De kan också kombineras med varandra på olika sätt. Det femte villkoret kan alltså strängt taget ersättas av fyra separata villkor.

Hur förhåller sig för det andra i så fall begreppsbildningar och klassifikationer på basis av villkor (5a) till begreppsbildningar och klassifikationer på basis av exempelvis villkor (5d)? Man kan ju indela konsthistorien i perioder på många sätt. Likaväl som man kan skilja mellan renässans, barock, romantik och realism som stilhistoriska företeelser på traditionellt sätt, kan man skilja mellan konst som skapats i feodala samhällen, förindustriella samhällen, kapitalistiska samhällen och socialistiska samhällen. Hur är dessa begreppsbildningar relaterade till varandra?

Om produktionsförhållandena i ett visst samhälle ändras, ändras då också alltid konstverkens form, struktur och symbolik i detta samhälle? Efter hur lång tid sker detta i så fall? Om konstverkens form och symbolik ändrats i ett visst samhälle, betyder det att också produktionsförhållandena ändrats? Det första kan gälla utan att det andra nödvändigtvis behöver gälla (och tvärtom). Det kan vara så att förändringar i ekonomiska och sociala strukturer alltid direkt eller indirekt resulterar i konstnärliga förändringar, men sådana förändringar kan ju också uppträda under andra omständigheter: pest, krig och hungersnöd.

Det viktiga är emellertid inte bara själva villkoren (1)–(5) ovan och hur de kan motiveras — eller faktiskt har motiverats — i konst- och litteraturvetenskaplig praxis. Det är lika viktigt att inse att varje villkorsformulering innehåller åtminstone *en* oklar nyckelterm, som kan tolkas och preciseras på många sätt. Är »Barocken började omkring år 1600» sann eller falsk? Ja, det beror ju bland annat på vilken kombination av villkor man har i tankarna, hur man tolkar nyckeltermerna, och vilken konstart (bildkonst, litteratur, musik) man avser.<sup>8</sup> Period- och stilbegreppen är alltså komplicerade, och det är väl uppenbart att dessa begrepp har en delvis annan funktion än karakteriseringar av typen »harmonisk», »dynamisk», »graciös» och »gri-

pande».

#### (4) Estetisk analys

Dessa senare termer används vid estetiska analyser, d.v.s. vid försök att karakterisera vad man (i brist på bättre ord) kunde kalla konstverkets estetiska egenskaper. Det s. k. karakteriseringsproblemet i konsten har också en semantisk och logisk sida, som är väl värd att utforskas.

Många — men långtifrån alla — dessa karakteriseringsord är värdeladdade. Detta märks om man jämför

(1) X är harmonisk men inte bra  
med

(2) X är harmonisk och inte bra.

Den senare satsen gör ett lite egendomligt intryck och kräver särskild förklaring i motsats till den första, där ordet »men» antyder att »harmonisk» är positivt värdeladdad. I detta avseende skiljer sig »harmonisk» från »splitt-rad», »osammanhängande» och »tråkig», som är negativt värdeladdade.

Termen »harmonisk» är emellertid inte enbart en värdeterm. Detta kan man se på flera sätt. För det första är ju satsen (1) ovan inte en logisk motsägel-  
gelse; skillnaden mellan den och

(3) X är bra men X är inte bra

är uppenbar. Man kan också se det på ett annat sätt. »Graciös» är liksom »harmonisk» positivt värdeladdat. Men satsen

(4) X är harmonisk men inte graciös

är uppenbarligen ingen motsägel-  
gelse; alltså har »harmonisk» och »graciös» var för sig ett sakligt innehåll som inte sammanfaller.

Vid en närmare analys av olika karakteriseringsords användning i konstforskning och konstkritik upptäcker man flera intressanta skillnader mellan dem. För det första har inte alla samma tillämpningsområden: somliga används om linjer, andra om färger, vissa om kompositioner, andra om in-

nehållet etc. En linje kan vara graciös men inte gräll; en färg kan vara gräll, men det kan inte en linje; en intrig kan vara svår att följa, men det kan inte en färg; ett ansikte kan vara uttrycksfullt, men det kan inte en intrig o.s.v.

Man finner vidare att dessa karakteriseringsord utgör en ganska heterogen församling. De kan klassificeras i olika grupper, som får analyseras var för sig. Ord som »intressant» och »gripande» är sålunda på ett helt annat sätt än »enhetlig» och »oorganiserat» knutna till betraktares reaktioner. Ett verk kan inte gärna vara gripande, om ingen blir gripen vid läsningen av det. Men ett konstverk kan mycket väl vara enhetligt och harmoniskt utan att detta behöver innebära att någon blir enhetlig eller harmonisk vid betraktandet.

### (5) Påverkan-forskning

Det sägs ibland att påverkan-forskningen spelat ut sin roll. Detta stämmer emellertid inte: fortfarande skrivs mängder av böcker och uppsatser varje år i vilka påverkan-resonemang förekommer.<sup>9</sup> Men det är riktigt att den tidigare, ganska ensidiga inriktningen på kartläggning av inflytanden och beroenden nu kompletterats med en lång rad andra metodiska grepp och infallsvinklar: studier av genrer, av former, av verkens mottagande, av deras ideologiska funktion, av samspelet mellan konstnärliga och sociala förändringar o.s.v.

Vill man göra sig en bild av påverkan-forskningens begränsningar och möjligheter, kan man utgå från den rikhaltiga litteratur som finns med exempel på argumenteringar för och emot påståendet att påverkan föreligger. Det visar sig då att det finns en lång rad olika begrepp påverkan, som man bör skilja åt framför allt därför att påståendet att påverkan föreligger i den ena eller andra meningen beläggs med olika metoder.

Inte minst viktigt är det att skilja mellan lån av enstaka detaljer och ett långvarigt, genomgripande inflytande. Man måste också hålla isär vad man kunde kalla positivt och negativt inflytande. Om A påverkat B, så kan B betrakta A som ett föredöme och försöka likna honom. I så fall föreligger po-



sitiv påverkan och likheter mellan deras verk. Men B kan också reagera negativt mot A:s verk och försöka göra något som radikalt skiljer sig från det A gjort. Också i detta fall föreligger ett påverkan-förhållande, fast B inte betraktat A som ett föredöme och försökt efterlikna hans verk.

Men dessa distinktioner är inte tillräckliga; det finns flera andra, mer eller mindre nära besläktade med distinktionerna ovan. A kan ha påverkat B i den meningen att B på ett osjälvständigt sätt blir en efterföljare till A. Detta är den klassiska skolorbildningssituationen. Men A kan också ha påverkat B på det sättet att hans inflytande haft en frigörande effekt och stimulerat B till grepp och tankar som han kanske annars inte hade kommit på. I detta fall har påverkan lett till konstnärliga (eller litterära) innovationer, och det behöver inte nödvändigtvis föreligga några likheter mellan A och B som vid vanlig, enkel positiv påverkan. Inte heller behöver det givetvis föreligga någon reaktion mot A och några systematiska olikheter av det slag som föreligger vid negativ påverkan.

Den vanligaste typen av evidens för påståenden om påverkan är förmodligen påståenden om likheter mellan de aktuella verken. Dessa argument aktualiserar en rad intressanta och svåra vetenskapsteoretiska problem, som jag har försökt att utreda i ett annat sammanhang.<sup>10</sup> De två viktigaste problemen är enligt min mening dessa: (a) Hur bevisas påståenden om likheter? (b) Hur förklaras funna likheter? Jag skall här kort kommentera dessa två frågor.

Det är ju i (a) fråga om subjektivt uppfattade likheter, och det innebär att vi alltid kan hamna i situationen att några läsare ser likheterna, medan andra däremot inte gör det. Hur skall man då gå tillväga? Vems likhetsupplevelser räknas? Undersöker man de argumentationer för och emot påverkan-hypoteser som förekommer i konst- och litteraturvetenskapliga texter, ser man att det finns vissa strategier som ofta utnyttjas i sådana fall: man använder citat, referat, metaforer, analogier m.m. för att få läsarna att se de likheter man själv sett.

Den andra frågan (b) är viktig av det enkla skälet att likheter mellan två konstnärliga eller litterära verk kan förklaras på många olika sätt — hypo-

tesen att påverkan i en eller annan mening föreligger är bara en av ett stort antal möjligheter, och denna hypotes kan f. ö. själv preciseras i många riktningar. Kritik av påverkan-forskning går också ofta ut på att den kritiserade forskaren inte beaktat andra tänkbara förklaringar till de funna likheterna, under förutsättning att man nu verkligen är överens om att likheterna föreligger.

Ibland kan man i dessa sammanhang arbeta med en sorts eliminationsbevis. Man ställer upp olika tänkbara förklaringar, testar dem mot det tillgängliga materialet och försöker eliminera alternativen i hopp om att bara ett så småningom skall återstå. För att metoden skall fungera, krävs givetvis att den alternativuppsättning man utgår från är fullständig och att relevant källmaterial är tillgängligt.

### (6) Texttolkning

Till sist skall jag nu något mer ingående kommentera några problem som uppstår i samband med texttolkning, eftersom detta är ett så centralt problem i humanistisk forskning. I både historiska och estetiska discipliner arbetar man med texter som tolkas av forskarna, och vid tolkningsarbetet aktualiseras en rad komplicerade och intressanta problem. En del av dessa har i litteraturen diskuterats under rubriken »det intentionalistiska felslutet», andra under rubrikerna »hermeneutik» och »den hermeneutiska cirkeln».

Det intentionalistiska felslutet är ett av de livligast diskuterade problemen i litteraturforskningens teori; ett analogt problem finns naturligtvis även i konst- och musikkforskningen. Mycket har skrivits om detta ämne, och vinden har blåst över slagfältet i många riktningar. Richard E. Palmer tillhör dem som anser att det intentionalistiska felslutet verkligen är ett felslut, medan t. ex. Eric Donald Hirsch inte gör det.<sup>11</sup> För att man skall kunna ta ställning till denna fråga, måste man börja med att titta närmare på beskrivningarna av detta felslut i litteraturen, och man ser då att det finns flera typer av slutledningsmönster som betraktas eller har betraktats som

exempel på detta felslut.

Utan att gå in på detaljer måste man vidare — när man diskuterar vilken betydelse informationer om författarens avsikter har för förståelsen av ett litterärt verks innebörd — skilja mellan olika avsiktsbegrepp och olika meningsbegrepp. En författare kan skriva för att tjäna pengar eller bli berömd, och den sortens avsikter (non-litterära avsikter) förefaller knappast relevanta i detta sammanhang. Det som gäller är om hans avsikt att uttrycka eller förmedla något (litterär avsikt) är relevant. Emellertid är det inte lätt att kort och klart tala om hur distinktionen mellan litterär och non-litterär avsikt skall dras; det finns en rad problematiska gränsfall t. ex. i den vetenskapliga litteraturen om Balzac.

