

INSIKT OCH HANDLING

Utgiven av
Hans Larsson Samfundet

Volym 13

BOKFÖRLAGET DOXA

REDAKTÖR: LEIF STILLE
ISSN: 0436-8096
ISBN: 91-578-0091-X
TRYCKNING: LUNDS OFFSET, LUND 1979

TRYCKT MED BIDRAG FRÅN
ANDERS KARITZ' STIFTELSE

PDF: TABULA, MÄRSTA 2020
ISBN: 978-91-88702-23-4
VERSION 1.0 — 2020-05-15

Innehåll

- 4 Platon och gudstron
Stig Dérand
- 14 Modeller för katastrofer
Peter Gärdenfors
- 33 Naturrätten under karolinska tiden
Rolf Lindborg
- 63 Thomas ab Aquino
och »den bästa möjliga av världar» hos Arthur O. Lovejoy
Lars-Åke Ohlsson
- 72 Marxismens arv från Herakleitos
Hans Regnéll
- 100 Moraliskt gillande
Erik Ryding
- 113 Verklighetsuppfattning, ångest och försvar hos barn och ungdom
Gudmund Smith och Anna Danielsson

Platon och gudstron

Stig Dérand

»Kriton, vi är skyldiga guden Asklepios en tupp. Offra den åt honom och glöm det ej!«

Så lyder Sokrates' sista ord i dialogen *Faidon*. Förmodligen finner åtskilliga sentida beundrare av Sokrates och Platon det svårt att förknippa sina föreställningar om de båda filosoferna med tanken på blodiga offer av fjäderfän. Kanske förhöll det sig så, att Sokrates i flera avseenden omfattade den folkliga, grekiska religiositetens gudsföreställningar. Men hur ställde sig Platon till gudstron? Vilken form av gudstro omfattade han, om han med någon rätt kan sägas ha haft någon form av gudstro?

Personligen har jag inte sällan fått intrycket att åtskilliga forskare, som skrivit om Platons tankevärld, varit ytterst försiktiga och rent av visat ett avsevärt mått av skygghet inför de båda frågorna.

Skälen härtil kan vara flera: vanskligheten att definiera gudsbegreppet, tolkningsproblem av olika slag samt svårigheten att säkert avgöra vilket tankegods, som är originellt hos Platon och vilka tankar han ursprungligen övertog från Sokrates. Men när de insiktsfulla specialisterna iakttagit tystnad, må det kanske vara den intresserade lekmannen tillåtet — inte att på stridigt hävda sina teser — men att försöka aktualisera vissa frågor.

Det brukar påstås, att Sokrates är den som har äran av att först ha rest definitionskravet. Man skulle därför kunna vänta sig att i Platons skrifter

finna diskussioner kring problemet att formulera definitioner av gudsbegrepp. Några försök att lösa sådana definitionsproblem möter man dock knappast i dialogerna. Vill man försöka utröna vad Platon tänkte om det gudomliga, gör man förmodligen klokt i att först taga hänsyn till vad han säger i dialogen *Eutyfron*. I denna avvisas mindervärdiga gudsföreställningar. Men med vad rätt? Vad är det som i sista hand är kriteriet på det goda och rätta? Man kan tänka sig olika svar, t ex att Platon framträder som en »profetisk» förkunnare av en »högre och renare» gudstro, utifrån vilken han förkastar de »låga» och »falska» gudsföreställningarna. En annan tankemöjlighet är den, att Platon utformat ett profant livsideal och med det som måttstock värderar även de religiösa livsformerna. Jag är övertygad om att det redan är befogat att fråga sig vad Platon syftade till med sitt omfattande författarskap, vad som var Platons »ultimate concern». Några alternativ värda att överväga är enligt min mening följande:

(A) Platons huvudsyfte var av religiös art. Han är den djupsinnige religionsfilosof, som byggde den första etappen av den tankens huvudväg, som Plotinos fullbordade. Men frågan blir då om denna religiositet går hand i hand med någon form av gudstro eller enbart är en idélärans religiositet.

(B) Platons huvudsyfte var politiskt. Platon var under praktiskt taget hela sitt vuxna liv sysselsatt med problemet att upprätta eller ordna ett jordiskt idealsamhälle. Det förtjänar i detta sammanhang att påpekas, att två stora skrifter av Platon bär titlarna »Staten» och »Lagarna». Att Platon personligen engagerade sig i politiska sammanhang och tog avsevärda risker förefaller vara alldeles klart.

(C) Platon var en tänkare med ett renodlat filosofiskt — vetenskapligt intresse. I ljuset av nya iakttagelser och under tankenödvändighetens tvång var han livet igenom sysselsatt med att ompröva och att försöka förbättra sina teorier som en omutlig sanningssökare.

De tre alternativen behöver inte vara skarpt åtskilda. Det är fullt möjligt t ex att förena en form av »idéreligiositet» med fanatiska, politiska strävanden. För min personliga del finner jag dock alternativ C föga sannolikt. Platon var, såvitt jag förstår, en tänkare besjälad av någon vision av etisk — re-

ligiös eller politisk art. Givetvis finns det skäl att räkna med möjligheten av att Platons intressen förändrats under hans långa levnad. Mötet med Sokrates fick livsavgörande betydelse för honom. Men kan man för övrigt skönja tecken på djupgående förändringar i Platons syn på tillvaron? Det torde vara svårt att finna säkra belägg härför. Beträffande inställningen till gudstron skymtar nya tankegångar i dialogerna *Timaios* och *Lagarna*, men tankarna uppträder i myternas brokiga klädnader, vilket gör dem svårgripbara och svårtolkade. Platons inställning till gudstron erbjuder ett komplicerat problem.

Det kanske kan vara på sin plats att så här inledningsvis göra en förberedande utveckling. Vid läsningen av den athenske filosofens skrifter finner man, att det talas om gud, t ex slutorden i *Apologien*, »Vem av oss, som går mot det bättre ödet, vet ingen utan gud allena» (Lindskogs översättning sid 39), än om gudar t ex i *Timaios* (Lindskogs översättning sid 30), där det heter: »Vad angår de övriga gudarna, ligger det ej i vår makt att kunna veta eller yttra oss om deras födelse». För människor, som vuxit upp i en kulturmiljö, vilken länge präglats av kristen monoteism, kan det ha sina svårigheter att finna sig tillrätta i en polyteistisk föreställningsvärld. Ännu mer förbryllande blir det när det, som hos Platon, talas om gud och gudar. I en uppsats med titeln »Grekernas okända gudar», vilken ingår i essäsamligen *Bakgrunder* har professor Albert Wifstrand berört detta egendomliga språkbruk. Han erinrar om att en dansk filolog, Ove Jørgensen, gjort iakttagelsen, att det i de homeriska skrifterna talas om gudarna på två sätt. »Där skalden för ordet, i hans egen berättelse, vet han vilka gudar det är som uppträda och vad de säga och hur de bära sig åt, det är han som handhar gudaapparaten. Men när diktens personer yttra sig i längre eller kortare anföranden om vad som händer, där veta de mestadels icke så noga besked; de se och förstå ofta att ett gudomligt väsen ingripit, »en makt av annat blod än vi», men vem det var kunna de icke yttra sig om, de nöja sig med att säga en gud, theos, eller en daimon.»¹ Wifstrand hänvisar även till professor Ehnmarks avhandling om gudsföreställningen hos Homeros och skriver: »Han (Ehnmark) visar, att detta sätt att tala om »en gud», »gudar», »gudar-

na», är utmärkande för den äldre litteraturen överhuvudtaget och torde varit karakteristiskt för gammalgrekisk religiositet i allmänhet. Men det betyder icke att man ansåg den gud, vars ingripande man märkte, men som man icke kunde närmare bestämma, för någon obestämd makt utan namn eller något som flöt samman med alla andra i en diffus gudamassa. Det var bara det att man inte visste hans namn.»² Det som sagts här gäller Homeros, men även vid studiet av Platon kan det vara motiverat att erinra sig att detta vaga tal om »en gud», »gudar» och »gudarna» inte bara förekommer hos Platon.

Med hänsyn till Platons stora inflytande på senare tänkare kan det väl också vara på sin plats att något dröja vid frågan om hur hans inställning till gudar och gudstro antagits vara. I en intressant uppsats, »Filosofiens gyllene kedja», har docent Benkt Erik Benktsson belyst Atterboms uppfattning av Platon och gudstron. Citaten ur Atterboms skrifter visar hur Atterbom betraktat Platon som en av »den spekulativa theismens heroer».³ Atterbom talar vidare om Platons »frändskap med Christendomens tänkesätt».⁴ Atterbom har inte varit ensam om att vilja se Platon som en profetgestalt och hans filosofi som en tankens ansats i kristen riktning.

Förmodligen ter sig en sådan platontolkning knappast särskilt närliggande för flertalet nutida läsare av dialogerna. Vill man komma underfund med Platons inställning till gudstron, blir det ett centralt problem att utreda hur Platon tänker sig förhållandet mellan gud(ar) och det godas idé. På denna punkt går också åsikterna isär bland platonforskarna.

I sin bok *Grekisk religiositet*⁵ påpekar professor Martin Nilsson, att problemet är hur ordet »gudomlig» skall fattas. Han skriver: »Platon giver en fingervisning på ett ställe i sitt stora verk om *Staten*; han säger, att själen är besläktad (*syngenes*) med det gudomliga, odödliga och alltid varande. Hans framställning rör sig helt i idélärans krets, inom denna måste man söka den rätta förståelsen av ordet, icke i de vanliga föreställningarna om de grekiska gudarna. Alla ord, som sammanställes med ordet »gudomlig», hänföra sig till idéläran. Dess krön var det godas idé, och det godas idé var för Platon också Gud, en identifikation, som medförde svårigheter, som Platon ej

gjort nog klart för sig». I dialogen *Eutyfron* är grundtanken denna: det finns något gott och rätt, som gudarna älskar, men som är oberoende av gudarnas vilja. Ordet »gudomlig» förekommer ofta i dialogen *Faidon*. Det sättes här i motsats till »föränderlig», »kroppslig» och »mänsklig». Den platonska tvåvärldsteorien kommer klart till uttryck. De belgiska platonforskarna van Camp och Canart har noggrant undersökt bruket av ordet *theios* i *Faidon*. De har menat sig kunna konstatera, att ordet *theios* (gudomlig) användes »plus comme l'évocation d'une atmosphère spirituelle que comme un attribut philosophique des Idées. Sa présence marquait avant tout que nous arrivions au sommet de la dialectique platonicienne à l'éternel qui nous libérait enfin de l'humain». ⁶

Ordet *theios* användes oftast i *Faidon*, då det är tal om det odödliga, oförgängliga och förnuftiga och oupplösliga. Idéläran förknippas inte i dialogen med någon lära om en högsta, personlig Gud.

I dialogen *Faidros* får vi ytterligare besked om Platons syn på förhållandet mellan idévärlden och gudarna. Idévärlden framställs som det upphöjda varat, det bestående och värdefulla, i vilket gudarna och filosofernas själar finner vederkvickelse. Däremot säges intet om att gudarna kommer människorna till hjälp i deras strävan mot »rättrådigheten, besinningen och de övriga för själen värdefulla idéerna.» (*Faidros* sid 357) Det är svårt att veta hur långt man bör taga Platon på orden, när han talar om gudarna och själarnas himmelska färder. Att idéerna utgör den absoluta verkligheten, synes Platon vara fast övertygad om.