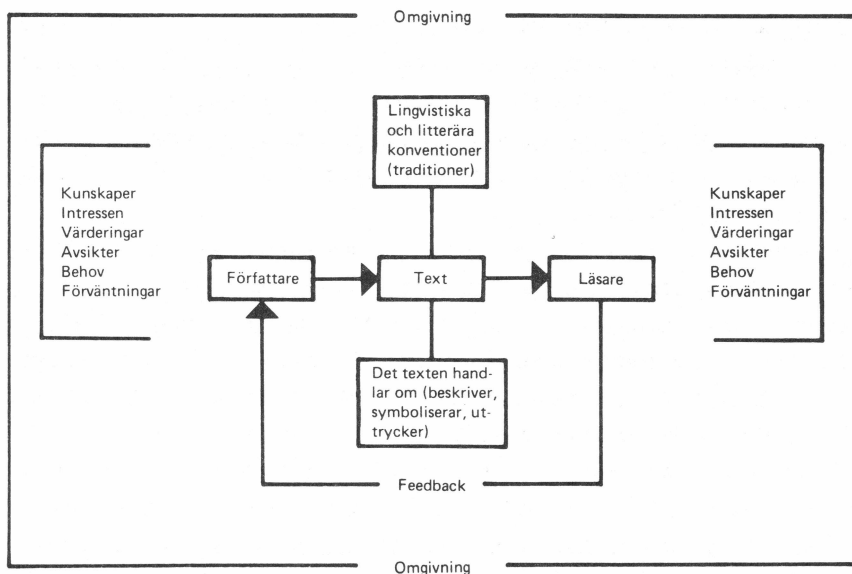
Det principiellt intressanta i detta fall är att man inte kan ta ställning till frågan om det intentionalistiska felslutet är ett felslut utan att förutsätta en bestämd meningsteori. Därmed kommer vi in på ett av de mest kontroversiella områdena i den filosofiska semantiken, och vi närmar oss samtidigt centrala hermeneutiska problem. Avståndet är f.ö. inte stort mellan den typ av språkfilosofi som bedrivs av Austin, Searle och deras efterföljare och den som bedrivs inom den hermeneutiska traditionen på kontinenten; begrepp som kommunikation, mening och förståelse är centrala i båda, och här skulle man gärna se en mer öppen dialog mellan representanter för kontinental och anglosaxisk filosofi.

Oavsett vilken meningsteori man förutsätter, finns det ett par litterära fenomen som vållar svårigheter för den som vill inta en radikalt anti-intentionalistisk ståndpunkt: ironi, satir, parodi och pastisch. Det finns ju f.ö. många exempel på flertydiga verk, och för att kunna förstå dem måste vi titta på kommunikationssituationen i dess helhet.

De viktigaste faktorerna i denna situation och deras relationer till varandra kan avbildas i följande diagram (se nästa sida).

Diagrammet är förenklat på en rad sätt som jag inte behöver gå in på här. Poängen är bara att för att kunna avgöra om ett verk exempelvis är ironiskt eller inte måste man ibland analysera alla faktorerna i kommunikationssituationen och deras relationer till varandra — det räcker inte att se efter om

## ESTETIK OCH VETENSKAPSTEORI



verket innehåller t. ex. uppenbara överdrifter. Om en »uppenbar överdrift» föreligger kan f. ö. heller inte alltid fastställas innan kommunikationssituationen analyserats närmare.

Det finns ingen förutsättningslös forskning; man måste i en undersökning alltid ta något för givet. Varje konst- och litteraturforskare går till verket med sina speciella (historiskt betingade) begrepp, bakgrundskunskaper, intressen, förväntningar o.s.v. Men detta betyder inte att kravet på förutsättningslöshet alltid är naivt: man får naturligtvis inte förutsätta de hypoteser som man avser att testa. Hur som helst kan man med utgångspunkt från ett diagram av det slag som här skisserats försöka precisera de olika förutsättningar som görs vid texttolkning, klargöra den s. k. för-förståelsens roll, studera relationerna mellan analyser av delar och analyser av helheter, kartlägga konstverkens ideologiska funktion och introducera distinktioner mellan olika menings- och betydelsebegrepp.

Det finns, som framgår av Palmers översikt,<sup>12</sup> en uppsjö av olika hermeneutiska teorier som behandlar dessa frågor. Dessa teorier befinner sig

så gott som undantagslöst på stort avstånd från litteraturvetenskaplig praxis och de mera detaljerade metodologiska regler som utbildats för texttolkning inom denna disciplin. De generella teorierna behöver därför testas mot empiriskt material, och detta är enligt min mening en av de viktigaste uppgifterna för humanistisk vetenskapsteori för närvarande.

Testningen kan ske på flera sätt. En typ av undersökningar som skulle kunna göras i detta sammanhang är jämförande studier av vad som skrivits om ett visst bestämt litterärt verk genom tiderna. Ett välkänt arbete i denna genre är Morris Weitz' bok om litteraturen kring Hamlet.<sup>13</sup> Väljer man ett någorlunda komplicerat och känt litterärt eller konstnärligt verk som *Divina Commedia*, *Don Quijote* eller *Faust*, bör man kunna få fram ett rikt och spännande material.

Detta material kan sedan analyseras både historiskt och systematiskt. Vi får då konkreta exempel på hur forskare arbetat med olika perspektiv (teoretiska och normativa referensramar) och kommit fram till en rad skiftande tolkningar. Tolkningarna kompletterar varandra ofta, men ibland konkurrerar de. I det senare fallet måste man fråga sig vilka metoder man skall kunna använda för att välja mellan dem.

Diskussioner av sådana problem kan ge anledning till eftertanke på många sätt: de illustrerar olika metodiska grepp och infallsvinklar, och antyder vad man kan uppnå med de olika metoderna; de visar vilken roll en rad icke uttalade förutsättningar spelar i det praktiska tolkningsarbetet; och de demonstrerar på ett klart sätt att konstverk i en viss mening är »öppna» — kritiker och forskare har tolkat dem på olika sätt i det förflutna, och det finns ingen anledning att tro att de inte kommer att fortsätta att göra detta i framtiden.

Mina invändningar här mot den hermeneutiska litteraturen går alltså ut på att gapet mellan teori och empiri är för stort, på att tillämpningsproblemen inte är lösta. Det är givetvis en bra sak att ha filosofiska teorier om medvetandets ontologi och vad det innebär att förstå något. Men på vilket sätt hjälper detta den konst- eller litteraturforskare som står inför det konkreta problemet att tolka en bestämd litterär text? Vilka kriterier kan eller

bör han tillämpa i sitt arbete?

Syftet med det forskningssamarbete jag här skisserar — och som går ut på att närma estetik, vetenskapsteori och empirisk forskning till varandra — är att försöka bidra till att överbrygga detta gap mellan teori och praktik. Men detta samarbete kan också tjäna som utgångspunkt för nya inlägg i en rad internationella tolkningsteoretiska debatter. Det är lätt att se att de hermeneutiska teorier som förts fram av olika forskare inte utan vidare är förenliga med varandra, och kontroverserna mellan bl. a. Betti och Gadamer är välkända. Det kan då vara klargörande att precisera de aktuella teorierna (hypoteserna), och att konfrontera dem med empiriskt material av skilda slag.

Ett motsvarande problem aktualiseras i den svenska debatten i samband med publicerandet av Kurt Aspelins senaste bok,<sup>14</sup> där han bl. a. försöker kombinera marxistiska och hermeneutiska grepp vid litteraturstudiet. Men hur gör man om marxismen och hermeneutiken (eller den hermeneutiska vetenskapsteorin) kommer i konflikt med varandra? Detta är viktiga men svåra frågor som involverar ställningstaganden av skilda slag och som förtjänar att bli belysta från olika håll.<sup>15</sup>

## Noter

- 1 Monroe C. Beardsley, *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism*, New York: Harcourt Brace, 1958.
- 2 Lotmans åsikter presenteras kortfattat i inledningen till Kurt Aspelin & Bengt A. Lundberg, *Form och struktur*, Stockholm: Pan/Norstedts, 1971, sid. 28. Jfr även texturvalet i samma bok sid. 281–299.
- 3 Jfr G. Hermerén, *Representation and Meaning in the Visual Arts*, Lund: Läromedelsförlagen, 1969, sid. 50–53.
- 4 Beardsley, *Aesthetics*, sid. 267 ff.
- 5 Nelson Goodman, *Languages of Art*, Indianapolis & New York: Bobbs-Merrill, 1968, kap. 1.
- 6 *Representation and Meaning*, kap. 2 samt i en del opublicerade stenciler. — Beardsleys kommentarer till en del av kritiken ovan finns i *Journal of the History of Ideas*, 1971, XXVII, I, sid. 147–148.

## ESTETIK OCH VETENSKAPSTEORI

- 7 Jfr Millard Meiss, *Painting in Florence and Siena after the Black Death*, New York: Harper & Row, 1964.
- 8 Det har i detta sammanhang ibland påpekats att barocken i musiken florerade till mitten av 1700-talet, d.v.s. till omkring Bachs död, fast i bildkonsten rokokon redan hade nått och passerat i sin höjdpunkt vid denna tid. Problemet diskuteras bl. a. av Arnold Hauser, *The Philosophy of Art History*, New York: Knopf, 1958, sid. 31 f.
- 9 Jag tänker nu inte bara på den debatt som förts i Lund den senaste tiden mellan bl. a. Rolf Arvidsson, Algot Werin, Curt Weibull, Birgitta Odén m. fl. i olika tidskrifter om Lauritz Weibulls eventuella beroende av vissa litteraturhistoriker. Det är lätt att hitta andra, internationella exempel. Se t. ex. R.D.S. Jack, *The Italian Influence on Scottish Literature*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1975.
- 10 G. Hermerén, *Influence in Art and Literature*, Princeton: Princeton University Press, 1975, sid. 190–235.
- 11 R. Palmer, *Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University Press, 1968, och E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven & London: Yale University Press, 1967.
- 12 Se not 11.
- 13 Morris Weitz, *Hamlet and the Philosophy of Literary Criticism*, London: Faber, 1964.
- 14 Kurt Aspelin, *Textens dimensioner*, Stockholm: Pan/Norstedts, 1975.
- 15 Denna uppsats är baserad på en del av ett föredrag jag höll i Oslo våren 1975 på inbjudan av Norges Almenvitenskapelige Forskningsråd.

# Att definiera metafysiken och att övervinna den

Martin Heideggers tänkande som led i  
omprövningen av vår civilisation

*Richard Matz*

En gång skall det varda sommar, har visorna tänkt,  
en dag skall det tornas rymd över landen.  
Rätt mycket skall varda krossat som vida har blänkt,  
men människorna skola lyftas i anden.

*Nils Ferlin*

## (1) Metafysiken — någonting plausibelt

Det förargliga med metafysikproblemet i vårt land är att så få alls ger sig till att på rimligt sätt söka förstå begreppet i fråga, och i sin uppsats »Om »vederläggningen» av metafysiken i analytisk filosofi» säger sig också Hans Regnéll vara ur stånd att »finna någon verkligt tillfredsställande adekvanskriterium för en precisering av begreppet *metafysik*».