I dialogen *Timaios* behandlas frågan om världens skapelse, och denna dialog utgöres till största delen av det tal, som hålles av filosofen Timaios. Sokrates är närvarande som åhörare och ger välvilligt uttryck åt sin uppskattning, när Timaios börjat berätta myten om skapelsen. I dialogen heter det: »Världen har således blivit skapad efter en förebild, som fattas med förnuft och tanke och som är oföränderlig. Då så är, måste denna värld alldeles givet vara en avbild av något.» (*Timaios* 28 i översättning sid 19.) Med de eviga mönsterbilderna inför sina ögon skapade världsbyggmästaren världen. Någon *creatio ex nihilo* är det dock inte fråga om. Genom att skapa-

ren bringar ordning i det oordnade uppkommer det »sköna» världsalltet. (*Timaios* sid 20 i översättningen.) »Att nu finna byggmästaren och fadern till detta världsalltet är svårt och har man funnit honom är det omöjligt att förkunna honom för alla», heter det i *Timaios*' tal (översättning sid 18–19). Svårt är det också att förstå hur Platon tänkt sig skaparen. Finns idéerna, mönsterbilderna, till blott i skaparens medvetande eller existerar de oberoende av det? Paul Elmer More påpekar i sin bok »The Religion of Plato»⁷, att man inte bör fatta Gud och det godas idé som identiska begrepp. »I do not say that such a distinction is without difficulties, for if God is good, there is goodness in his mind, and it is at least puzzling to understand how this subjective goodness is different from Goodness in itself. But this is an embarrassment that haunts the whole doctrine of Ideas: it can be answered only by showing how the contrary theory (i e that Ideas do not exist separately) is beset with more disastrous logical consequences».⁸ Man kan här erinra sig vad som sagts av Platon i *Eutyfron* om det i sig rätta. More tar emellertid avstånd från vissa forskares (tex Wilamowitz-Moellendorff) mening, att Platons Gud var det Goda, Sanna och Sköna.⁹ More anser sig även våga påstå följande om Platon. »But of the being of God or gods, rather of God and gods, personal and very real ... even appearing manifestly as strange visitors among men, governing the great world and always attentive to human needs, of this truth he exhibits no doubt at all.»¹⁰ Om More vill göra gällande, att det är typiskt för Platons gudsuppfattning, att Gud eller gudarna välvilligt intresserar sig för människorna och deras behov och ingriper reglerande i de jordiska skeendena, så måste jag för min del ställa mig skeptisk. Visserligen ger Sokrates i sitt försvarstal uttryck åt övertygelsen, att en god mans öde inte är gudarna likgiltigt, och visserligen riktar Sokrates i *Faidros* en bön till guden Pan, men Mores påståenden ter sig nog alltför kategoriska. Sokrates' ord i försvarstalet får väl ses i förhållande till hans syn på den egna livsuppgiften och hans inre röst, hans *daimonion*, som var något för Sokrates säreget, och vad beträffar bönen till Pan, så förefaller den mig snarare vara ett hjälpmedel för filosofen i personlighetsdanande syfte än ett uttryck för metafysisk gudstro.

Det är ett mycket vanskligt företag att försöka mäta graden av äkthet och personligt engagemang i religiösa sammanhang, men jag kan för egen del inte finna annat än att Bibelns gudsmän och kyrkans helgongestalter, islams profet, hinduismens gudshängivna och många fromma bland de skriftlösa folken utmärkts av ett vida varmare och innerligare förhållande till det gudomliga än Platon.

I Platons ålderdomsverk *Lagarna* möter man en positiv inställning till den folkliga religionen. Samhällets rättsordning tänkes vila på religiös grund. Och de som vill riva upp den, ateisterna, bör först visas tillrätta; men om de framhärdar skall de bestraffas strängt. Men Platons motiv tycks vara detta, att den stora massan av filosofiskt oskolade medborgare, som inte mäktar följa med på tankens himmelsfärder, behöver religionens stöd för att leva ett dygdigt liv i lydnad för samhällets lagar.

More sammanfattar sin undersökning av Platons inställning till gudarna så: »I think, it signifies that gods and Ideas both belong to that general conception of divine, not as something above both and annulling their difference, but as a name embracing both and answering to the dimness of our understanding.»¹¹

De båda belgiska forskarna van Camp och Canart har dock lagt märke till att idéerna av Platon inte karakteriseras som *theiai*.¹² I stället talas det ofta i dialogerna om *theia harmonia*. Van Camp och Canart skriver vidare: »les dieux ne confèrent pas la perfection divine mais en participent. ... Dans l'échelle des valeurs cosmiques tout échelon peut être dit divin par rapport à l'échelon inférieur ou en référence à l'échelon suprême. Bref, theios marque de façon accessible et suggestive le degré de valeur méthaphysique des réalités cosmologiques.»¹³ Enligt de båda belgarnas tolkning av *Timaios* skulle för Platon det gudomliga vara den förnuftiga världsordningen. Men de har även menat sig finna, att Platon ibland använder ordet *theios* på ett relativt sätt, ungefär liktydigt med »värdefullare» eller »fullkomligare» och vidare tycks Platon använda ordet *theios* som ett medel för psykologisk påverkan, »Theios n'évoque pas seulement une atmosphère;» men »l'emploi theios nous déconcerte plus qu'il ne nous éclaire.»¹⁴

Sokrates försöker i *Apologien* visa, att den som tror på något gudomligt också tror på gudar. Helt övertygande ter sig väl inte resonemanget. Om någon talar om att något är trolskt, så behöver han därför inte i bokstavlig mening tro på existensen av troll. Gudomlig, *theios*, förblir ett problematiskt uttryck i de platonska skrifterna. I *Eutyfron* får vi klarhet på en viktig punkt. För den som i likhet med Platon omfattar övertygelsen, att det finns något i sig gott och rätt, blir det ej möjligt att hålla fast vid den traditionella, grekiska religionen i polyteistisk form, med en mångfald gudar, sinsemellan oeniga om rätt och orätt, gott och ont. Idéläran överordnas gudstron. I dialogerna möter läsaren dock ofta namn på gudar och mytiska väsen. Vi kan väl i en del fall tänka oss möjligheten, att Platon brukar det rika, mytologiska materialet för att ge åskådlighetens liv och friskhet åt resonemangen. I andra fall kanske Platons syfte är pedagogiskt, att förmedla vissa av sina tankar till personer, som eljest ej är i stånd till systematiskt filosofiskt tänkande. Men kan det med goda skäl hävdas, att Platon omfattar någon form av gudstro?

Att finna belägg för tolkningen, att Platon omfattar en monoteistisk gudstro ter sig svårt. Det ligger något tankvärt i Hans Larssons påpekande, att »Så som det godas idé höjes upp över själva varat, vet man icke var det skulle bli rum för en gud över eller jämte den.»¹⁵ Platons Gud blir enligt den lundensiske filosofens tolkning den högsta idé. Frågan blir då, om man vill anse det rimligt att definiera Gud som en idé. Att en människa kan förhålla sig »religiöst» till idéer får väl dock anses vara klart, om man därmed menar, att en idéstyrd strävan blir hennes livs väsentligaste innehåll.

En tankemöjlighet, som ter sig värd att överväga är den, att Platon omfattar en gudstro av närmast panteistiskt slag, att hela världsalltet, vars innersta struktur utgöres av idévärlden, är gudomligt eller identiskt med Gud. Om denna verklighetens inre ordning kan det metodiska, filosofiska tänkandet vinna ett betydande mått av insikt. Utrustade med sina kunskaper kan så filosoferna framträda och ge anvisningar för hur de jordiska samhällena, staterna, kan inrättas på ett med det stora, kosmiska samhället analogt sätt, så att staternas inre ordning präglas av det som Platon kallar

»rättrådighet». I det syftet kan även den folkliga religionens uttryckssätt och föreställningar komma till användning för att hos gemene man framkalla vördnad och lydnad i förhållande till samhällets lagar. Religion, filosofi och politik kommer då varandra mycket nära.

År 1960 gav den unge danske tänkaren Peter Kemp ut sin sällsynt idérika bok *Person og tænkning*. Han behandlar där bland mycket annat även problemet Platon och gudstron. Till skillnad från åtskilliga andra platon-tolkare, som behandlat vårt problem mycket försiktigt, väjer Kemp inte för att ge klara och skarpkantade besked. Han hävdar bestämt, att platonismen är en form av ateism, som uppträder utklädd i en religiös — mytologisk dräkt. Mellan kristendom och platonism är ett svalg befäst, menar Kemp. En bland religionshistoriker vanlig uppfattning är denna, att det oftast är något för den religiösa människan utmärkande, att hon känner sig beroende av en högre makt, den gudomliga verkligheten. Enligt Kemp kännetecknas den kristna människan dels av övertygelsen, att Gud är Givaren och upplevelsen av att det är ur Guds hand, som hon mottager sitt liv, och dels av övertygelsen »at i Jesu person møder vi Gud».¹⁶ Den kristna tron blir för Kemp en livgivande bundenhet.¹⁷ I Kems ögon är däremot platonismen ett genomtänkt försök att hävda det filosofiska tänkandets suveränitet och göra människan oberoende av Gud och gudar, eller rent av att göra den filosoferande människan själv till ett »gudomligt» väsen, som genomskådar tingens natur och själv sätter sina ideal.

Avståndet mellan Kems uppfattning av Platons inställning till gudstron och Atterboms är stort. Kems tolkning kan te sig okonventionell och utmanande. Enligt min mening är den dock väl värd att diskuteras. Det är ju föga originellt att hävda, att idéläran är det centrala i Platons verklighetsuppfattning. Men redan därmed blir gudstron i viss mån mindre väsentlig. Man kan på goda grunder göra gällande, att idéläran skulle bestå utan tron på Gud eller gudar.

Om jag skulle våga mig på försöket att formulera de uppfattningar av Platons inställning till gudstron, vilka enligt min bedömning ter sig rimligast, blir det dessa:

PLATON OCH GUDSTRON

- (1) För Platon framstår Gud och det Godas idé som identiska begrepp.
- (2) Platon omfattar en form av panteistisk gudstro med en prägel av religiös mystik.
- (3) Platons filosofi är en i religiös och mytisk dräkt utstyrd ateism.

Måhända är alternativställningen alltför trång, men jag menar, att även det andra alternativet har ett mindre starkt stöd i materialet. Frågan om Platons personliga inställning till Gud eller gudar har väl inte funnit sitt slutgiltiga svar. Den kan knappast läggas till mängden av problem, som den vetenskapliga forskningen framgångsrikt lyckats lösa.

Noter

Platon, *Skrifter* i svensk tolkning av Claes Lindskog, del I, Stockholm 1920 samt del IV, Stockholm 1923.

- 1 Wifstrand, Albert, *Bakgrunder*, Malmö 1961, sid 82–83.
- 2 A a sid 86.
- 3 Benktsson, Benkt-Erik, *Filosofiens gyllene kedja, Insikt och Handling* 10, Lund 1973, sid 39.
- 4 A a sid 47.
- 5 Nilsson, Martin, *Grekisk religiositet*, Stockholm 1960, sid 144.
- 6 van Camp, J – Canart, P, *Le sens du mot theios chez Platon*, Louvain 1956, sid 71.
- 7 More, Paul Elmer, *The Religion of Plato*, Princeton 1921, sid 120.
- 8 A a sid 209–210.
- 9 A a sid 210.
- 10 A a sid 213.
- 11 A a sid 214.
- 12 van Camp, J – Canart, P, *Le sens du mot theios chez Platon*, Louvain 1956, sid 258.
- 13 A a sid 261.
- 14 A a sid 417.
- 15 Larsson, Hans, *Platon och vår tid*, Stockholm 1962, sid 310.
- 16 Kemp, Peter, *Person og Tænkning*, Gyldendal 1960, sid 114.
- 17 A a sid 111.