Trots vissa nyanseringar på sistone, bland vilka Regnélls uppsats är ett exempel, framstår mestadels, i vårt av positivistiskt (»vetenskapstroende») tänkande präglade land, metafysiken som själva inbegreppet av suddighet, meningslöshet, antiintellektualism och annat fult, ett lika evigt som poäng-



## ATT DEFINIERA METAFYSIKEN OCH ATT ÖVERVINNA DEN

löst rotande med olösbara problem.

Jag vill nu i den här uppsatsen inte dra i fält till den så hunsade metafysikens försvar; min slutsats blir på sitt vis den motsatta. Men innan man kan försvara eller ens angripa något, bör man ha gjort rätt väl klart för sig vad man har att göra med, eljest åstadkoms blott förvirring, osäkerhet och skenmotsättningar, och möjligheterna till dialog och rimliga bedömningar blir inte vad de skulle.

Antimetafysiker som Rudolf Carnap (särskilt i yngre år), och i hans efterföljd Konrad Marc-Wogau, förefaller utgå från den föga plausibla hypotesen att t. ex. Martin Heidegger på pin kiv, eller av rutenhet, dumhet eller viktigpetteri, totar ihop meningslösa och pretentiösa fraser för att vinna de lättlurades applåder.

Emellertid måste en stor och betydelsediger rörelse i tänkandets historia som metafysiken (hur man nu än månne definiera den) med nödvändighet vara, eller åtminstone ha varit, *plausibel*, och som sådan vara något att lära av, eljest skulle den aldrig ha vuxit sig stark.

I vårt filosofiska klimat riskerar emellertid redan varje försök att definiera metafysiken som något rimligt att omgående stämplas som — »ren och skär metafysik». Vi har drabbats av fobi för själva termen. Få tar den i sin mun annat än när man tillvitar någon annan att vara metafysiker. Jag vill även för egen del betacka mig för att få den skylten häktad på mig.

Termen har på så vis blivit ett lättillgängligt och svårparerat tillhygge i det avvärjande försvaret av det rådande positivistiska systemet. Även detta system, inklusive dess bestämda avståndstagande från all metafysik, måste emellertid vara, eller åtminstone ha varit, *plausibelt*, och vara värt att lära av, eljest hade ej heller den riktningen inom tänkandet kunnat få den stora betydelse den har. Frågan är för övrigt om inte positivismen är en form av metafysik så god som någon; i Svensk uppslagsboks 2 uppl. art. Metafysik säger Elof Åkesson att bl. a. positivismen »förnekar all annan metafysik än den egna».

Omprövningen av centrala moment i den västerländska civilisationen var huvudmotivet för en rad sinsemellan högst olika filosofer som F. Schelling (främst hans senare arbeten), F. Nietzsche, F. v Brentano, M. Scheler, E. Husserl. Heideggers tänkande innebär såväl ett fullföljande av som ett avståndstagande från dessa. Delvis anknyter de, och inte minst Heidegger, till romantiken, som ju var den första stora protestvågen mot industrialism och förtorkat upplysningstänkande.

Hela denna mångskiftande kontinentala tankeskola har knappast berört Sverige annat än marginellt och skönlitterärt. Här har i stället pragmatiska och teknokratiska åskådningar i »Det nya rikets» stil dominerat, och vid universiteten har positivismen blivit så allenarådande och självklar att allmänheten, i avsaknad av alternativ, knappast ens vet vad termen betyder.

Följden har blivit ett utpräglat provinsieellt andligt klimat, betydligt mer ensidigt anglosaxiskt än t. ex. i USA. Ett led i strävan att luckra upp vår låsta situation och aktualisera försummade och tabubelagda möjligheter, är följande försök att klarlägga vad man rimligen kan lägga för betydelse i begreppet metafysik.

Just striderna kring metafysiken tyder på att här döljer sig något centralt, ömtåligt och betänkligt. Det betänkliga bör rimligen mana oss att tänka, tänka över hur det kan komma sig att sådant som metafysik, antimetafysik och teknokrati kan bli plausibelt.

### (2) Den tidige Heideggers metafysikbegrepp

Heidegger gjorde sitt definitiva genombrott genom sitt ofullbordade huvudarbete *Sein und Zeit* (1927), ett av de allra märkligaste filosofiska arbetena på 1900-talet.

Den bärande, men i allmänhet missförstådda, frågan i detta arbete, liksom i Heideggers hela tänkande, är frågan efter *varat*, efter själva det att vara och dess mening. Varat är för Heidegger alltid »verbalt», och sålunda, i motsats till konventionellt västerländskt objektifierade idéer, värden, gudar etc., ngalunda något aldrig så upphöjt befintligt eller varande ställt

## ATT DEFINIERA METAFYSIKEN OCH ATT ÖVERVINNA DEN

bland, eller gentemot, det övriga varande.

Speciellt i sina tidigare arbeten gör Heidegger dock en skarp distinktion mellan varat (*das Sein*) och det »blott» varande (*das Seiende*), alltså allt det i vilket varat yppar sig (ting, växter, djur, människor etc.). En motsvarande distinktion är den mellan de spanska verben *ser* och *star*, liksom mellan *brahma* och *maya* inom vedantaläran. Den i tyskt filosofiskt språkbruk förekommande distinktionen mellan *Dass-Sein* och *Was-Sein* hör också hit, och exemplifieras av Wittgensteins kända aforism i *Tractatus*: »Icke *hur* världen är, är mystiskt, utan *att* den är.»

I sin potentiella öppenhet påminner Heideggers vara-begrepp om zenbuddhismens *zen*; zen skulle, i Heideggers termer, kunna förklaras (i den mån det nu kan eller bör förklaras) som varats oförmedlat varsnade fulla öppenhet, mäktighet och friskhet. Heideggers tänkande anknyter över huvud taget nära till det östasiatiska icke-dualistiska tänkandet; han har i Japan slagit an mer än någon annan västerländsk filosof.

Bland allt varande intar människotillvaron, som Heidegger kallar *das Dasein*, såtillvida en särställning att den i kraft av sin typ av vara kan *träda utöver* det omedelbart givna varande, och spörja efter varat, efter dess mening. Bland allt varande är människan ensam om detta »ut-stående», denna ek-sistens in i *alternativ* till det varande, in i »landet som icke är». Redan något så vardagligt som planeringen av ett bygge, en resa eller ett forskningsprojekt innebär en färd in i detta mystiska land av intentionalitet, där tydligen enbart människan har hemortsrätt (jfr dock Lovelock). Människan är sålunda det enda varande som kan tänka över döden. Endast i människotillvaron (*das Dasein* som *das Da des Seins*) kan varat framträda öppet, uppdragat, och gripande även genom det förgångna som icke mer är, samt genom det möjliga vilket ännu icke är och kanske aldrig blir.

På grund av *Sein und Zeits* ofullbordade skick, ser det ut som om Heidegger där mest intresserade sig för människotillvaron, dess »utkastade» förtvivlan, öppenhet etc. Men den uppgift han redan från början föresatte sig var upphävandet av den västerländska varaversionens hårddragna gränsdragning mellan människans vara och det övriga varandes vara, alltså

## ATT DEFINIERA METAFYSIKEN OCH ATT ÖVERVINNA DEN *distinktionen mellan subjekt och objekt.*

Såsom alltomfattande inkluderar alltså varat, med Heideggers sätt att se, och i anslutning till den klassiska metafysikens lära om modaliteterna, jämte det verkliga och det nödvändiga även det möjliga; »Högre än verkligheten står *möjligheten*» (Heideggers kursivering), säger han i *Sein und Zeit*, sid. 38. Heidegger avför sålunda från arenan den så ofta ältade distinktionen mellan *Sein* och *Sollen*, mellan varat och *börat*. Även *börat* ingår självfallet i varats repertoar, nämligen försåvitt man inte, som så ofta sker, empiristiskt fattar varat blott som det varandes, det faktiskas, befintlighet (*Einführung in die Metaphysik*, sid. 149 ff).

Människotillvaron (som måste fattas såväl individuellt som kollektivt) har alltid ett för respektive epok karakteristiskt och avgörande sätt att tolka och förstå varat (Seinsverständnis), något som, filologiskt och etymologiskt, kan beläggas genom att verbet *vara*, jämte andra till synes självklara ord som *sanning* och *ting*, efter hand får ändrad — fördjupad eller (vanligen) förflockad — innebörd. Härvid kan varats vidd, dess repertoar av möjligheter i större eller mindre omfattning skymmas bort och blockeras. Om möjligheternas spektrum är smalt och alternativfattigt, råder *varaförgätenhet* (Seinsvergessenheit).

Enligt Heidegger började det öppna frågandet efter varat och dess mening att sina redan under den klassiska grekiska antiken, genom att varat, genom århundradena efter hand alltmer radikalt och krasst, kom att tolkas som blott förefintlighet. Det är detta efter hand förvärrade varaförgätenhet som han i sitt *senare* tänkande kallar metafysik.

Den bland nya tidens metafysiker som Heidegger har mest respekt för är *Kant*. Ytterst central är här frågan på vad sätt och i vad mån *syntetiska omdömen a priori* är möjliga. Enligt den logiska empirismen, och redan enligt den klassiska rationella metafysiken, finns det bara två typer av meningsfulla omdömen om något (dettas sammankoppling som subjekt med ett predikat), nämligen *dels* analytisk-aprioriska (tautologiska utläggningar av givna

## ATT DEFINIERA METAFYSIKEN OCH ATT ÖVERVINNA DEN

begrepp, som t. ex. de matematiska satserna), *dels* syntetisk-aposterioriska (empiriska hypoteser där något nytt utsägs om något).

När A.J. Ayer, i linje med dessa gamla, skenbart radikala principer, påstår att »tautologier och empiriska hypoteser utgör hela klassen av meningsfyllda utsagor», uttalar han emellertid varken någon tautologi eller någon empirisk hypotes. Rimligare än att låta honom falla för eget grepp och klassa hans utsaga som meningslös, är dock att i stället slå fast att Ayer här i själva verket statuerar en kvasiaxiomatisk normativ *grundsats* för vad en enligt den logiska empirismen meningsfull språklig framställning får innehålla. Redan genom att utesluta varje alternativ till de båda nämnda möjligheterna, har Ayer således trätt utom dessa, och därmed gett ett utmärkt exempel på något som enligt hans uppfattning inte finns, nämligen en meningsfull syntetisk-apriorisk eller metafysisk utsaga, låt vara en sig själv förnekande sådan (Regnéll, sid. 108 ff).

Inom Ayers tankemodell tolereras endast de två nämnda möjligheterna, men liksom varje annan tankemodell kan Ayers statueras endast genom (medvetna, eller som i hans fall halv- eller omedvetna) grundsatser av syntetisk-apriorisk art. Man kan ju inte plädera för empirismen på empirisk väg; den empiriska forskning man empiriskt må påträffa, hos sig själv och andra, måste ju ha föregåtts av ett *val* av, en »visning» in i, just detta förfaringssätt, och är i sig inget argument. Trots sina pretentioner som universalvetenskap, kan den teoretiska fysiken inte göra sig själv och sina förutsättningar till föremål för fysikalisk undersökning. Ett analogt dilemma är att inte ens den mest dogmatiska värdenihilist kan värja sig mot att högt värdera sin egen lära, den emotiva värdeteorin.

Och motiven för detta val av språk och förfaringssätt är av syntetisk-apriorisk art. »De syntetiska omdömena *a priori* ligger med nödvändighet till grund för all kunskap», säger Heidegger, och Kant talar om dem som »all sannings källa». Kant frågar sig om det är mödan värt, i jämförelse med den blotta empirin, att kritiskt utforska förutsättningarna för sanningen: »Emellertid finns det dock en fördel, som kan göra sådan transcendental efterforskning både begriplig och angelägen även för de mest omedgörliga

## ATT DEFINIERA METAFYSIKEN OCH ATT ÖVERVINNA DEN

och ohågade lärjungar, nämligen denna, att det blott med sin egen empiriska användning sysselsätta förståndet, som inte eftersinna källorna till sin egen kunskap, visserligen kan göra goda prestationer, men dock omöjliga kan åstadkomma en sak, nämligen självt bestämma gränserna för sin egen användning, och veta vad som kan ligga utanför eller innanför dess hela sfär; ty härtill fordras just sådana djupgående undersökningar som vi här har anställt» (Kritik der reinen Vernunft, 2 uppl., sid. 297).

Likartade överväganden förekommer för övrigt hos den sene Carnap, sedan hans värsta antimetafysiska nit hade lagt sig; jag syftar på hans »toleransprincip» vid val av *språklig ram*. Även om Carnap ingalunda plöjer lika djupt som Kant eller Heidegger, utan snarast avser blott att underlätta konversation människor emellan, så rör han sig dock här i ett tänkande på samma led som de aprioriska syntetiska omdömena och Heideggers tal om olika skedens varaförståelse. I anslutning till Wittgenstein kunde man hävda att innan något kan, empiriskt eller analytiskt, »sagas», så måste sägandet ha »visats» in just i denna språk- och tankemodell. Men medan Wittgenstein ser sysslandet med det mystiska och osägbara som något slags djupsinnigt nonsens och tankesnusk som kräver terapi, försöker sig bl. a. Kant och Heidegger på att formulera det, nämligen genom att söka sig mot de normerande grundsatserna för människornas och civilisationernas sätt att vara, leva och tänka i världen. I formulerat skick är dessa grundsatser syntetisk-aprioriska omdömen.

Ytterst omstridd, och för många än i dag en kättersk gåta, är Heideggers installationsföreläsning som professor i filosofi i Freiburg den 24 juli 1929, »Was ist Metaphysik?».

I avsiktligt retsamma och polemiska formuleringar som »Utforskas skall blott det varande och därutöver — intet», och »Intet intar» (Das Nichts nichtet), sökte han klargöra hurusom vetenskapen — det han närmast åsyftade var den logiska empirismen — genom sin fixering på det varande, alltså mätbara fakta, behandlar allt övrigt som ett »intet», och härmed skymmer bort det som är viktigare och vidare, alltså varat såsom förutsättning

## ATT DEFINIERA METAFYSIKEN OCH ATT ÖVERVINNA DEN

för såväl fakta och utforskningen av dem som för den logiska empirismen och otaliga andra möjliga sätt att förhålla sig till det som är. Eftersom den logisk-empiristiska vetenskapsläran bortskymmer alla andra vägar för kunskap än empiriska hypoteser och analytiska tautologier, fungerar det härigenom tabubelagda och blockerade »intet» som namn på varat och dess möjligheter, alltså det obesinnade fält eller utrymme där varats rikedom eljest hade kunnat utvecklas.

På grund av sitt förargliga tal om intet blev Heidegger beskylld för nihilism, ateism etc., medan hans avsikt ju tvärtom var att påvisa och ifrågasätta just den moderna vetenskapens reduktionistiska nihilism.

Metafysiken är för den tidige Heidegger (den profana) dimensionen av väsentligt tänkande i människotillvaron, en dimension som dock den hitillsvarande metafysiken, inklusive den logiska empirismen, har försummat: »Endast på grund av att intet [d.v.s. det icke-varande, det icke-faktiska] är uppenbart, kan vetenskapen göra det varande till föremål för undersökning. Endast när vetenskapen existerar utanför metafysiken, förmår den fortlöpande fylla sin väsensenliga uppgift, som inte består i hopsamlandet och uppordnandet av kunskap, utan i att ständigt på nytt fullfölja uppenbarandet av hela området för naturens och historiens sanning. [...] Gåendet utöver det varande sker i människotillvarons väsen. Detta utöver-gående är metafysiken själv. Häri ligger: metafysiken hör till »människonaturen». Den är varken ett fack inom skolfilosofin eller ett fält för godtyckliga infall» (*Was ist Metaphysik?*, sid. 40 f).

Heidegger ansåg sig alltså ännu vid denna tid vara metafysiker, och hans skrifter fram till 1930-talets mitt, och i synnerhet *Sein und Zeit*, påminner, trots sin stora originalitet, om tidigare verk inom den kontinentala traditionen (Kant, Hegel, Husserl), och kan betraktas som en djupt engagerad och systematisk, men även utomordentligt kontroversiell och än i dag till stor del oförstådd, kulmination inom det västerländska metafysiska tänkandet, varigenom detta, mer enständigt än någonsin förut, sökte komma till klarhet om varat och dess mening, och om människotillvaron som led i detta.

### (3) Den varahistoriska omprövningen

Heideggers lärare, och hans företrädare på lärostolen i Freiburg, *Edmund Husserl* (1859–1938) hade, med anknytning till Platon, sökt botten för den positivistiskt orienterade vetenskapens desorientering och brist på sammanhang i ett fördjupat studium av själva fenomenen («Zu den Sachen selbst!»). Hans syfte var att skapa en »ren logik» för vetenskapen.

Heideggers tänkande, åter, går redan i *Sein und Zeit* ut på en uppgörelse just med det platoniska (dualistiska) arvet inom det västerländska tänkandet, varvid han anknyter bl. a. till försokratikerna och till Aristoteles. Heideggers uppgörelse med Husserl ingår alltså i den övergripande uppgörelsen med platonismen. Trots den nästan totala avsaknaden av hänvisningar till Husserls arbeten i *Sein und Zeit*, är uppgörelsen med denne där central. Heideggers polemik mot Husserl framgår tydligare av vissa först 1975 tryckta föreläsningar som han höll sommarterminen 1927 i Marburg (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, t. ex. sid. 29). Husserl kunde från sina utgångspunkter inte förstå sig på Heideggers »varafråga»; han avvisade *Sein und Zeit* som »psykologistiskt», vilket lät mycket fult i hans öron, och någon försoning mellan de två lärda herrarna kom aldrig till stånd. (Om Husserls, och Sartres, kvardröjande inom dualismen, se Heideggers *Brev om humanismen*, sid. 35.)

Sedan Heidegger i början av 1930-talet hade skrinlagt publiceringen av återstoden av sitt ursprungligen i sex avsnitt planerade huvudarbete, av vilket *Sein und Zeit* är nr 1 och 2, och den år 1929 utgivna boken om Kant nr 4, ägnade han från 30-talets till 40-talets mitt sina akademiska föreläsningar företrädesvis åt en fortsatt och fördjupad uppgörelse med den klassiska metafysiska traditionen. Dessa föreläsningar, jämte en del därtill anslutande texter, publicerades år 1961 i det stora arbetet *Nietzsche*. Parallellt härmed tillkom, som spånor från arbetsbänken, ett antal tänkestycken vilka sedermera sammanfördes i *Vorträge und Aufsätze* (1954) under titeln »Überwindung der Metaphysik» (del 1 1967, sid. 63–91).



## ATT DEFINIERA METAFYSIKEN OCH ATT ÖVERVINNA DEN

Heidegger bygger nu upp ett annat metafysikbegrepp. I stället för att se metafysiken »existentiellt» som det generella förutsättningsprövande draget i människotillvaron, ser han den nu som ett *varabistoriskt skede*, som sträcker sig från den klassiska grekiska antiken, och som i nuet, varaförgätet, löper amok som enveten, allt våldsammare teknologisk omdaning av planeten Jorden.

Nietzsche är teknokratins filosof framför andra. Han ser hur de gamla värdena, främst kristendomens, inte längre fungerar, och är mogna för avskrivning i en »Umwertung aller Werte». Han ser också det betänkliga i den framstormande industrialismen etc., och hans förtroende för »övermänniskorna», d. v. s. industrins, politikens och vetenskapen koryfeer, är ingalunda förbehållslöst. Men främst är han ändå, liksom Majakovskij, Tatlin, Fernand Léger, m. fl., fascinerad av det enorma som håller på att ta form, och han anser att vi, när nu ändå »Gud är död», bör kasta alla betänkligheter över bord och satsa på det nya.

Nietzsches tal om »Wille zur Macht» — som ju är helt i linje med den ekonomiskliberala läran om den fria konkurrensen, och med denna läras reinkarnationer som darwinism, marxistisk klasskampslära samt imperialism — skärper Heidegger till »Wille zum Willen», och framhåller därmed det absurda i systemet på ett sätt som Nietzsche aldrig nådde fram till:

»Viljan till vilja sätter som villkor för sina möjligheter säkrandet av bestånden (sanning) samt drifternas överdrivbarhet (konst). Viljan till vilja inrättar, i egenskap av varat, själv det varande i enlighet härmed. Först i viljan till vilja kommer tekniken (säkrandet av bestånden) samt den obetingade besinningslösheten (upplevelsen) till makten» (*Vorträge und Aufsätze* 1, sid. 79).

Enligt Heidegger har det metafysiska, verkligheten liksom *motsatta*, tänkandet i och med Nietzsche gått varvet runt. Det har hamnat i något slags rusig optimistisk nihilism. Denna nihilism kan inte drivas längre än till det obetingade bejakandet av den för intet väjande viljan att utforska, säkra och exploatera det varande (empirism, teknokrati). Med termen bestånd menar Heidegger just det varande (inklusive människan) betraktat, och eftertrak-

## ATT DEFINIERA METAFYSIKEN OCH ATT ÖVERVINNA DEN

tat, som något *enbart kvantitativt*, den allena sakliggörande vinklingen bland fullblodsteknokrater. Mitt i all skrytigt sprudlande effektivitet, känner man »i okonstens tid» knappast någon annan sanning än den i sista hand kvantitativa *korrektheten*; det gäller även en filosof som Bertrand Russell, för att inte tala om Rudolf Camap.

Nietzsches tänkande kan sägas vara fullbordan på den klassiska, »fundamentalteoretiserande» grenen av metafysiken (Descartes, Leibnitz, Kant, Hegel), till skillnad från den empiristiska grenen. Men metafysiken är ju inte utspelad för det, utan frodas, som aldrig förr, men huvudsakligen som »ofilosofisk» teknologisk maktutövning. Något radikalt ifrågasättande av den gängse vetenskapen, som hos Kant, tolereras inte längre, och det lilla som blir kvar av filosofin måste ta farväl av allt väsentligt tänkande, och i stället ägna sig åt kunskapsteori, logistik, metamatematik, semantik och andra hårdspecialiserade och för systemet ofarliga eller servicebetonade aktiviteter.