Modeller för katastrofer¹

Peter Gärdenfors

I Inledning

Att konstruera och undersöka *modeller* är en central del av den vetenskapliga verksamheten. De viktigaste kriterierna på att en modell är lyckad är att den kan användas för att *förklara* och *förutsäga* fenomen av den typ den är avsedd att avbilda.

Den snabba utveckling som naturvetenskaperna har genomgått under de senaste århundradena beror till stor del på att man framgångsrikt kunnat utnyttja matematiska analys som skapades av Newton och Leibniz. Med hjälp av system av differentialekvationer har man lyckats ge exakta beskrivningar av vitt skilda områden, från planeternas rörelser till atomernas struktur.

Inom humaniora och samhällsvetenskaperna har man inte tillämpat matematiska modeller i samma utsträckning som inom naturvetenskaperna. En av anledningarna till detta är att de storheter man är intresserad av inte låter sig kvantitativt mätas, utan det är snarare *kvalitativa* aspekter som behandlas.

En annan anledning är att den traditionella differentialkalkylen bara kan beskriva jämna förlopp och kontinuerliga förändringar. Det finns emellertid processer, inom alla vetenskapliga områden, som uppvisar ett *diskontinuerligt* förlopp. En hund som retirerat i rädsla kan plötsligt slå om och gå

MODELLER FÖR KATASTROFER

till attack, för att sedan lika plötsligt retirera igen. En aktiemarknad som under lång tid varit relativt stabil och endast uppvisat jämna svängningar kan plötsligt krascha. En metallkonstruktion som utsätts för påfrestningar kan momentant knycklas till i stället för att långsamt böjas. En manodepressiv person som länge befunnit sig i ett depressionstillstånd kan hastigt svänga om till ett maniskt beteende. Panik kan plötsligt utbryta i situationer där det vore enklare att förklara en succesivt ökande rädsla. En vävnad som varit frisk i decennier kan hastigt utveckla en cancersvulst.

Ett tredje skäl till att de traditionella matematiska modellerna har betraktats som otillräckliga för de »mjuka» vetenskaperna är att små förändringar i de variabler som styr en sådan modell kommer att ge upphov till små förändringar i modellens beteende. Inom de humanistiska och sociala vetenskaperna är det emellertid lätt att finna exempel på att en liten förändring av en väsentlig faktor i ett lämpligt ögonblick kan få radikala konsekvenser för det fortsatta förloppet. Denna egenskap kallas för *divergens* — särgående.

De metoder man har haft till förfogande för att förutsäga och förklara diskontinuerliga och divergenta processer har huvudsakligen varit av kvalitativ karaktär. Man kan exempelvis säga att när ett metallrör påfrestas till »bristningsgränsen» så böjs det inte längre elastiskt utan knycklas samman. På samma sätt kan man säga att om en hunds rädsla ökar över en viss gräns, så vänds rädslan i aggressivitet. Dessa »förklaringar» är emellertid inte mycket mer än beskrivningar som inte ger någon inblick i den bakomliggande dynamiken och de prognoser som kan göras på grundval av dem verkar mycket mindre förtroendeingivande än de som görs med hjälp av kvantitativa modeller.

I de traditionella matematiska modellerna har de faktorer som beskrivit förloppet av en process varit kontinuerliga variabler. Man kan nu fråga sig vad det finns för skäl till denna begränsning. En orsak kan vara ett enkelhetsantagande — kontinuerliga förlopp är enklare än diskontinuerliga och naturens grundläggande principer är enkla. Ett annat, mera praktiskt, skäl är att kontinuerliga funktioner har med stor framgång tillämpats på fysika-

MODELLER FÖR KATASTROFER

liska processer och detta har lett till att de mest avancerade analytiska hjälpmedlen har utvecklats för kontinuerliga funktioner.

Syftet med denna uppsats är att presentera en alternativ typ av matematiska modeller, eller snarare ett alternativt synsätt, som gör det möjligt att beskriva diskontinuerliga förlopp och divergenta beteenden och där det grundläggande angreppssättet är kvalitativt snarare än kvantitativt, men där man samtidigt har behållit fördelarna med att låta de förklarande variablerna beskrivas med kontinuerliga funktioner.

Den strikta matematiska teorin som ligger till grund för dessa modeller, kallas *katastrofteori* och har huvudsakligen utvecklats av den franske matematikern René Thom.² Thom kallar de hastiga förändringarna i ett förlopp för *katastrofer*, eftersom små förändringar i de faktorer som styr en process kan resultera i plötsliga och oväntade förändringar av förloppet. Thom klassificerade katastroferna och han visade att för processer som styrs av ett fåtal faktorer finns det endast ett begränsat antal elementära typer av katastrofer.

Den matematiska teorin är egentligen en gren av topologin, dvs den gren av geometrin som studerar de egenskaper hos geometriska figurer som inte ändras med figurens form. Det är i denna bemärkelse som teorin kan sägas vara kvalitativ och inte kvantitativ. Det är emellertid inte de topologiska teoremen som är av direkt intresse i denna uppsats utan snarare sättet att konstruera modeller.

Efter ett referat av de delar av den matematiska teorin som är väsentliga ur metodologisk synpunkt kommer några tillämpningar med samhällsvetenskaplig anknytning att presenteras. Dessa tillämpningar utgör sedan grundvalen för den avslutande diskussionen om katastrofteorins användbarhet för konstruktion av modeller.

II Ett paradigmemempel: Zeemans katastrofmaskin

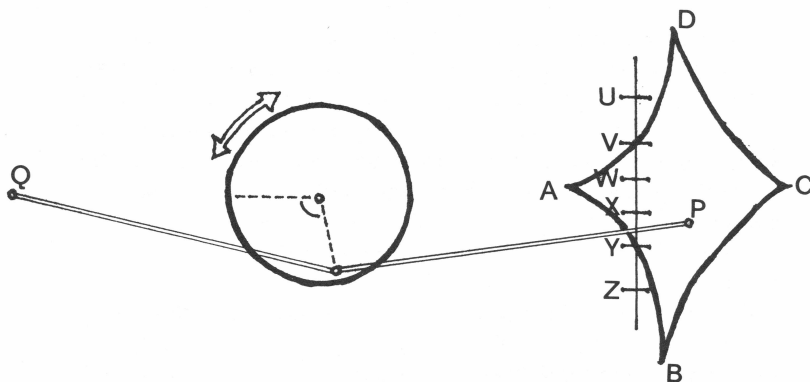
Innan vi ger oss i kast med att skissera de generella dragen av den matematiska teorin skall vi presentera ett exempel som uppvisar de relevanta egen-

MODELLER FÖR KATASTROFER

skaperna och som lätt kan tas som utgångspunkt för en beskrivning av den allmänna teorin. Exemplet är hämtat från Zeeman.³

Föreställ er en rund skiva som är fäst i mittpunkten och som är fri att rotera kring denna punkt. I en punkt på skivans kant är två likadana gummiband fästade. Den andra ändan av det ena bandet är fäst i en punkt Q en bit från skivan. Det andra bandets andra ända, som döps till P, kan man röra fritt i skivans plan.

Om man låter P ändra läge i planet, så kommer skivan att vrida sig eftersom den försöker uppnå ett läge där spänningarna i gummibanden är i jämvikt. För de flesta lägen av P finns det endast ett jämviktsläge för skivan. Det finns emellertid vissa lägen av P, tex där mittpunkten av skivan ligger mitt emellan P och Q, där skivan har två jämviktslägen. Undersöker man de positioner av P för vilka skivan har två jämviktslägen, visar det sig att de bildar ett område ABCD format som ett ruteress (se fig 1).



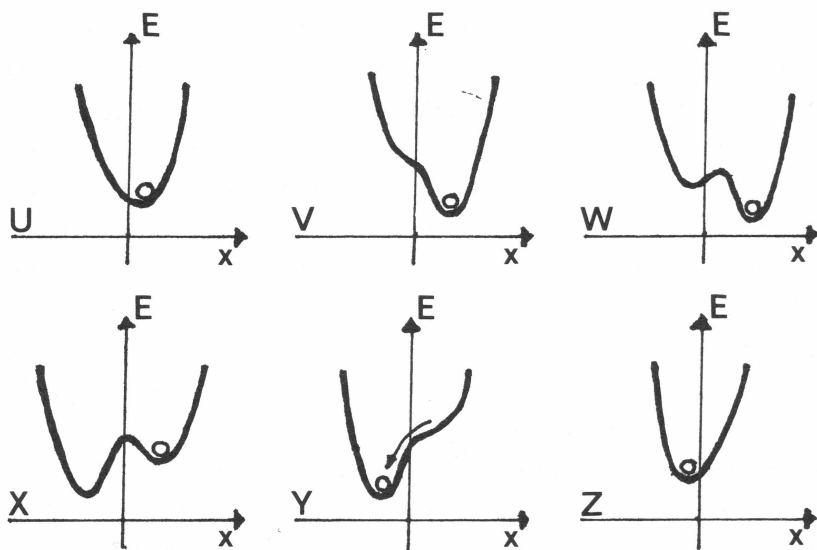
Figur 1

Flyttar man punkten P sakta i planet, så kommer också skivan att vrida sig sakta, såvida man inte låter P passera gränsen till området ABCD. I vissa situationer händer det då att skivan gör ett plötsligt hopp från en jämviktsposition till en helt annan. Låt till exempel P flyttas sakta längs linjen UVWXYZ.

MODELLER FÖR KATASTROFER

När P flyttas in i ABCD vid V vrids skivan fortfarande långsamt, men när P lämnar området ABCD vid Y hoppar skivan till och vrides plötsligt mer än ett kvarts varv. Låter man sedan P glida från Z tillbaka till U, så händer inget speciellt vid Y utan det är först när P lämnar ABCD vid V som skivan hoppar till, nu åt andra hållet.

Hur kan man nu förklara skivans beteende? Om man fixerar läget av P i planet, så stannar skivan i ett jämviktsläge. Försöker man nu vrida skivan, med P fixerad, åtgår en viss energi som lagras i gummibanden och som återför skivan i ett jämviktsläge (inte nödvändigtvis samma som tidigare) när man släpper den. Energin som är lagrad i gummibanden är en funktion av längden av gummibanden i enlighet med den s k Hooke's lag. Vi kan nu, för några olika lägen av P, studera den i gummibanden lagrade energimängden som en funktion av hur mycket skivan vrides. Väljer vi lägena U, V, W, X, Y och Z för P, kommer energifunktionerna schematiskt att se ut som på fig 2.



Figur 2

Här är x vridningen av skivan mätt i grader eller radianer. Vid de båda punkterna U och Z som båda ligger utanför området $ABCD$ har energifunktionen bara ett minimum, som då svarar mot att skivan endast har en jämviktsposition. Inuti området $ABCD$, vid punkterna W och X , har funktionen två minima, som svarar mot de båda jämviktslägena, och ett maximum. På randen av $ABCD$ har ett av minimilägena flutit samman med maximiläget. När P flyttas från U till Z följer skivan med i det ursprungliga minimiläget och stannar där på grund av systemets tröghet ända tills minimat försvinner vid Y då skivan hoppar till det enda kvarvarande minimiläget.