Förändringen i Heideggers metafysikbegrepp kan illustreras av följande exempel. Medan antimetafysiker som Carnap och Hägerström enligt den *tidige* Heideggers metafysikbegrepp framstår som svikare av vetenskapens metafysiska uppgift att besinna sina egna förutsättningar och målsättningar, så framstår de, enligt den *sene* Heideggers metafysikbegrepp, som representanter för den all fundamental reflektion avvisande grenen av metafysiken, alltså empirismen, närmare bestämt dennas mest helgjutna, allt väsentligt tänkande avvisande, i grunden agnostiska variant.

I den sene Heideggers tänkande buntas alltså rationalister som Descartes ihop med analytiska, antimetafysiska filosofer som Carnap, under den gemensamma beteckningen metafysik, medan Heidegger själv inte längre räknar sig som metafysiker (dualist) eller ens som fenomenolog eller filosof, utan som tänkare, »vara-tänkare». Likheterna mellan exempelvis Carnap och Descartes är också vida större än skillnaderna, sedan må magister Carnap sätta aldrig så saftiga bockar i kanten för metafysiska utsagor som »Je pense, donc je suis».

## ATT DEFINIERA METAFYSIKEN OCH ATT ÖVERVINNA DEN

På ett tidigt porträtt av Descartes, ser vi filosofen sitta vid sitt arbetsbord, allt medan han, i tidens symboliska stil, med högra foten trampar på en volym av Aristoteles, d.v.s. skolastiken, alldeles som, inom medeltida nordisk kyrkokonst, sankt Olof trampar på hedendomens troll. Även, i synnerhet den tidige, Carnap är en sådan trampare; hans troll är metafysiken.

Från skolastiken, över Bacon, Descartes, Kant och Hegel, och fram till Husserl, kan vi följa denna utdragna kamp med det metafysiska arvet, eller vad man nu månne kalla den seglivade motståndaren. Om man så vill kan man dra linjen tillbaka till Augustinus eller till sofisterna. Det rör sig nästan genomgående om tankesystem vilka framställer sig själva som oförenliga med föregångarna. Men de bålda tramparna har mestadels kommit att trassla ihop sig med sina respektive troll, och i efterföljarnas ögon har de identifierats med dem, så att hela den västerländska tankeutvecklingen kan te sig som en bisarr totempåle eller krokan av troll som trampar på underliggande troll. *Plus ça change, plus c'est la même chose!* Redan hos Abailard är det aggressiva, intellektualistiska trolltrampandet i full gång; en av de senaste turerna i denna *danse macabre* är det grunda pratet om »ideologiernas död» (Bell, Tingsten m.fl.), ännu ett led i undanröjandet av det väsentliga ifrågasättandet, till fromma för »viljan till makt» och dess »piecemeal engineering» (Popper).

Denna aggressiva tankestil av hårddragna alternativ skiljer sig till själva sitt väsen från det indiska tänkandet (vars brister jag är medveten om men ej nu kan behandla); här kan motstridiga åskådningar samsas och stödja varann; en person kan t. ex., när han finner det påkallat, utan bråk och »avfall» ävergå till en annan kult. Det är något i stil med figurernas blommande chassidistiska ömsinnet hos Marc Chagall, eller med tingens mångskiftande sakrala samfällighet i George Braques kubistiska stilleben.

Ett gemensamt drag för flertalet metafysiker, inklusive »antimetafysiker» som Carnap, men inte för Husserl och Heidegger, är deras markanta preferens för fysiken-mekaniken. Härigenom har de framträtt som förelöpare

## ATT DEFINIERA METAFYSIKEN OCH ATT ÖVERVINNA DEN

och propagandister för industritekniken, vår varahistoriska epoks gemensamma nämnare.

För Descartes var ju fysiken den alltigenom centrala vetenskapen; han liknade den en gång vid den stam från vilken de övriga vetenskaperna grenar ut sig. Metafysiken var för honom trädets rötter, meta-fysik.

Hela det metafysiska tänkandet, inklusive det »antimetafysiska», blir på så vis kusligt begränsat till att axiomatiskt kretsa kring förutsättningarna just för maktinriktad iakttagelse, uppmätning och kontroll av en som i sista hand fysisk föreställd yttervärld, »materia extensa». Denna förmenta objektivitet förutsätter dock i själva verket en extrem renässansmässig *subjektivitet* hos »materia cogitans», vars tidstypiska roll är den kyliga »antropokratiska» iakttagelsen av det först i och med denna subjektivitet till i sig likgiltigt, och människan motsatt, *föremål* degraderade tinget. Descartes har verkat i hög grad normgivande för det efterföljande metafysiska tänkandet, inklusive det »antimetafysiska», fastän få i dag vill gälla för cartesianer.

Den logiska empirismens »cartesianska» bekännelse till fysiken som universalvetenskap får inte skymma bort det faktum att den platonska dualismen härskar även här. Men i stället för en himmel av gudar, änglar och idéer, håller man sig med en respektabilitetens Olym av Forskare, vilka ser sig själva blott som tjänande mjukdelar inom en anonymt framskridande global och transcendent konstaterings- och systematiseringsapparat, vars tvärs igenom all specialisering entydiga, förment värderingsfria mål är universell kontroll och predicerbarhet: Forskningsapparaturen med vidhängande tekniker etc. på ena sidan av dualismen; naturen, bestånden (inklusive människan) på den andra. Subjekt contra objekt; behärskning av naturen, inklusive människonaturen (behaviorism). Detta är den fulländade nihilismen, det största vågstycke livet på Jorden någonsin har gett sig på (jfr äv. J. Hedberg).

Enligt den sene Heidegger utmärkes det han kallar metafysik, d.v.s. det västerländska tänkandet från Platon och fram till vår tids nypositivister, av en efter hand allt totalare *bortskymning av varats möjligheter*. Trots sitt frenetiska avståndstagande från allt vad metafysik heter, kan således t. ex. nypo-

## ATT DEFINIERA METAFYSIKEN OCH ATT ÖVERVINNA DEN

sitivismen med fog betecknas som metafysikens oöverträffade kulmination, nämligen såtillvida att man nu inte längre tolererar ens det relativt smala om och sofistikerade register av fundamentalt tänkande som den klassiska metafysiken dock medgav via eller bortom (*metâ*) just fysiken som vetenskapens cartesianska »stam». Man inbillar sig ha en enhetlig icke-dualistisk lära, men dualismen är kvar från Platon och Descartes, och har till på köpet sedan dess blivit omedveten. Metafysiken kulminerar i den totala besinningslösheten; jfr det nuvarande talet om tillväxt och sysselsättning, som om det vore likgiltigt vad som växte och vad folk sysslade med. Besinningslöshetens vidmakthållande är en förutsättning för systemets bevarande.

Detta kan också uttryckas så att den nuvarande världsordningen, den industritekniska metafysikens oinskränkta herravälde, *inte längre behöver* den klassiska metafysiken, eftersom denna redan har gjort sin insats för etableringen av specialvetenskapernas och specialteknologiernas hegemoni (*Vorträge und Aufsätze* 1, sid. 75). Under nuvarande maktförhållanden måste allt radikalt kritiskt tänkande med vidare syftning, såsom farligt för systemet, helt elimineras — märk den fullkomliga fasan för Heideggers tänkande — eller åtminstone sopas undan in i den döda vinkel där »kulturen» och »religionen» alltjämt tolereras. Huvudsaken är att de breda gossarnas tekno-ekonomiska maktutövning inte störs.

Filosofin är vetenskapernas moder, sägs det. Men nu har hennes döttrar vuxit upp till katiga ungdomar som alldeles har tagit loven av sin gamla morsa och satt henne på undantag. Ja, filosofin går i realiteten i lära hos den teoretiska fysiken, förebilden för snart sagt varje vetenskap av i dag, inte minst de humanistiska.

*Überwindung der Metaphysik* och *Nietzsche* 1-2 är inte någon munter optimistisk läsning. Med för intet väjande radikal kritik går Heidegger till rätta med dagens besinningslösa forsknings- och produktionshålligång, och följer dess ursprung alltifrån de gamla grekerna. Det är inte mycket till gryning han anar bortom denna »höknatt» (Sven Fagerberg), men å andra si-

dan är själva klarläggandet av den oändliga faran i det han kallar metafysik något trösterikt och gryningsmässigt redan det, likaväl som Samuel Becketts »nollpunkt» och hans absurda väntan på Godot. Absurditeten är dock inte någon skapelse av Beckett, Heidegger eller Ionesco, utan är själva den obefogade moderna världen, den som, trots sin manifesta absurditet, som i »Kejsarens nya kläder», i förvånansvärd grad alltså lyckas behålla ansiktet, och framstå som såpass respektabel och realistisk, att flertalet alltså är villiga att gå vidare.

Växter och djur överskrider inte det möjligas gräns, säger Heidegger. Det gör först den metafysiska »viljan till vilja», vilken kan betraktas som syndafallet, det mänskliga maktövertagandets, kulmination. Inte ens tekniken kan dock åstadkomma det omöjliga. Även teknikerna är som människor och organiska varelser helt beroende av en välfungerande biosfär. Men den nuvarande omdaning av Jorden sker till priset av kanske helt irreversibel förödelse av Jorden. Det gäller nu att förbereda befruktningen av detta betänkliga tillstånd. Det gäller »über die Unverletzlichkeit des Möglichen zu wachen» (*Vorträge und Aufsätze*, sid. 90), alltså den nu hotade osårbarhet som i Bibeln kallas »livets träd».

### (4) Att komma över metafysiken

Kring 1940-talets mitt kom Heideggers författarskap in i något slags ny andning. Man brukar tala om hans »Kehre », men själv föredrar han att använda termen Kehre som namn på världens efterlängtnade *vändning* bort ur metafysikens betänkliga version av vara. Sina tankar framlägger han i en rad smärre uppsatser och föredrag (bland dem en med titeln »Vändningen», i *Teknikens väsen*), vilka rätt mycket påminner om hans mästare Nietzsches *Unzeitgemässe Betrachtungen* från 1870-talet.

Heidegger tar nu steget fullt ut från profanvetenskapliga överväganden kring varat, dess mening och historia, och framträder i stället, mer entydigt än förut, som vädjare, väckare och förkunnare. Han arbetar nu å ena sidan mer vardagsspråkligt än förut, men å andra sidan tänjer han ut språkets

## ATT DEFINIERA METAFYSIKEN OCH ATT ÖVERVINNA DEN

möjligheter på ett sätt han anser oundgängligt för att väcka de väsentligheter han talar för, och som den torra och »fula» prosan i *Sein und Zeit* inte rädde med. Men texterna blir ofta svårbegripliga, eller förgrifliga och därmed blockerade, för dem som är alltför låsta inom metafysiken (i den sene Heideggers bemärkelse) för att kunna hysa den oundgängliga öppna *förförståelse* för det *enkla* som Heidegger här vill ge röst, och som även hans tidigare författarskap går ut på.