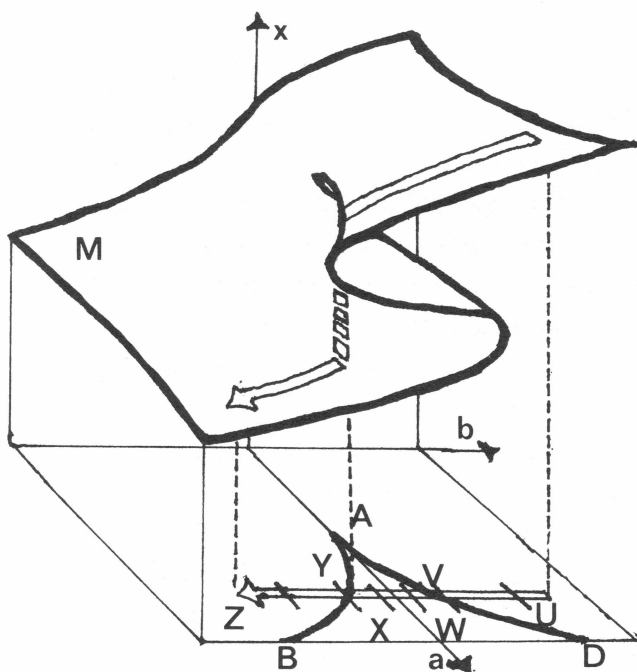
Zeemans katastrofmaskin ger ett enkelt och förklarligt exempel på diskontinuerligt beteende. Fastän vi ändrar de styrande variablerna, dvs punkten P , kontinuerligt, så kommer skivan att röra sig diskontinuerligt. I nästa avsnitt skall vi med utgångspunkt från detta exempel mera generellt presentera den matematiska bakgrunden.

III De matematiska katastrofityperna

Den del av den matematiska teorin som är nödvändig för fortsättningen kan presenteras med hjälp av exemplet med katastrofmaskinen. De läsare som är intresserade av en mera strikt framställning hänvisas till Thoms och Zeemans arbeten.⁴

När det gäller att beskriva skivans »beteende» behöver vi egentligen inte känna till hela energifunktionen för olika lägen på den fria gummibandsänden P , utan det räcker att studera minimipunkterna på kurvorna i fig 2. Att skivan befinner sig i jämvikt svarar ju mot att vridningen x minimerar energin som är lagrad i gummibanden.

Vi kan nu åskådliggöra skivans beteende genom att rita upp, i ett tredimensionellt diagram, hur dessa minimipunkter beror på punkten P 's läge. Vi låter a och b vara de variabler som beskriver P 's koordinater i planet och x är den variabel som representerar vridningsvinkeln i jämviktpunkterna. För de flesta värden på koordinaterna a och b finns det endast ett värde på



Figur 3

x , men för de som ligger inom området ABCD finns det två. Ritar vi upp alla möjliga situationer får vi en sammanhängande yta M som illustreras i fig 3. Den skuggade delen av ytan utgörs av de värden för vilka energifunktionen har en maximipunkt mellan två minimipunkter (jfr fig 2). Matematiskt sett består ytan av de värden på x för vilka derivatan av energifunktionen är noll.

Ritar vi upp de värden på koordinaterna a och b där ytan M »viker sig» så får vi den spets som markeras med linjerna AB och AD i fig 3. Det är när punkten P passerar dessa linjer som det »katastrofala» beteendet kan förekomma och linjerna kallas därför för *katastrofmängden*.

Med hjälp av fig 3 kan skivans beteende nu beskrivas mera åskådligt. När P flyttas från U mot Z kvarblir vridningsvinkeln x på den övre delen

MODELLER FÖR KATASTROFER

av ytan M , på grund av systemets tröghet, ända tills den når fram till kanten av klipphyllan vid Y då x gör ett hopp till den nedre delen av M . Om man istället startar vid Z och flyttar P mot U , så förblir x på den nedre delen av M tills man når tvärbranten vid V då x tvingas upp på den övre delen av M . Om värdet av koordinaten a är mindre än i spetspunkten A , så finns ingen »klipphylla» utan förändringen av x kommer att ske jämnt utan diskontinuiteter.

En förutsättning i den generella teorin är att om potentialfunktionen har flera minima, så ligger värdet av beteendevariabeln kvar i ett minimiläge när man ändrar potentialfunktionen, såvida inte detta minimiläge försvinner. Bildligt talat innebär detta antagande att x inte hoppar mellan de olika skikten av ytan M , utom när det aktuella skiktet försvinner. Denna egenskap hos beteendet är vad som tidigare kallades »systemets tröghet».

En följd av detta tröghetsantagande är att diskontinuerliga förändringar i beteendevariabeln endast kan förekomma då en minimipunkt försvinner. En punkt för vilken detta gäller kallas en *katastrofpunkt*. En central fråga blir nu hur mängden av katastrofpunkter ser ut för olika potentialfunktioner. För exemplet med katastrofmaskinen utgörs katastrofmängden av randen till området $ABCD$. Thoms teorem, som är den centrala satsen i katastrofteorin, ger en överraskande karakterisering av de möjliga typerna av katastrofpunkter och de potentialfunktioner som ger upphov till dessa. Teoremet säger att om antalet kontrollvariabler är högst fem, så kan en omgivning till en katastrofpunkt beskrivas med en potentialfunktion som har samma geometriska egenskaper som någon av 11 grundtyper av potentialfunktioner. Dessa grundtyper kallas *elementära* katastrofer. Antalet elementära katastrofer beror på antalet kontrollvariabler på följande sätt:

antal kontrollvariabler	1	2	3	4	5	6
elementära katastrofer	1	2	5	7	11	∞

Lägg märke till att Thoms teorem bara uttalar sig om potentialfunktionens utseende i den närmaste omgivningen till en katastrofpunkt. Det är alltså inget som hindrar att potentialfunktionen för andra värden av kontrollvari-

MODELLER FÖR KATASTROFER

ablerna har ett helt annat utseende som kan ge upphov till andra katastrofer, eventuellt av en annan typ.

Om man har två kontrollvariabler, så finns det två typer av katastrofpunkter. Den ena typen svarar mot att ytan M bildar ett veck som vid punkterna V och Y i fig 3. Den andra typen, den så kallade spetskatastrofen, svarar mot den innersta punkten i vecket av ytan M i fig 3 där kontrollvariablerna svarar mot koordinaterna för punkten A . Ytan M uppvisar alltså det mest komplicerade beteende som kan förekomma för två kontrollvariabler. Naturligtvis kan man konstruera potentialfunktioner som ger upphov till mera komplicerade mönster av katastrofpunkter med flera spetskatastrofer, men för ett litet område för två kontrollvariabler finns det bara två sätt att beskriva diskontinuerligt beteende. När antalet kontrollvariabler är fler än två är det svårare att skaffa sig en åskådlig bild av den topologiska strukturen av M för de olika katastroftyperna. Man kan emellertid härleda alla karakteristiska egenskaper ur de potentialfunktioner som används för att definiera de elementära katastroferna. Vi skall i fortsättningen, för åskådlighetens skull, begränsa oss till modeller med högst två kontrollvariabler.

Lägg märke till att antalet beteendevariabler inte förekommer vid klassificeringen av katastroferna i Thoms teorem.

Vi lämnar nu den matematiska teorin för att i nästa avsnitt presentera några tillämpningar av klippshyllemodellen med samhällsvetenskaplig anknytning.

IV Några tillämpningar

I en artikel ger sig Zeeman⁵ i kast med att förklara det instabila beteendet av en aktiemarknad och då i synnerhet i de snabba kursras som förekommer emellanåt. En sådan aktiemarknad beskrivs ofta med ett aktieindex. Den beteendevariabel x som vi skall studera blir emellertid inte indexet utan förändringen av indexet. Detta innebär att x har ett positivt värde när kurserna stiger, ju kraftigare desto större, ett negativt värde när index är fallande och är noll när index är konstant.

MODELLER FÖR KATASTROFER

Zeemans huvudantagande är att det finns två typer av aktieinvesterar: å ena sidan fundamentalister som gör sina transaktioner på grundval av en noggrann analys av det ekonomiska läget och de olika börsnoterade företagens tillväxtkraft, och å andra sidan trendföljare som baserar sina affärer på den senaste tidens indextendens. Zeeman gör sedan antagandet att x styrs av två kontrollvariabler a och b där a representerar proportionen av aktiekapitalet som kontrolleras av trendföljare och b representerar graden av efterfrågan av aktier bland fundamentalister. Zeeman ställer upp sju hypoteser om sambandet mellan x , a och b och visar att beteendet av en aktiemarknad schematiskt kan beskrivas med hjälp av vissa banor på en klipp-hyllemodell.

Något förenklat kan de första tre hypoteserna formuleras på följande sätt:

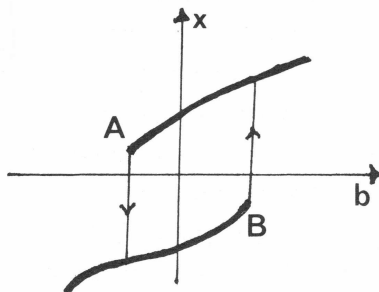
- i) Sambanden mellan x , a och b beskrivs av en sammanhängande yta i det tredimensionella rummet.
- ii) Om a är litet, så är x en kontinuerlig och växande funktion av b .

Detta antagande innebär att om trendföljarnas inflytande är litet, så kommer ett köpintresse bland fundamentalisterna att följas av positivt x , dvs stigande aktieindex, och ett säljintresse kommer att följas av ett negativt x , dvs fallande aktieindex.

- iii) Om a är stort, så kommer marknaden att vara instabil.

Varje liten förändring av index uppåt eller neråt kommer att snabbt förstärkas av de transaktioner som görs av trendföljarna. Zeeman argumenterar för att sambandet mellan x och b , då a är stor, kan åskådliggöras genom fig 4.

Antag att vi befinner oss i en situation där proportionen av spekulativa pengar är stor och att index är stigan-



Figur 4

MODELLER FÖR KATASTROFER

de, dvs x är positiv. Om nu fundamentalisterna börjar sälja ut sina aktier, så kommer x att minska men kommer att hållas på en artificiellt hög nivå på grund av att trendföljarna noterar att index fortfarande stiger. När trendföljarna inser att trenden håller på att vända, har punkten A nåtts och trenden kommer att vända snabbt, dvs börsen kraschar.

Man kan föra ett liknande resonemang om index är fallande och proportionen av spekulativa pengar är stor. Om fundamentalisterna börjar intressera sig för investeringar kommer x att växa men fortfarande hållas kvar på en låg nivå ända tills punkten B är nådd då index plötsligt kommer att rasa i höjden. Det kan emellertid inträffa att fundamentalisternas investeringar inte är tillräckliga för att trendföljarna skall inse att trenden håller på att vända. Detta innebär att punkten B inte uppnås och index fortfar att falla.

Från hypoteserna i–iii visar Zeeman att sambandet mellan x , a och b beskrivs av en yta lik den i fig 3, dvs en klipphyllemodell.