Heideggers tankeväg liksom löper baklänges igenom de av Comte hävdade stadierna i människosläktets utveckling. Till en början, alltså i *Sein und Zeit* etc., försöker Heidegger göra något vettigt i förlängningen på den av Comte dödförklarade klassiska metafysiken. Han ger upp försöket, och studerar i stället metafysiken (inklusive »antimetafysik» som positivismen) som varahistoriskt skede. I den tredje fasen av sitt tänkande, anknyter han till det av Comte likaså dödförklarade (tidigare) teologiska stadiet, eller snarare det mytologiska, alltså, kunde man säga, till det »mystiska» som, enligt Wittgenstein, blott låter sig »visas» inte »sagas». Alldeles parallella ställen, men med omvänt förtecken, finns f. ö. hos Heidegger.

Jag måste genast framhålla, att de här stadierna i Heideggers utveckling ingalunda är skarpt avgränsade, och att i själva verket enhetligheten, graviterande kring frågan om varats mening, är vida mer påfallande än alla skillnader.

Det avsektulariserade, resakraliserade och remytologiserade sätt att vara som Heidegger skisserar speciellt i uppsatsen »Tinget» (i *Teknikens väsen*) har tagit sig förbi såväl metafysiken som den av platonism genomsyrade kristendomen, och söker kontakt med de ursprungligare människornas sätt att leva, »... i sagornas tid / då drömmens och trånadens makter man tillbad i månljusets frid» (Karlfeldt).

Världen, eller naturen/fysis *inklusive* människan såsom däri solidariskt ingående, åskådliggör Heidegger som en »fyrhet» (Geviert) av *jord*, alltså själva den troget hägnande och spirande planeten, *himmel*, luften, rymden och dess öppenhet, *gudarna* (die Göttlichen), »gudomens vinkande budbä-

## ATT DEFINIERA METAFYSIKEN OCH ATT ÖVERVINNA DEN

rare», samt *de dödliga*, människorna, de enda varande som är så öppna för möjligheter att de kan dö döden som död, inte bara krepera »som en hund» (Kafka).

Världen förlöper, när den omsider fulltut »världar», d.v.s. når sin väsensmognad, som det förtroendefulla samspelet, »fyrelsen» (Vierung) mellan dessa parter. I den allestädes närvarande botten, av-grunden, som också är krönet, finner Heidegger inte någon yttersta metafysisk grundval eller någon deistisk urmakargud, utan i stället *lek* (*Teknikens väsen*, sid. 120–143, särsk. sid. 133 ff), en möjligheternas lek av ömsesidig tillit, »Gelassenheit»: *Gelassenheit zu den Dingen* — dessa potentiellt angelägna ting som metafysiken reducerar till dresserade föremål, fakta, bestånd och resurser.

I sitt senare tänkande söker Heidegger förtydliga varabegreppet genom sitt tal om *skicket*, das Geschick. Skeendet liksom *skickas* åstad, d.v.s. varat yppar sig, under varje »varahistorisk» epok på ett tämligen enhetligt sätt (*Teknikens väsen*, sid. 35). Varje varats skick kan i de olika fallen vara mer eller mindre behäftat med varaförgätenhet, d.v.s. i större eller mindre grad hindra varats vidd och rikedom från att komma till sin rätt.

Människotillvaron kan sålunda inom varje skick befinna sig på *olika nivåer av sanning*, och därigenom undgå ett större eller mindre mått av *egentlighet*. Om man bara »följer med utvecklingen» ser man inte skogen för bara träd, och lever blott anonymt och konventionellt som »das Man», »the they», »mannet». Det är först i kraft av ett vidare ifrågasättande som människan kan höja sig till den av skicket medgivna högsta sanningsnivån, frihetens nivå. Sanningen och friheten är varandras förutsättningar. Jfr, inom marxismen, talet om alienationen och om sann och falsk medvetenhet.

Metafysiken är ett sådant 2 500-årigt skick. Dess kulmination i våra dagar kallar Heidegger »das Gestell», stället, alltså det skick vars avgörande drag är industriteknik och vetenskap. Det karakteriseras av ett ständigt accelererat ställande och donande med allt och alla. Om stället är det bortvända varats skick, så är fyrheten det skick där varats fulla vidd av möjlig-



heter har (åter)upprättats. Det gäller nu att vi växer i vårt skick, stället — tecknen på höjd medvetenhet är legio, märk den s. k. miljödebatten — och når dess sanningsnivå, så att mänskligheten får möjlighet att i frihet mogna i riktning mot fyrheten, alltså ett skick som ginge ut på långsiktig sämja med Jorden, inte på kortsiktig exploatering.

I Heideggers senare tänkande skymtar upp-hävet av något av det som är mest centralt i hans tidigare tänkande, nämligen den för metafysiken konstitutiva, men av densamma förgättna, *ontologiska differensen* mellan varat och det »blott» varande. I och med den vändning som Heidegger säger sig urskilja i varats skick, börjar världen »världas» och tingen »tinga», i omsider återvunnen närhet och angelägenhet. Här rör Heidegger vid den pansakramentalism, det vänskaps- och respektfulla sätt att förhålla sig till världen, till dess ting och makter, som är konstitutivt för primitiv religion, men som, med ökad samhällelig strukturering, differentiering, anonymitet och maktutövning, tycks ohjälpligt gå förlorad.

För att kunna med hopp om bättring söka oss *framåt* mot en räddning värd namnet, måste vi, som en *sanningsterapi* mitt uppe i en oförliknelig villfarelse, tillika söka oss *tillbaka*, mönstra det förgångnas möjligheter och, efter vår tids art, ställa dem till nuets och framtidens förfogande (Matz, *Sams med Jorden*, sid. 113 ff). Vi står inför en oundgänglig, vidgande *omprövning* av hela den flertusenåriga världsålder som har utmärkts av kamp mellan riken och klasser (Jähnig). Denna Gelassenheit, detta tillitsfulla *unnande*, kontrasterar så bjärt med den nu rådande, maktbesatta viljan att gå vidare. Unnandet får emellertid inte ses blott som omsorg om »den orörda naturen»; detta innebär nämligen fortsatt objektifiering av våra med-djur, med-växter och med-ting. Det får i stället innebära att även människan unnas, och unnar sig, sin »biotopiska nisch», sin beskärda och viktiga, men i förhållande till hela rymdoasens välgång dock underordnade och tjänande, plats inom fyrheten.

I jämförelse med detta unnande framstår humanismen som en välment men skickelsediger stympning av människovarats repertoar. Den är *konsumentsidan* av den bornerade antropocentrismen eller »antropokratismen»,

## ATT DEFINIERA METAFYSIKEN OCH ATT ÖVERVINNA DEN

medan tekniken/naturvetenskapen är *producentsidan*. Unnandet måste emellertid inbegripa tillit till att även vårt teknohumanistiska skede och dess vansinnesfärd ska kunna bli grogrund för en vändning till det bättre. Nog har vi troll att trampa på, men det värsta trollet är själva trampandet. Vi får omsider lov att få i gång dialog med de olika trollen och djävlarne. Både de och själva det grymma trampandet kan ha sin oundgängliga roll att spela för räddningen.

På sin 80-årsdag, den 26 september 1969, yttrade Heidegger bl. a. följande vid en uppvaktning i hans födelsestad Messkirch, i Schwartzwald:

... Världscivilisation, det betyder i dag: Herravälde för ekonomi, politik och teknik. Allt annat är numera inte ens överbyggnad, utan på sin höjd en fallfärdig sidobyggnad. [...]

Hemlösheten är ett världsöde i världscivilisationens gestalt. Det ser ut som om denna civilisation, vilken den moderna människan inte själv bygger upp åt sig utan snarare har »skickats» in i, det ser ut som om den medförde en fördyring av människans tillvaro. Det ser så ut. Men det vore ett misstag att inte tänka längre än så, och att inte se något mer där bortom, nämligen möjligheten till en vändning. Men vi vet ingenting om framtiden. Kanske slutar alltihop i en enorm förödelse. Kanske går det därhän att människan, med sitt agerande i sina förment ägandes hopsmäckta anläggningar och maskinerier, en vacker dag blir less på det hela och plötsligt börjar fråga. Kanske går det så att förödelsen sträcker sig så långt och behoven blir så till den grad förflackade, att människan inte längre blir varse sin tillvaros tomhet. Men kanske sker det i stället något helt annat. I vilket fall som helst, och hur det än månne gå, gäller detta: *Vi får inte klaga, vi måste fråga.*

Detta kan verka som en löjligt enkel slutsats av en tänkares livsverk. Men just i det ärliga och enkla frågandet, i den mån människan råar med det, ligger nyckeln till räddningen ur vårt vettlösa läge, alltså i och med att varat, vars öppna aspekt är människotillvaron, kommer ur sin tekno-metafysiska låsning, och en vändning åter ger de goda möjligheterna en chans att gry efter den nihilistiska höknatten.

## ATT DEFINIERA METAFYSIKEN OCH ATT ÖVERVINNA DEN

Det är vidgande spaning som varatänkandet går ut på. Det innefattar även och inte minst ett tillgodogörande av det metafysiska tänkandet, som ju dock, trots sina många sinnrika system och lösningar, ändå, med sin motsatsställning till det varande, och sin vägran att inse att allt ändå är »av samma blod» (Kipling), aldrig har lyckats bilda strukturkärna för god praxis i samklang med de jordiska möjligheterna.

I jämförelse med de flotta, entydiga metafysiska (eller »antimetafysiska») systemen, och med alla sinnrika men kortsiktiga teknoekonomiska lösningar, är varatänkandet preliminärt och anspråkslöst, och avstår från att i förtid fixera sig i system och terminologier, eftersom sådant lätt kunde skymma den oundgängliga spaningen mot de omsider öppnade fält av möjligheter där man kan vänta en vändning in mot ett allvar och en besinning som är metafysiken främmande: »Besinningens armod är dock ett löfte om en rikedom, vars skatter lyser i glansen av det där gagnlösa som aldrig tillåter sig att räkna fel» (*Teknikens väsen*, sid. 84).

### (5) Sammanfattning

Den *klassiska definitionen* av begreppet *metafysik* är: tänkande över alltings yttersta grunder, och, i mer inskränkt bemärkelse, tänkande över kunskapens grunder. Den *klassiska antimetafysiken* (Carnap, Hägerström) förnekar möjligheten av denna typ av tänkande, och passar därför väl in i ett samhällstillstånd (»skick») vilket går ut på specialistisk maktutövning (»das Gestell»), alltså industrialismen/fackvetenskapen. Här kan ju varje väsentligt ifrågasättande äventyra den expertisens respektabilitet som är den »folkliga» disciplinära förutsättningen för att hjulen ska rulla.

Den *tidige* Heidegger accepterar metafysiken som generell förutsättningsprövande drag i människotillvaron (som »existential», för att använda terminologin från *Sein und Zeit*). Den anklagelse han i *Was ist Metaphysik?* på sitt underfundiga vis riktar främst mot den logiska positivismen, är att den grovt försummar att besinna sin egen kunskaps förutsättningar. Denna brist inom vetenskapsfilosofin ville Heidegger bota genom att inrikta den

## ATT DEFINIERA METAFYSIKEN OCH ATT ÖVERVINNA DEN

senaste versionen av metafysiken, nämligen den av Husserl grundade fenomenologin, på *frågat efter varat och dess mening*, varvid han dock kom i motsatsställning till Husserl.

Heideggers tidigare tänkande karakteriseras av ett bibehållet »vetenskapligt» språk, samt av klart vidhållen dualism mellan varat och det varande, liksom även av strikt gränsdragning åt religionen till. I dessa avseenden befinner han sig alltså inom den klassiska metafysikens farvatten (Kant, Husserl).

Den sene Heidegger, däremot, ser sig inte längre som metafysiker, som fenomenolog eller ens som filosof, utan som något anspråkslösare, öppnare och mer provisoriskt, nämligen *tänkare*.

Han driver sitt frågande efter varat och dess mening på ett mer förut-sättningslöst sätt än inom den mer traditionella metoden i *Sein und Zeit*. Hans språk sträcker sig vida utöver den traditionellt vetenskapliga modellen, och blir »poetiskt» i bemärkelsen *väsentlighetsstatuerande*, dock på ett förberedande, frågande sätt, och, väl att märka, utan att han för den skull i ringaste mån slår av på stringens och akribi. På sina håll skymtar här upphävandet av »den ontologiska differensen», alltså den metafysiska åtskillnaden mellan varat och det varande, såtillvida att det senare inte längre framstår som »blott» varande, utan potentiellt laddat med närhet och helighet i den »fyrhetens» anda, där den maktbesatta *antropocentriska dualismen* omsider är avklarad och ersatt av *försoning med eller snarare i* en natur/fysis som ej längre uppfattas såsom människan *motsatt*.

Metafysiken blir för den sene Heidegger ett *varahistoriskt skede*, ett varats »skick» karakteriserat av mer eller mindre krass, kärlekslös inställning till det som är. Metafysiken i denna bemärkelse framgår liksom *på två tåter*, nämligen dels som den klassiska mer teoretiserande grenen (från Platon till Nietzsche), dels som den empiristiska (Bacon, Hume, den logiska positivismen). Denna senare gren framstår här inte längre som något svek mot metafysikens kunskapsideal, utan i stället som dennas på sitt vis mest radikala, agnostiska variant.

*Övervinnandet* av metafysiken (i dess varahistoriska bemärkelse) finner

## ATT DEFINIERA METAFYSIKEN OCH ATT ÖVERVINNA DEN

Heidegger ingalunda i något så utpräglat metafysiskt som kunskapens inriktning blott på »objekt» av olika slag (Carnap), eller på radikalt bortseende från alla långsiktiga »ends» (Popper), utan tvärtom i något han kallar *Gelassenheit*, ett slags trygg och unnande »östasiatisk» tillit till verkligheten och tingen, i kontrast mot den västerländska civilisationens disciplinära pretentioner gentemot allt och alla, »viljan till makt» (Nietzsche). »Denken ist Danken», säger Heidegger, alltså raka motsatsen till det kyliga intellektualiserande resonerandet såväl hos t. ex. Descartes som inom den moderna logistiken.

Skillnaden mellan Heideggers olika perioder, liksom även de mellan honom och hans föregångare, främst Kant, Nietzsche och Husserl, får inte göra oss blinda för det förhållandet att det hos alla dessa tänkare ständigt dock är fråga om en *successiv kritisk uppgörelse med den västerländska civilisationen*.

Heideggers tänkande kring metafysikbegreppet kunde systematiseras i tvenne motsatspar:

(A) Enligt den *tidiga* Heideggers syn på metafysiken som *existential*, alltså som människotillvarons konstitutiva, oundgängliga möjlighet till fundamentalt ifrågasättande, skiljer vi mellan å ena sidan (1) den klassiska »fundamentalteoretiserande» metafysiken, vars väsentliga syfte Heidegger accepterar men finner vara bortskymt, och å andra sidan (2) den klassiska antimetafysiken (empirismen etc.), den radikalaste förnekelsen av denna möjlighet.

(B) Den *sene* Heidegger ser världens gång som en serie ur varandra spirande varahistoriska skeden (»skick»), där det nu sedan länge rådande är (3) metafysiken, alltså den maktfullkomliga dualistiska »motsatthet» som råder inom Västerlandets sätt att vara och som kulminerar just i »antimetafysiken» och det därmed sammanhängande besinningslösa produktions- och transporthålligånget. Vägen ur detta kusliga skede ser Heidegger, högst preliminärt, som en vändning i riktning mot (4) *Gelassenheit*, en unnandets och tillitens skymtande möjlighet för världen/människan att, tillvaratagande, klara av metafysiken och övergå i ett hoppfullare varahistoriskt

## ATT DEFINIERA METAFYSIKEN OCH ATT ÖVERVINNA DEN

skede. I andra heideggerska termer uttryckt: världsskickets behjärtansvärda skalömsning från »Gestell» till »Geviert», från ställ till fyrhet.

### Referenser

Carnap, R. »Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache»; i *Erkenntnis* 1932.

Hedberg, J. *Den nya arten*, Sthlm 1974. »Redovisning av tankegångar om den artförändring genom vilken människan uppgår som biologisk specialdel i biotekniska organismer.»

Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1966. Äv. eng. övers.

—, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen 1962.

—, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1975.

—, *Brev om humanismen*, Oslo 1968.

—, *Gelassenheit*, Pfullingen 1959.

—, *Nietzsche* 1–2, Pfullingen 1961.

—, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967. Äv. eng. övers.

—, *Teknikens väsen*, Sthlm 1974.

—, *Vorträge und Aufsätze* 1, Pfullingen 1967.

—, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt am Main 1969. Äv. da. övers.

—, m. fl., *Ansprachen zum 80. Geburtstag, am 26. September 1969*, Messkirch 1969.

—, m. fl., »Ett samtal med Martin Heidegger», i *Horisont*, Vasa, 1973:2.

Jähnig, D. »Konst och verklighet», i *Horisont* 1973:8.

Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, utg. av K. Vorländer, Berlin 1899. Cit. efter 2 uppl. 1787.

Lovelock, J. »The Quest for Gaia», i *New Scientist* 6/2 1975.

Marc-Wogau, K. *Att studera filosofi*, Sthlm 1961.

Matz, R. »Martin Heidegger och politiken», i *Vår Lösen* 1974:1.

—, *Sams med Jorden*, Sthlm 1975.

## ATT DEFINIERA METAFYSIKEN OCH ATT ÖVERVINNA DEN

Pöggelser, O. *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963.

Regnéll, H. »Om »vederläggningen» av metafysiken i analytisk filosofi», i *Insikt och Handling* 1970, sid. 96–118.

# Om dubbelbindningsmekanismen

*Leif Stille*

Psykiatrin har på senare år alltmer uppmärksammat psykopatogena kommunikationsmönster. Av dessa är kanske den s. k. dubbelbindningen det mest kända. Termen »dubbelbindning» (av eng. »double bind») introducerades av Gregory Bateson 1956<sup>1</sup> och har sedan dess använts av en rad psykiatriska forskare<sup>2</sup> för att analysera främst komplicerade störningar i familjeförhållanden.

Dubbelbindningsteorin förutsätter, att människor kommunicerar sina tankar, känslolägen och viljeimpulser (kanske främst de bägge senare) dels genom olika kanaler och dels på olika plan.

Den kommunikationskanal, som människor lättast är medvetna om, är den verbala eller den lingvistiska, vilken huvudsakligen fungerar med hjälp av kombinationer av arbiträra, konventionella tecken, för vilkas användning det finns mer eller mindre explicita regler.

Jämsides med den lingvistiska kommunikationskanalen finns det extra- och paralingvistiska dylika av typ mimiskt språk<sup>3</sup> och kroppsspråk,<sup>4</sup> vilka huvudsakligen är av icke-konventionell natur och dessutom sällan är föremål för medveten analys av avsändare och mottagare i en kommunikationssituation.

Jag skiljer mellan extra- och paralingvistiska fenomen på så sätt, att extralingvistisk kommunikation är sådan, som kan fungera fristående från



och oberoende av lingvistisk kommunikation, medan paralingvistisk kommunikation beledsagar, understöder, kompletterar och är intimt förknippad med lingvistisk kommunikation. Kommunikation med hjälp av pheromoner är ett någorlunda tydligt exempel på en extralingvistisk företeelse och kommunikation medelst tonfall är ett exempel på en paralingvistisk företeelse.<sup>5</sup> Distinktionen är dock svår att strikt upprätthålla mången gång i praktiken.

Den lingvistiska kommunikationskanalen är långt ifrån fullständigt beskriven — icke ens av den moderna transformationsgrammatiken — och de forskningar, som gjorts, behandlar nästan uteslutande kognitiv kommunikation. Kanske främst filosofer och jurister har insett, vilken vildvuxen flora av heterogena tolkningsmöjligheter med ty åtföljande risker för kommunikationsstörningar som de verbala uttrycksmedlen uppvisar. Om nu redan den lingvistiska kommunikationskanalen utgör ett underbeforskat område, hur mycket mera gäller detta icke de extra- och paralingvistiska områdena och detta trots att man har anledning att misstänka, att kommunikationer på de sistnämnda områdena har en avgörande betydelse för psykisk hälsa.

Man kan skilja mellan olika kommunikationsplan (kp): dels det normala (åtminstone för icke-filosofiskt språk) kommunikationsplanet (kp 0), där man uttrycker idéer, känslor och viljeattityder, dels metakommunikationsplanet (kp 1), där man kommenterar kommunikationen på kp 0 vare sig den emanerar från en själv eller andra. Vidare finns det metametakommunikation på kp 2, där man kommenterar dylik metakommunikation etc. etc. Det verkar nu vara så, att i en icke-psykopatogen kommunikationssituation brukar en lingvistisk kommunikation på kp 0 åtföljas av en bekräftande paralingvistisk kommunikation på kp 1. Ett enkelt exempel på detta är, när en person verbalt uttrycker något och dessutom genom mimik och kroppshållning visar, att han menar vad han säger. Denna koppling mellan lingvistisk kommunikation på kp 0 och bekräftande paralingvistisk på kp 1 behöver inte alltid vara för handen för att kommunikationssituationen inte skall betraktas såsom icke-patogen; detta gäller exempelvis vid ironi, där

## OM DUBBELBINDNINGSMEKANISMEN

man explicit med lingvistiska medel uttrycker det man inte menar och därjämte paralingvistiskt upphäver meddelandet på kp 0. Härvid uppstår normalt inga problem, såvida inte den paralingvistiska kommunikationen är otydlig eller avsändaren eller mottagaren har extremt aparta värderingar eller föreställningar om världen. Liknande förhållanden råder även vid skämt. Den normala frånvaron av kommunikationsstörningar vid ironi och skämt beror troligen dels på redundansen i uttryckssätten i dessa situationer, dels på att dylika former för kommunikation har konventionaliserats och därmed blivit relativt medvetenhetsgjorda.

Självfallet kan extra- och paralingvistisk kommunikation även förekomma på kp 0 och behöver således inte endast utgöra metakommunikation. *Mutatis mutandis* gäller detta ännu mera självklart om lingvistisk kommunikation.