Hitintills har a och b betraktats som styrande variabler och x som beteendevariabeln. Zeeman fortsätter nu med att studera hur x påverkar a och b , vilket medför att alla tre variablerna kan betrakta som beteendevariabler. Han formulerar följande hypoteser:

- iv) Förändringen av a är positiv om x är positiv och negativ om x är negativ.

Detta antagande innebär att om index är stigande, så kommer proportionen av pengar som spekulativt satsas i aktier att öka, och om index är fallande, så kommer proportionen av spekulativa pengar att minska.

- v) Om index har ökat kraftigt, så kommer b att minska.

Fundamentalister inser att en stigande marknad inte kan fortgå i evighet och ser till att hämta hem vinsterna i tid.

- vi) b är avtagande så snart index har fallit en kort tid.

Fundamentalister skär ner förluster genom att för varje aktie välja en viss marginal och så snart värdeminskningen av aktien blir större än marginalen så säljer de den.

MODELLER FÖR KATASTROFER

vii) b är växande om index har fallit en tid och nu börjar stabilisera sig.

Om index har fallit en längre tid är det troligt att aktierna är undervärderade och fundamentalisterna är därför intresserade av investeringar.

Med hjälp av dessa antaganden visar Zeeman att variationerna i x , a och b kan beskrivas som en kretsgång längs ytan M i klipphyllemodellen. Om en bana börjar på nedre delen av M kommer den att fortsätta runt om klipphyllan så att den på ett jämnt sätt kommer upp på en hög nivå för att sedan gå ut emot klipphyllan och slutligen falla över kanten och snabbt återvända till den låga nivån. Samma bana kommer förmodligen inte att följas i nästa cykel eftersom diverse störningar påverkar kretsgångens hastighet och storleken av nivåskillnaderna.

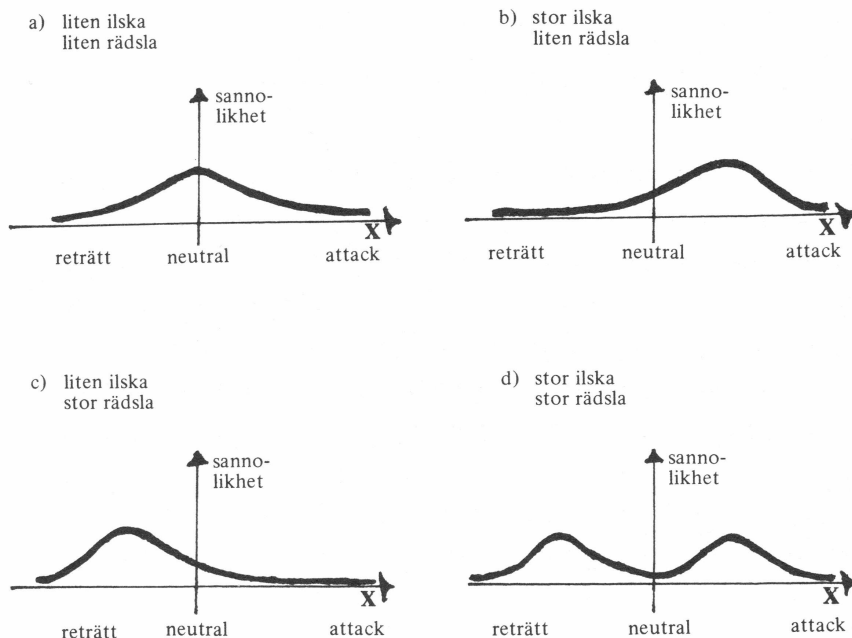
Zeemans modell för förändringarna i aktieindex lämpar sig näppeligen för kvantitativa förutsägelser. Dels är det en alltför grov förenkling att anta att investerarna kan spaltas upp i fundamentalister och trendföljare, dels representerar hans hypoteser snarare tendenser än undantagslösa regler. Värdet av Zeemans modell ligger inte i möjligheterna att kvantitativt förutsäga beteendet av en viss aktiemarknad utan snarare i att man får en bild (i bokstavlig bemärkelse) av en del av den dynamik som styr sambanden mellan de ingående variablerna. Klipphyllemodellen sammanfattar på ett åskådligt sätt de kvalitativa hypoteser som Zeeman utgår från.

Även om inte modellen lånar sig till precisa kvantitativa prognoser är den inte utan förutsäggande kraft. Man kan exempelvis förutsäga att om de spekulativa investeringarna ökar markant, så kommer aktiemarknaden att bli instabil och risken för hastiga omsvängningar kommer att öka. Modellen ger också tips om hur beteendet kan kontrolleras. En regering som vill undvika instabiliteter kan exempelvis införa temporära beskattningar vid försäljningen av aktier. Ett sådant ingripande kommer att bromsa upp förloppet och dämpa svängningarna i aktieindex.

Vi lämnar nu modellen för aktieindex och går över till en annan tillämpning av klipphyllemodellen där man försöker förklara konflikten mellan ilska och rädsla.

Ett välkänt fenomen är att en hund som skällt modigt på en inkräktare

MODELLER FÖR KATASTROFER



Figur 5

plötsligt kan slå om och retirera med svansen mellan benen. På ett analogt sätt kan ett djur som flytt i rädsla plötsligt slå om och gå till attack. För att ge en beskrivning av dessa och liknande fenomen tänker man sig två kontrollvariabler a och b , som svarar mot graden av rädsla och ilska respektive. Dessa styr en beteendevariabel x som varierar från attack över neutralt beteende till reträtt.

Om man i en försökssituation varierar graderna av rädsla och ilska, får man en mängd olika beteenden som kan beskrivas med sannolikhetsfördelningar som i fig 5.

I fig 5 a redovisas situationen då hunden varken är rädd eller ilsken. Det mest sannolika beteendet är då neutralt. I 5 b är hunden arg men inte rädd och det mest sannolika är att han går till attack. I 5 c är hunden rädd men

inte arg och som sig bör är det sannolikast att han retirerar. Det intressanta fallet är 5 d som uppstår när hunden är både rädd och arg. Sannolikhetsfördelningen har då två toppar, en för reträtt och en för attack. Det *minst* sannolika beteendet är det neutrala.

Vi kan nu betrakta de olika sannolikhetsfördelningarna som en form av potentialfunktioner för olika värden på kontrollvariablerna. Till skillnad mot exemplet med katastrofmaskinen antas beteendevariabeln i detta fall uppsöka ett lokalt *maximum* hos potentialfunktionen. Tänker vi oss nu att för varje par av värden på kontrollvariablerna finns en potentialfunktion som följer mönstret i fig 5, så kommer mängden M av maxima och minima till dessa att beskrivas med en klipphyllmodell som i fig 3.

Denna modell lämpar sig nu för åskådliga förklaringar av hundens beteende. Om hunden först blir rädd utan att bli arg, så kommer beteendevariabeln att följa den nedre delen av ytan M , vilken svarar mot reträtt. Om sedan ilskan gradvis ökas flyttas beteendet in under klipphyllan men förblir på reträttytan. Om ilskan ökar ytterligare stöter man på klippväggen och reträtt blir inte längre möjlig utan hunden går plötsligt till attack.

Om hunden först är ilskan men inte rädd, så hamnar man på den övre delen av ytan M vilken svarar mot attack. Ökar nu rädslan kommer man ut på den överhängande delen av klipphyllan och vid en viss punkt försvinner möjligheten till aggressivt beteende, dvs hunden slår till plötslig reträtt. Vi ser också att om hunden är mycket rädd och mycket arg, så är neutralt beteende inte möjligt. Visserligen svarar undersidan av klipphyllan mot neutralt beteende, men, som vi sett tidigare, denna yta representerar de labila jämviktslägena.

Inte heller i denna tillämpning får vi några möjligheter att göra kvantitativa förutsägelser eftersom det knappast finns några mätmetoder som ger numeriska värden på graden av ilska, rädsla eller aggressivt beteende. Modellen har likväl både förklarande och förutsägende kraft. Den ger exempelvis en förståelse för de hastiga omkastningarna i beteendet, vilket en traditionell kvantitativ modell inte kunnat göra.

En annan tillämpning med nära anknytning till föregående exempel ger

MODELLER FÖR KATASTROFER

en modell för mano-depressivt beteende. Värdet av beteendevariabeln x varierar här från maniskt beteende till depression. En kontrollvariabel är omgivningen, framgångar och andra gynnsamma förhållanden gör variabeln positiv, motgångar och andra ogynnsamma förhållanden gör den negativ. Den andra kontrollvariabeln tänker man sig vara någon klinisk faktor som tex någon kemisk obalans i hjärnan. Klipphyllemodellen kan nu användas för att ge en beskrivning av människors beteenden under skilda förhållanden. Om den kliniska faktorn inte är närvarande, så kommer positiva händelser i omgivningen att ge upphov till gott humör och negativa händelser ger en nedslående effekt. Övergången mellan sinnesstämningar sker någorlunda jämnt. Om den kliniska faktorn föreligger hos en person, så hamnar man i det område där klipphyllan finns och normalt beteende blir inte möjligt. Personens beteende oscillerar mellan depression och mani. Positiva händelser förmår under en lång tid inte lyfta en person ur depressionen men plötsligt sker en omkastning. Det maniska beteendet är sedan på samma sätt okänsligt för en omgivning som förändras ogynnsamt.

Vi har nu skisserat tre tillämpningar av katastrofteorin inom samhällsvetenskaperna. Det finns emellertid flera områden där teorin har tillämpats, många gånger med stor framgång. Katastrofteorin utvecklas av Thom som en allmän teori för hur former förändras med särskild inriktning på biologiska former. Inom hållfasthetsläran har man utnyttjat katastrofteorin för att förklara brokollapser. Här har man kunnat arbeta med kvantitativa modeller i och med att man kan härleda de relevanta potentialfunktionerna. Den vidsynte Zeeman har givit modeller för hur hjärtat slår och för nervimpulser. I dessa modeller utnyttjas huvudsakligen flöden på klipphyllemodellen.⁶

V Metodologisk diskussion

Efter att ha ägnat ganska många sidor åt att presentera katastrofteorin och ge exempel på tillämpningar vill vi i detta sista avsnitt behandla några me-

MODELLER FÖR KATASTROFER

etnologiska frågor i samband med katastrofteorins lämplighet som källa för modeller.

Den egenskap som utgör den mest väsentliga skillnaden mellan det traditionella sättet att beskriva kvantitativa modeller och det här presenterade är att värdena av beteendevariablerna inte längre bestäms direkt av kontrollvariablerna utan via en potentialfunktion.

Man kan visa att⁷ det katastrofteoretiska angreppssättet är en generalisering av de traditionella metoderna att konstruera modeller. Vill man vara spekulativ kan man emellertid se den katastrofteoretiska metoden inte bara som en generalisering av tidigare teorier utan även som ett nytt sätt att uppfatta de lagar som styr processerna. I de traditionella modellerna är värdena på beteendevariablerna entydigt bestämda av värdena på kontrollvariablerna. Om man istället låter beteendevariablerna styras av kontrollvariablerna via en potentialfunktion, så är det, för det första, möjligt att det finns flera värden på beteendevariablerna som minimerar potentialfunktionen, och för det andra, så försvinner den aura av naturnödvändighet som omger de traditionella modellerna i och med att man kan se minimipunkterna hos potentialfunktionen som de jämviktspunkter vilka bildligt talat utgör de minst besvärliga för naturen att uppnå.