Annorlunda är det i dubbelbindningssituationen, där avsändaren (vanligen en betydelsefull person för mottagaren exv. förälder) explicit verbalt formulerar en värdering eller norm och därefter eller samtidigt paralingvistiskt signalerar ett upphävande av sitt tidigare budskap, vilket mottagaren uppfattar som en kontraorder. Följs sedan detta av en upprepning av det ursprungliga verbala meddelandet uppstår en förvirring hos mottagaren. Denna förvirring blir naturligtvis större, desto svårare mottagaren har att explicit analysera motsättningarna i avsändarens kommunikation, och desto betydelsefullare avsändaren är för mottagaren. I de fall då mottagaren avlägset anar, hur den motstridiga kommunikationen uppkommit (kommunikationstekniskt givetvis, eftersom mottagaren nästan aldrig är medveten om dess psykologiska genes), lönar det sig sällan för honom att meddela avsändaren därom, dels eftersom paralingvistisk kommunikation vanligen är av mycket subtil, icke-påtagbar art, vilkens upptäckt lätt kan avfärdas eller bortförklaras såsom misstag eller överkänslighet, dels eftersom avsändaren sällan är medveten om sin egen ambivalens, som ofta är bortträngd, och följaktligen därigenom har svårt att identifiera sin egen paralingvistiska signal. Avsändaren lägger således i en viss mening av »god tro» skulden för kommunikationsstörningen på mottagaren. En osäker,

sensibel mottagare, som dunkelt anar motsättningarna i sådan dubbelbindande kommunikation, men som, när han försöker påvisa detta förhållande, av avsändaren och av kommunikationssituationens publik (exv. övriga familjemedlemmar) avfärdas som missförstånd eller i värsta fall som sjukliga fantasier, får ofta svårigheter med sin realitetsprövning. Detta gäller speciellt om offret för den patologiska kommunikationen systematiskt (om än ej medvetet) och under en längre tid utsättes för dylik behandling, vilket instruktivt ehuru något övertydligt visats i den aktuella filmen »Family Life».

Vissa psykologer och psykiatriker<sup>6</sup> går så långt att de betraktar dubbelbindningen som schizofrenogen. Man kan emellertid anlägga flera olika slags kritiska synpunkter på dubbelbindningsteorin.

Ur semantisk synvinkel kan man betvivla rimligheten av, att den motstridiga paralingvistiska kommunikationen i en dubbelbindningssituation verkligen befinner sig på kp 1. Det förefaller mig antagligt, att den snarare befinner sig på kp 0, eftersom man endast kan tolka kommunikationsuttryck (satser) med en tämligen hög grad av explicititet och intentionsdjup såsom varande av metakaraktär. Dessutom torde samtidigt motstridande verbala och paralingvistiska kommunikationer på kp 0 kunna utöva samma psykologiska effekter. Vidare kan man misstänka, att även samtida verbala yttranden, som är motstridande till sin natur, kan verka dubbelbindande; detta gäller kanske främst språkliga satser, som är så vaga, mångtydiga och/eller komplicerade, att motsättningen är svår att analysera fram. Även inför explicita verbala normkontradiktioner torde psykopatologiska effekter kunna uppstå, eftersom man troligen har en benägenhet att undvika att tolka kommunikationer, som man utsätts för, såsom internt motstridande, och därför blir man förvirrad, när man ställs inför ett yttrande, som man inte kan finna en konsistent tolkning av, vilket kan leda till den fruktansvärda misstanken, att man själv har svårt att förstå andras meddelanden och eventuellt också har bristande realitetsuppfattning. Denna misstanke kan sedan kanske fungera som en s. k. självuppfyllande profetia.

## OM DUBBELBINDNINGSMEKANISMEN

Ur vetenskapsteoretisk synvinkel kan man komma med den kritiken, att dubbelbindningsteorin har den svagheten, att det är svårt att uppställa intersubjektivt observerbara kriterier för, när dubbelbindande kommunikation skall anses föreligga; d.v.s. att i en konkret kommunikationssituation avgöra, om avsändarens samlade kommunikation är motsägelsefull eller om mottagaren p.g.a. ett eller annat förhållande blott inbillar sig det. Så länge, som man inte upprättat en vedertagen taxonomi och dechifferingskod för tolkandet av extra- och paralingvistisk kommunikation, måste varje diagnos i förmenta dubbelbindningssituationer bli ytterst subjektiv.

En annan närbesläktad vetenskapsteoretisk invändning är, att dubbelbindningsteoretikerna inte har tydligt angivit, under vilka betingelser deras teori skulle anses falsifierad. Om det till äventyrs skulle vara så, att varje potentiellt faktum skulle vara förenligt med dubbelbindningsteorin, så vore den uppenbarligen tom på empiriskt innehåll. Om man inte kan etablera interpretationsrelationer mellan å ena sidan dubbel bindningsteorin och å andra sidan observationsspråket, så framstår det som en omöjlighet att avgöra, vad som hävdas i den förras teser (om det hävdas något alls). Dylika svårigheter vidlåder även en stor del av den djuppsykologiska teori-bildningen.

Man kan alltså efterlysa ett klart och tydligt angivande av, vad som skulle kunna tjäna som ett *experimentum crucis* för dubbelbindningsteorin.

Jag tror nu personligen, att man efter verkställd empirisk och taxonomisk forskning inom extra- och paralingvistisk kommunikation skulle kunna nå fram till att uppfylla de vetenskapsteoretiska kraven till stor del. Likväl kvarstår en del svårigheter.

Hur skall man t. ex. kunna förklara det förhållandet, att dubbelbindande kommunikation (jag förutsätter här, att vi har medel för att identifiera dylika företeelser) är oerhört vanligt, medan schizofreni är relativt sällsynt. Detta förhållande kan endast delvis bortförklaras som ett definitionsproblem. Man kan visserligen få bättre korrelation med en trängre definition av »dubbelbindning» och en vidare definition av »schizofreni», men att helt överbrygga diskrepansen definitionsvis utan att hamna i plattitydernas säl-

## OM DUBBELBINDNINGSMEKANISMEN

la jaktmarker tror jag inte är möjligt. För min del finner jag det oundvikligt, att man måste avstå att betrakta dubbelbindning som ensamt tillräcklig faktor för schizofreni och i stället införa åtminstone en dispositionsegenskap eventuellt benämnd »i-i-faktor» (inkonsistens-intolerans-faktor) för att kunna förklara uppkomsten av schizofreni. Denna faktor torde, vilket tvillingforskningen ger vid handen, vara av ärftlig beskaffenhet, vilken i princip borde kunna klarläggas av den genetiska forskningen. Tills nödiga undersökningar utfallit positivt får dock denna i-i-faktor betraktas som en ad-hoc-konstruktion.

Dubbelbindningsteorin skulle förefalla mig rimligare, om den i stället för att betona de schizofrenogena effekterna framhölle, att dylik kommunikation kan leda till psykiska störningar av snarast neurotisk karaktär. Jag föreställer mig, att det är en alldaglig inte minst introspektiv iakttagelse, att konfrontation med kommunikation av dubbelbindningstyp förorsakar kortare eller längre, lättare eller svårare psykiska insufficienser såsom förvirring, osäkerhet, irritation, aggression, depression, ångslan och ångest. Intressant vore att i detta sammanhang forska i, huruvida människor med vissa personlighetsegenskaper, i vissa rollsituationer eller i vissa livsfaser är känsligare än andra för dubbelbindande kommunikation, och om detta yttar sig främst vid kommunikation inom vissa ämnesområden. Man har också anledning att forska i, om feed-backen i den dubbelbindande kommunikationssituationen ger upphov till onda spiraleffekter i en allt mer patologisk riktning. Min tro är, att så är fallet. Ett näraliggande problem är, huruvida vissa personer i sin roll som kommunikationsmottagare är, vad man skulle kalla »ambivalentogena», d.v.s. har en förmåga att uppväcka ambivalens hos den ursprunglige avsändaren genom sina egenartade respons- eller återkopplingssignaler. Det kan kanske vara så, att en person genom att vara bärare av en viss särpräglad psykisk egenskap, som för- eller undermedvetet observeras av omgivningen, framkallar en ambivalent hållning hos denna omgivning, vilken i sin tur, när den inte lyckas att dölja denna sin ambivalenta inställning vid kommunikation, förvärrar den förstas psykiska problem och kanske t.o.m. ger dem en ny karaktär.

## OM DUBBELBINDNINGSMEKANISMEN

Som slutomdöme vill jag säga, att dubbelbindningsteorin trots sina formella brister har tillfört den psykiatriska debatten nytt stoff genom att skapa medvetenhet kring en källa till mänsklig olycka, som därigenom kanske kan elimineras, samt genom att peka på ett försummat forskningsområde på gränsen till psykiatri, psykologi, filosofi, lingvistik, fonetik och genetik, inom vilket det finns ofantligt mycket att göra.

### Noter

- 1 Se Bateson, Jackson, Haley & Weakland: Toward a Theory of Schizophrenia, i *Behavioral Science*, nr 4, 1956. Batesons roll inom psykiatrin behandlas i Mishler & Waxler: *Family Process and Schizophrenia*, Science House, 1968.
- 2 Se bl. a. Harold Searles: The Effort to Drive the Other Person Crazy, i *Collected Papers on Schizophrenia and related Subjects*, 1965; Watzlawick, Beavin & Jackson: *Pragmatics of Human Communication*, W.W. Norton & Co, 1967; R.D. Laing: *The Self and Others*, 1961, (sv. övers. *Själv och andra*, 1969, spec. sid. 94 ff).
- 3 Se bl. a. Carl Herman Hjortsjö: *Människan och det mimiska språket*, 1969, och däri anförd litteratur.
- 4 Se bl. a. Julius Fast: *Body Language*, 1970, och däri anförd litteratur.
- 5 Beträffande extralingvistisk kommunikation se artikel om pheromoner i *Svensk Naturvetenskap*, 1963. Vad gäller paralingvistisk kommunikation jämför  $\gamma$ -nivån hos Hammarström: *Lingvistische Einheiten*, Springer Verlag, 1966, spec. sid. 11 ff.
- 6 Se bl. a. de lättillgängliga framställningarna i Clarence Blomquist: *Psykiatri*, 1969, spec. sid. 185 ff; Clarence Blomquist: Om människors möte, i *Ronden* 15/73; Svein Haugsgjerd: *Nytt perspektiv på psykiatrin*, 1970, spec. sid. 135 ff.

## 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. Vid stiftandet valdes professor Gunnar Aspelin till ordförande, docent Elof Åkesson till vice ordförande. Båda är numera hedersledamöter. Forskardocent Hans Regnéll har sedan 1970 varit samfundets ordförande. Den nuvarande styrelsen består dessutom av professor Urban Forell, vice ordförande, fil. mag. Birgit Borelius, sekreterare, fil. lic. Bertil Belfrage, skattmästare, och fil.lic., jur.kand. Leif Stille, redaktör för *Insikt och Handling*. 1974 startade Hans Larsson Samfundet Bokförlaget Doxa. Förlagets verksamhet har letts av skattmästaren.