Det finns två egenskaper hos katastrofteoretiska modeller, som inte återfinnes hos traditionella kvantitativa modeller, men som gör dem särskilt intressanta för beteendevetenskapliga tillämpningar. Den ena har vi redan betonat, nämligen möjligheten att förklara och förutsäga diskontinuiteter hos beteendevariablerna. Den andra egenskapen är divergens. Om vi i Zemans katastrofmaskin låter änden P på gummisnodden passera strax till höger om A från Q sett, så kan det hända att skivan hamnar i en helt annan position än om vi låter P passera strax till vänster om A (även om de båda positionerna för P sedan sammanfaller). En liten, kanske inte ens mätbar, förändring av P's position i närheten av A kan alltså få radikala konsekvenser för det fortsatta förloppet. I traditionella modeller med kontinuerliga beteendefunktioner kommer små förändringar i kontrollvariablerna att resultera i små förändringar i beteendevariablerna. Dessa båda fenomen, dis-

MODELLER FÖR KATASTROFER

kontinuitet och divergens, återfinns ofta inom samhällsvetenskaperna »and are the origin of the label ›inexact sciences‹ because it was thought that the existence of such qualities proved the impossibility of finding mathematical models that could be used for predictions».⁸

Klipphyllemodellen representerar i en bemärkelse den mest intressanta situation som kan förekomma då det finns två kontrollvariabler. Modellen är mest tillämpbar då de båda kontrollvariablerna är i konflikt med varandra. Om värdet av a-variabeln i fig 3 är negativ, så bestäms värdet av x-variabeln av en monotont växande funktion av b-variabeln. Men om värdet på a-variabeln är positivt så inträder en instabilitet som man kan beskriva som en konflikt mellan de båda kontrollvariablerna, en konflikt där ingen neutral kompromisslösning är möjlig. Man har kallat b-variabeln »the normal factor» och a-variabeln »the splitting factor». För modeller med fler än två kontrollvariabler kan man göra liknande strukturella resonemang, även om det inte finns någon lika sammanfattande visuell bild som i klipphyllefallet.

I fallet med Zeemans katastrofmaskin kan man härleda potentialfunktionen ur de lagar som gäller för energin i elastiska kroppar. Modellen har därför mycket stort förklaringsvärde när det gäller att beskriva skivans beteende. Det är naturligtvis fåfängt att hoppas att man i samhällsvetenskapliga tillämpningar skall kunna härleda någon potentialfunktion från några mera fundamentala lagar. Om det inte är möjligt att ge någon kvantitativ formel för potentialfunktionen, kan man likväl från en kvalitativ beskrivning av dess utseende skaffa sig en global geometrisk bild av ytan M som styr beteendevariablerna. Man får förstås inte samma typ av information ur kvalitativa modeller som ur kvantitativa, men de kvalitativa kan ändå vara värdefulla som en bas för förklaringar och förutsägelser.

Inom samhällsvetenskaperna använder man sig ofta av statistiska metoder för att analysera de data man har tillgängliga. Data antas representera utfallsvärden av någon eller några beteendevariabler och man söker efter någon form av modell som kan beskriva och förklara datamängden. Som ett typfall kan vi välja aggressionsexemplet i avsnitt IV. De data man här

MODELLER FÖR KATASTROFER

har tillgängliga är av den typ som redovisas i fig 5, dvs sannolikhetsfördelningar för beteendet för olika kombinationer av rädsla och ilska. Om man använder sig av någon form av medelvärdesberäkningar, kommer man aldrig att på ett väsentlig sätt kunna skilja mellan situationerna i fig 5 a och 5 d. Standardavvikelserna blir olika men medelvärdet blir detsamma. Om man istället för att intressera sig för medelvärdena betraktar sannolikhetsfördelningarna som potentialfunktioner och därmed koncentrerar sig på maximipunkterna i fördelningarna, så kommer man att upptäcka den konflikt mellan kontrollvariablerna som antydes i fig 5 d och som kan åskådliggöras med klippshyllemodellen. Vi vill gärna inbilla oss att katastrofteorin kommer att berika de statistiska metoder som så flitigt används inom samhällsvetenskaperna.

Avslutningsvis vill vi påpeka att de tillämpningar som presenterats i avsnitt IV skall tas *cum grano salis*. Det huvudsakliga syftet har varit att med ett par exempel illustrera användningen av katastrofteorin. Exempelen är mindre viktiga som teorier än som indicier på att de modeller som traditionellt har använts som bas för prognoser är otillräckliga. Katastrofteorin ger oss en principiell möjlighet att förutsäga katastrofer och andra diskontinuerliga förändringar även om tillämpningarna av den formella teorin än så länge är för mjuka i skalet. I de fall då det är möjligt att påverka kontrollvariablerna som styr processen kan man hämta information ur modellen om hur variablerna skall ändras för att katastrofen skall undvikas. Och i de fall processen inte går att påverka hinner man kanske dra ett djupt andetag innan man kastas utför stupet.

Noter

- 1 Denna uppsats utgör en reviderad version av »Att förutsäga katastrofer» (Mars 1976) som utarbetades för ett prognosteoretiskt projekt finansierat av FOA P. Arbetet med den ursprungliga versionen utfördes under en stimulerande period vid brandstationen på Sturups flygplats. I den föreliggande versionen är den matematiska framställningen kraftigt förenklad och de prognosteoretiska aspekterna har i stort eliminerats.
- 2 Thom, R, *Stabilité Structurelle et Morphogenèse*, New York 1972.

MODELLER FÖR KATASTROFER

- 3 Zeeman, E C, »A catastrophe machine», i *Towards a Theoretical Biology*, 4, (Ed C H Waddington), Edinburgh 1972.
- 4 Thom, a a och Zeeman, E C, »Applications of catastrophe theory», i *Tokyo International Conference on Manifolds*, 1973.
- 5 Zeeman, E C, »On the unstable behaviour of stock exchanges», *Journal of Mathematical Economics*, vol 1, 1974.
- 6 Ytterligare tillämpningar finns presenterade i Gärdenfors, P, »Katastrofer i teori och praktik», *Forskning och Framsteg* 4/1977, och Zeeman, E C, »Catastrophe Theory», *Scientific American*, April 1976.
- 7 Mera matematiskt kan man beskriva en traditionell kvantitativ modell med k styrande variabler och n beteendevariabler som en funktion $f: \mathbb{R}^k \rightarrow \mathbb{R}^n$, medan en modell inom katastrofteorin bestäms av en potentialfunktion $p: \mathbb{R}^k \times \mathbb{R}^n \rightarrow \mathbb{R}$ tillsammans med postulatet att, för ett givet c i $\mathbb{R}^k$, väljs x i $\mathbb{R}^n$ så att $p(c,x)$ antar ett lokalt minimum. Man kan nu se att de katastrofteoretiska modellerna innefattar de traditionella som ett specialfall eftersom en funktion $f: \mathbb{R}^k \rightarrow \mathbb{R}^n$ i kraft av minimeringsantagandet är ekvivalent med potentialfunktionen $p: \mathbb{R}^k \times \mathbb{R}^n \rightarrow \mathbb{R}$ som definieras av $p(c,x) = (x - f(c))^2$. Funktionen $p(c,x)$ antar ju, för ett fixt c , sitt enda minimum då $x = f(c)$.
- 8 Zeeman, *Applications of catastrophe theory*, s 13.

Naturrätten under karolinska tiden

Rolf Lindborg

Bo Lindberg behandlar i sin avhandling *Naturrätten i Uppsala 1655-1720*¹ ett centralt ämne i stormaktstidens statsrättsliga och politiska, praktisk-filosofiska diskussion. När jag i denna uppsats nu ämnar anlägga kritiska synpunkter på några avsnitt i avhandlingen, vill jag samtidigt skjuta in ett och annat förslag till komplettering av framställningen och till en något annan infallsvinkel än den författaren här och där anlagt. Om min framställning därför kanske kan te sig övermåttan negativ är det desto mera angeläget för mig att nu genast framhålla avhandlingens förtjänster. Grundlighet och en klar och tydlig stil samt inte minst god överblick över ett stort och svårtolkat material är drag som i viktiga avseenden kännetecknar Lindbergs bok.

Som Bo Lindberg inledningsvis framhåller har idén om en moralisk och rättslig ordning höjd över mänskligt godtycke och på något sätt nedlagd i människans natur en mycket lång historia. Formulerad till en doktrin med beteckningen naturrätt brukar den särskilt förbindas med stoikerna och de romerska juristerna. Det har ofta sagts — med vad rätt vill jag låta vara osagt — att näst Bibeln ingen bok har lämnat djupare spår efter sig i mänsklighetens historia än *Corpus juris civilis*; det rättsliga arvet från Rom är inte någon gengångare eller något spöke, säger författaren till ett arbete om naturrätten (A P d'Entrevés), utan en levande realitet — vi möter det i

domstolarna lika väl som på torgen.

Det råder dock ingen enighet beträffande hur fast kontinuiteten är i utvecklingen från det antika Rom via katolska kyrkan (thomismen) och sedan via den sekulariserade naturrätten hos de författare på 1600-talet som är av central betydelse i Lindbergs framställning — Grotius, Pufendorf m fl — fram till den amerikanska och den franska revolutionens idéer eller varför inte fram till Nürnbergprocessen 1946 och FN-deklarationen om de mänskliga rättigheterna. Det är inte så lätt att se »kontinuiteten» mellan exempelvis den helige Thomas ab Aquinos lära och 1700-talets revolutionära idéer — även om det faktiskt är så att också Thomas ville visa att folket har rätt att sätta sig till motvärn mot en tyrannisk överhet, en överhet som alltså förbryter sig mot den naturliga rätten; om kyrkan, följande Thomas' lära, ansåg det tillåtet för biskoparna att avsätta en furste därför att han vägrade bränna kättare så har ju detta inte värst mycket med det franska 1700-talets, upplysningens, upprorsanda och frihetslidelse att göra.

Men frågan om denna kontinuitet är ingen viktig sak; den kan sägas skymta i Lindbergs bok, nämligen när det gäller frågan om hur skarp skillnaden är mellan den på aristotelisk grund byggande politiska humanismen (t ex hos Joh Schefferus) och den från fr a Pufendorf utgående lära som är inspirerad av den nya naturvetenskapens och cartesianismens teser om naturens lagar (tex Carl Lundius och Joh Bilberg).

Som Bo Lindberg påvisar spelade naturrätten på 1600-talet en stor roll men den spelade inte alltid och inte till övervägande delen en sådan revolutionär roll som den gärna tilldelas i översikter över de politiska idéernas historia: där får under seklets förra del författare som monarkomakerna (»enväldesbekämparna») och Joh Althusius stor plats, liksom naturligtvis John Locke fram emot seklets slut. Men de är inte typiska för tiden. Det är i det material Bo Lindberg behandlar långt ifrån vanligt att naturrätten ställs i motsats till det rådande statsskicket genom att ge folket rättslig grund för motstånd eller uppror mot överheten. Tvärt om fick naturrätten ofta motivera det bestående som förnuftigt och nödvändigt, den fick en samhällsbevarande funktion. Att emellertid Pufendorfs doktrin ej alltid

spelade den rollen framgår klart av Lindbergs framställning (sid 157).

Titeln på Lindbergs arbete anger ju att det är den *lärda* politiska diskussionen som har intresserat honom, och avhandlingen kännetecknas i det avseendet av stor utförlighet: inte mindre än nittiotre akademiska dissertationer från Uppsala upptas i litteraturförteckningen, ventilerade åren 1659–1738 (och dessutom behandlas i ett särskilt kapitel, sid 66–72 i avhandlingen, en nittiofjärde stor dissertation som råkat falla bort ur förteckningen). Från Lund, Åbo, Dorpat, Kiel och Halle undersöks vidare sammanlagt drygt trettio dissertationer. Beträffande sin metod säger Lindberg (sid 1), att perspektivet är »lärdomshistoriskt; det gäller att fastställa karaktären och betydelsen av naturrätten sådan den framträder som akademisk doktrin i den lärda miljön. Avhandlingen ansluter sig till en väletablerad tradition inom svensk lärdomshistorisk forskning; de närmaste parallellerna är Rolf Lindborgs *Descartes i Uppsala* (1965) och Tore Frängsmyrs *Wolfianismens genombrott i Uppsala* (1972). Denna inriktning på naturrätten som akademisk disciplin gör, att det är de vetenskaps- och idéhistoriska frågorna som kommer i förgrunden. Naturrättens relation till den aktuella politiska situationen i Sverige är inte huvudintresset» — den beaktas endast när det gäller det karolinska enväldet.

Man frågar sig väl om inte en del av möjligheterna att tolka de aktuella statsrättsliga och moralfilosofiska texterna har gått förlorade genom att detta snäva perspektiv har anlagts. Kanske jag också får lov att sätta ett litet frågetecken vid påståendet att min avhandling om cartesianismen skulle vara en parallell så till vida som den enbart skulle handla om den upsalien-siska lärda miljön. I själva verket förhåller det sig så att inställningen till Descartes' läror i denna miljö omöjligt går att förstå utan hänsyn och utblickar till opinionen inom luthersk teologi i allmänhet och svenska kyrkan i synnerhet och vissa maktkonstellationer i staten. Låt gå för att det är möjligt att hålla sig till den lärda miljön utan att ta alltför stor hänsyn till de politiska realiteterna — men är det verkligen möjligt att rätt tolka de politiska termerna i dissertationslitteraturen utan att beakta den konkreta ramen kring denna lärda diskussion, utan att alltså beakta vad som brukar kallas

bakgrunden? I fallet Descartes var det så att hans böcker, den »nya filosofins» texter, tagna efter bokstaven förnekade att vårt jordklot rör sig och förnekade att Bibeln alls kan vara falsk — men i den miljö där texterna lästes uppfattade man hur klart som helst att vad cartesianerna förfäktade var en kosmologisk lära närbesläktad med Copernikus' och Giordano Brunos och en bibelkritisk doktrin liknande vissa radikala rörelsers i Holland. Den resulterande flera decennier långa lärda striden rörde alltså texter som enligt en strikt bokstavlig tolkning förnekade de läror som av kyrkan ansågs kätterska. En av de paralleller jag skulle vilja dra här är fallet Samuel von Pufendorf. Ty så som Descartes förnekade jordens rörelse så förnekade Pufendorf uttryckligen, om man tog honom efter bokstaven, att folket har rätt att sätta sig till motvärn mot överheten — men samtidigt presenterade han en saftig provkarta på förbrytelser en furste kan begå, och han ledde därvid i bevis att vissa skymfliga handlingar från furstens sida faktiskt *är* förbrytelser: inte brott mot stiftade lagar visserligen men brott mot den naturliga rätten. Hur uppfattades ett sådant »bevis» — jag skall strax redogöra för det — i samtiden? Kunde det uppfattas som något som stred mot Pufendorfs uttryckliga förbud mot uppror? — Frågan hör till dem som på grund av det snäva perspektivet diskuteras ganska kortfattat av Lindberg. Vad jag nu vill invända är inte att Lindberg borde skrivit en annan avhandling än den han skrivit — nämligen en utredning av det direkta sambandet, om det finns något sådant, mellan politikundervisningen vid universiteten och den faktiska politiska utvecklingen i den karolinska tidens Sverige — utan min invändning vill jag kalla en av källkritisk art: när man som idéhistoriker står inför det källkritiska problemet att rätt tolka innebörden i en term, måste man naturligtvis ofta beakta hur termen kunde fungera i en något vidare miljö än upphovsmannens närmaste omgivning, se efter hur den kunde användas där och vilka associationer den kunde ge där, i detta fall den större politiska verkligheten runt omkring Uppsala och runt omkring lärdomen över huvud taget. Ofta ändrar ju nämligen pärlan färg beroende på vilken infattning den får.

Fast det skall genast sägas att denna diskussion givetvis inte saknas helt

hos Lindberg och att Pufendorfs läror sannerligen inte hör till dem som är lätta att fånga in ur den synpunkt jag nu sökt antyda. Vilka intressen gagnade egentligen Pufendorf med sitt stora verk *De jure naturæ et gentium* (1672)? Lindbergs avhandling omspanner ju en tid av väldiga förändringar. Makten förskjuts — i Sverige och ute i Europa — från högadeln till en centralbyråkrati med en enväldig monark i mitten; framställningen av så att säga den andliga atmosfären i Sverige vid enväldets införande hör för resten till de partier i Lindbergs avhandling som man av rent stilistiska skäl gärna läser och gärna läser om. Samtidigt kännetecknas tiden av att en ny maktfaktor mer och mer tränger fram: det är städernas borgerskap, en grupp med andra ideal än både den gamla feodaladelns och det nya enväldets ämbetsmäns. Vilken grupp, vilka grupper gynnades av den pufendorfska doktrinen? — Sanningen är i själva verket den, att Pufendorfs filosofi tycks ha varit användbar inom skilda läger. Det är ett ökänt faktum att den är löst utformad och flertydig; i filosofihistoriska framställningar har Pufendorf också ofta fått en undanskymd plats: »Man nöjer sig med en vag klassificering eller avfärdar honom som ofilosofisk — icke sällan åberopande sig på den kritik, som Leibniz bestod sin avundade samtida. Leibniz betecknar författaren till *De jure* såsom »*parum jurisconsultus, minime philosophus*», en klen jurist och minst av allt en filosof» (Å Petzäll). Vilken kontrast bildar inte det omdömet till de lovord som från andra håll ofta strömmade emot den förste innehavaren av lärostolen i praktisk filosofi i Lund, Samuel von Pufendorf! Han var enormt mycket läst och citerad, och visserligen kunde hans statslära te sig betänklig för försvararna av det absoluta enväldet där undersåtarna inte kunde utkräva något ansvar, men, säger Lindberg, »det behövde den inte göra, om man behandlade den med försiktighet». Den vaghet som av stränga filosofer kritiserats tycks för anhängare från skilda läger varit tacknämlig.

Det är inte bara stora inrikes- och utrikespolitiska förändringar som kännetecknar den tid det gäller. På det vetenskapliga och filosofiska området kan vi skåda en av de mest genomgripande omvälvningar som någonsin ägt rum: det är den s k naturvetenskapliga revolutionen, då den »medeltida»

NATURRÄTTEN UNDER KAROLINSKA TIDEN

aristoteliska världsbilden störtades till förmån för de läror om ett oändligt världsallt styrt av naturlagar som hastigt växte fram och som fick sin teoretiska utformning främst i Rene Descartes' skrifter. Bo Lindbergs framställning av detta händelseförlopp (sid 20f) är inte helt klanderfri. Förhållandet mellan Gud och världen blev, säger Lindberg, ett annat än enligt den gamla filosofin: »Gud var inte längre ändamålet (?), bara skapare. Han hade skapat världen och givit den dess lagar; sedan fungerade den av sig själv, som en maskin.» Det kan tvivelsutan te sig pedantiskt att anmärka på denna formulering, men den uttrycker ju klart en rent deistisk lära — åtminstone i ord fjärran från den »nya filosofins», cartesianismens, lära om Gud som en nödvändig kontinuerlig orsak till naturlagarnas konstans, en lära som Lindberg på andra ställen i själva verket fint beskriver (t ex sid 121). Saken har en viss betydelse, i och med att det efter den naturvetenskapliga revolutionen givetvis kunde ligga nära till hands att — som många 1700-talstänkare sedermera kom att göra — se en parallell eller en överensstämmelse mellan naturens lagar i betydelsen fysikaliska lagar och i betydelsen moraliska lagar, alltså naturrätt: skulle rätt och orätt fortsätta att finnas även om Gud upphörde att existera (eller om världen, med Lindbergs ord, fick »fungera av sig själv» över huvud taget)? På ett liknande sätt kunde frågan faktiskt ibland ställas redan under medeltiden, och på ett liknande sätt ställdes den förvisso av Grotius, men saken är som sagt inte betydelselös: en från teologiska spekulationer lösgjord naturrätt kunde bli ett vassare politiskt vapen än en lära som höll sig inom de ramar som religionen än så länge liksom självklart band all diskussion inom. Och inom de ramarna höll sig på 1600-talet i Sverige den nya vetenskapens män trots allt nyhetsmakeri. Sådana naturfilosofiska radikaler som de borde varit enligt Lindbergs formulering var de inte.

Med den naturvetenskapliga revolutionen kom nya tankar, av vilka en del fick betydelse också för statsrättens del. Många idéer som följde med experimentalfysikens och den moderna filosofins världsbild var i själva verket radikalt nya. Till dem hör den grundläggande idén att sanningen om naturen och människan är något som inte ännu har uppdagats helt men

som håller på att uppdragas, i en process vars slut finns i framtiden; framtiden skall en gång se den sanning vi nu söker. Detta är utvecklings- eller framstegstanken, en idé helt främmande för de allra flesta (kanske alla) av »etablissemangets» tänkare men karakteristisk för den borgarklass som skapade eller bar upp den vetenskapliga revolutionens läror.

Raka motsatsen till den idén dominerar inom en riktning som har stort inflytande inte minst under den tidigare delen av den tid som Bo Lindbergs avhandling rör: det är humanismens, renässanshumanismens idé att sanningen tvärt om finns bakom oss, i den härliga forntiden — sanningen om tingen kan återupptäckas alltså, den kan inte liksom avslöjas ur intet på så sätt att vi får veta något som forntidens visa mästare inte redan visste. Inom den riktning, helt och hållet dominerande under den tid avhandlingen omspannar, som Bo Lindberg med en fin och träffande term kallar för *den politiska humanismen* spelar de ytterst från den italienska renässansen härstammande föreställningarna om en svunnen guldålder och de från samma epok härstammande stilidealen en oerhört stor roll; för de flesta som i våra dagar läser Hugo Grotius' *De jure belli ac pacis* kommer det antagligen som en överraskning att hänvisningarna till och citaten från grekiska och romerska auktorer i det arbetet faktiskt tar lika stort utrymme som Grotius' egna argument, och nog ser det trots allt bra underligt ut när ortodoxa lutherska teologer »belägger» låt oss säga ett ställe hos Paulus med t ex en fras från Homeros, en term från Aristoteles eller en vers ur Antigone! Den ciceronianska stilen gör inte dissertationerna lättlästa för en nutida människa och deras författare tar naturligtvis för givet att läsaren skall vara fullt förtrogen med den grekisk-romerska filosofin och sköna litteraturen. Ur denna synpunkt kan de stormaktstida dissertationsförfattarna vara tacksamma för att deras uttolkare heter Bo Lindberg.

Naturlig rätt, naturlagar, naturlig teologi, naturlig gudskunskap — allt detta är saker som hänger samman med varandra, allt detta är inslag i riktningar i tankelivet som uppkommer eller slår igenom på 1600-talet och sedermera får stor betydelse under upplysningen på 1700-talet. På flera stäl-

NATURRÄTTEN UNDER KAROLINSKA TIDEN

len har Bo Lindberg anledning beröra sambandet mellan de ortodoxa lutherska teologernas inställning till å ena sidan idén om naturliga (moraliska och fysiska) lagar och å andra sidan idén om den naturliga teologin; naturlig teologi eller naturlig gudskunskap är motsatsen till uppenbarad gudskunskap, så som naturlig rätt är motsatsen till positiv rätt eller stiftad och skriven lag: enligt anhängarna av den naturliga teologin kan människan utan att upplysas av uppenbarelsen, dvs av Bibeln, få en viss kunskap om Gud, kunskap om att Han existerar, att Han är allgod, allsmäktig och allestädes närvarande. Den naturliga teologins omfång varierar inom olika riktningar, men den innebär alltså sådant som vi antas kunna *inse* av naturen.

Denna naturliga teologi är karakteristisk för eller ligger nära flera av de filosofiska riktningar, främst cartesianismen, som från 1600-talets mitt börjar konkurrera ut den gamla skolastiken, men den fanns naturligtvis också långt tidigare.

Idén om en naturlig teologi har inom katolicismen med sin mer »optimistiska» lära om människan långt större betydelse än inom luthersk ortodoxi: för den rättrogne lutheranen kommer den för saligheten nödvändiga kunskapen om Gud från Bibeln allena, och vårt förstånd och dess insikter om de högsta tingen är totalt förmörkade — nej riktigt så enkelt är det inte! Här finns i själva verket en rad svårigheter som Bo Lindberg kanske borde uppmärksammat i litet högre grad än han gjort. Dels förefaller det vara så, att det i fråga om den naturliga teologin och därmed också i fråga om naturrätten föreligger en viss motsättning mellan Luther och humanisten Melanchthon,² vilken inte förnekade människans naturliga förmåga att se vad gott och ont är och som uttryckligen förfäktade en naturrättslig lära. Dels var det också så, att från mitten av 1600-talet en av ortodoxin starkt kritiserad riktning inom lutherdomen fick visst inflytande, nämligen den s k synkretismen, den ekumeniska rörelse som sökte göra slut på striderna mellan konfessionerna bl a genom att peka på en för hela mänskligheten gemensam skatt av »medfödda» kunskaper om det gudomliga — en naturlig teologi, med andra ord. Mot cartesianerna med deras »bevis» för gudomlighe-

tens existens, byggt enbart på naturlig insikt, och mot synkretisternas naturliga teologi hade den ortodoxa lutherdomen en hel arsenal av argument färdiga och slipade när Samuel von Pufendorfs i flera avseenden närbesläktade läror började spridas. Detta är viktigt för förståelsen av reaktionen mot Pufendorf. Men här måste två saker understrykas: dels har som sagt Lindberg naturligtvis inte helt negligerat dessa problem,³ dels är det i själva verket svårt att fastställa vilken den ortodoxa lutherdomens inställning egentligen var. Det tycks inte gå att tala om *den* ortodoxa inställningen, trots att det i stor utsträckning var mot synkretisterna som svenska kyrkan på 1660-talet antog sina än i dag gällande bekännelseskriterier, ty teologerna hade inte bara att brottas med betydande svårigheter när det gällde att välja mellan — vad jag i enlighet med Lindbergs framställning uppfattar som — den äktlutherska och den melanchthonska linjen i frågan, utan polemiken mot naturrätten »försvårades» i hög grad också av vad den tyngsta av alla tänkbara auktoriteter hade att säga: Bibeln. Och här vill jag så kraftigt som möjligt understryka vikten av en mycket näraliggande källa till naturrättsligt betraktelsesätt som Bo Lindberg på åtskilliga ställen i sin avhandling borde ha uppmärksammat, nämligen denna: »*Ty då bedningarna, som icke hava lag, av naturen göra vad lagen innehåller, så äro dessa, utan att hava lag, i sig själva en lag, då de ju sålunda visa att lagens verk äro skrivna i deras hjärtan. Därom utgöra också deras egna samveten ett vittnesbörd, så ock, i den inbördes omgängelsen, deras tankar, när dessa anklaga eller ock försvara dem*» (Rom 2:14–15). Det var ofta svårt för den gammaldags ortodoxa opinionen att mot tex Pufendorf förneka den naturliga rättens grund. Av det material som Lindberg använt framgår klart att det paulinska ordet ofta stod i centrum för intresset och vägde tungt i den naturrättsliga diskussionen.

Jag skall nu övergå till att anlägga några kritiska synpunkter på Bo Lindbergs presentation av de bägge författare som fick den största betydelsen i den svenska naturrättsliga diskussionen, nämligen Hugo Grotius (1583–1645) och Samuel von Pufendorf (1632–94).

Hugo Grotius' oerhört stora men vad gäller det närmare innehållet om-

stridda betydelse i den allmänna rättslärans historia ligger ju framför allt i hans teorier om den rätt som reglerar förhållandet mellan suveräna stater: krigets och fredens rätt. Denna rätt kunde inte grundas på annat än en antagen »fundamentallag» av det slag som ligger bakom alla nationers positiva rätt, dvs en antagen naturrätt. Sina teorier härom framlägger Grotius inte minst i den berömda inledningen, »Prolegomena», till sitt stora verk *De jure belli ac pacis*, 1625. Man ställer sig frågande till Lindbergs presentation av dessa teorier.

Ty vad får man egentligen veta om Grotius' åsikter om krigets moral av följande ställe (sid 12): »Tredje boken av *De jure belli ac pacis* ägnade Grotius helt åt lagarna för det officiella kriget (*bellum solenne*), dvs det krig som förs mellan två suveräna stater; inbördeskrig är således inte *bella solennia*. Där behandlas krigsförklaringar, rätten att döda fiender, behandlingen av krigsfångar, rätten till plundring, ockupation, stillestånd, fredsslut, neutralitet mm.» Att det klassiska verk som behandlar krigets och fredens rätt bland annat skall utreda dessa ting ligger det väl inget märkvärdigt i? Här måste understrykas det självklara, att vad Lindberg fr a borde behandlat är det som Grotius själv framhåller som ämnet för sitt verk, nämligen frågan om det finns något krig som är rättfärdigt (*bellum justum*) och vad ett sådant krig är. Och vad Lindberg säger om innehållet i tredje boken av *De jure belli ac pacis* är direkt missvisande: föremål för behandling är ingalunda bara »*bellum solenne*» — en term som återges med det aldrig förut hörda uttrycket »det officiella kriget» — utan den omfångsrika tredje boken handlar om krigets lagar över huvud taget, alltså både normalfallet som är krig mellan suveräna stater, och inbördeskrig.

När en författare ägande Grotius' väldiga auktoritet med föregivet bergfasta bevis kunde ge ett skimmer av laglighet, rättfärdighet och »solennitet» åt även anfallskrig så var det en sak som på det högsta kunde tänkas intressera icke blott den akademiska opinionen i stormaktstidens Sverige. Frågan om »användningen» av Grotius borde Lindberg ha diskuterat.⁴ Varför finns i sammanhanget inte ens en hänvisning till Lars Gustafssons utmärkt klargörande utredning av detta problem när det gäller den tidigare stor-

maktstiden (i *Virtus politica*, 1956, ett arbete som Lindberg åberopar i andra sammanhang)?

Framställningen av Pufendorfs lära är säkrare ehuru även här oklarheterna är många. Läsaren ställer sig sålunda frågande inför påståendet sid 25 att Pufendorf »avvisar ... en teleologisk uppfattning» och på sid 27 att »det teleologiska inslaget i hans doktrin var en ovillkorlig förutsättning för dess framgång i samtiden.» Likaså blir man förbryllad när man på sid 25 inhämtar att »i naturtillståndet finns ingen rätt och moral» och på sid 27 finner detta påstående: »Genom förnuftet är människan av naturen bestämd för fred och inte för krig, menar Pufendorf. Det finns därför moral och rättvisa även i naturtillståndet.»

Hur skall det vara, egentligen? — Svaret är nog i själva verket att Lindbergs motsägende påståenden har sin rot i oklarheter i Pufendorfs text. Metoden att komma till rätta med svårigheterna är att försöka klart definiera de grundläggande begrepp som den naturrättsliga diskussionen rör sig med, exempelvis »naturen», »rätten», »moralen». Det är en svaghet i Lindbergs framställning att försöken till klara begreppsbestämningar i så hög grad lyser med sin frånvaro. Låt oss se på begreppet »teleologi» och frågan huruvida det existerar någon rätt i naturtillståndet eller om en statsbildning med positiv rätt är en förutsättning för att man skall kunna tala om rätt och orätt!

Begreppet teleologi förknippar man ju i första hand med en aristotelisk lära. När Lindberg skall presentera den aristoteliska statsläran följer han ett kompendium, *Breviarium politicorum Aristotelis*, utgivet av J Columbus och enligt denne författat av ingen mindre än Johannes Schefferus.⁵ Detta kompendium ger, som Lindberg påpekar (sid 7), den elementära socialfilosofiska allmänbildningen och de termer som användes i samtida politisk litteratur. Skriften börjar, liksom förlagan, *Aristoteles' Politicorum libri octo*, med en vederläggning av den platonska kommunismen enligt vilken staten är eller bör vara en stor familj där egendomen är gemensam: »Detta är falskt eftersom familjen eller hushållet är en del av staten och följaktligen varken kan ha samma ändamål eller samma styrelsesätt.» När Lind-

berg beskriver statens uppbyggnad enligt det aristoteliska kompendiet framhåller han (sid 8): »All mänsklig samlevnad bygger på arbetsfördelning och herravälde. Mannen har ett herravälde grundat på jämlikhet över kvinnan, ett absolut välde över barnen och likaså, som husbonde, ett absolut herravälde över slaven.» Det lite oklara uttrycket »herravälde grundat på jämlikhet» betyder, att i statens urcell, äktenskapet, har mannen inte »absolut» eller »naturlig» makt över hustrun, utan en makt som är grundad på samtycke. Hushållet är till för den dagliga nödtorftens skull, och där ovanför finns andra sammanslutningar med andra ändamål: härad, distrikt, kommuner eller vad man skall säga. Lindbergs påstående att »slavar är slavar av naturen» är kanske något för enkelt. Författaren till kompendiet har haft uppenbara svårigheter med att förklara slavens ställning i samhället: inom hushållet är slaven ett nödvändigt verktyg och följaktligen »naturlig», så icke i staten. Detta framhålls av kompendieförfattaren rent av som en av de viktigaste skillnaderna mellan den mest primära sammanslutningen, hushållet, och den högsta sammanslutningen, staten. Det bör betyda, att statschefen i motsats till husbonden inte kan vara *ägare* till sina underlydande.

Det är ett fint grepp av Lindberg att beskriva den för all samtida diskussion grundläggande aristoteliska läran med utgångspunkt i detta kompendium, förmodligen en mycket läst skrift.

Men nu till begreppet teleologi! Den renlärige aristotelikern beskriver alla företeelser i världen som processer, vilka är styrda mot ett av naturen bestämt *mål*. Alla naturföreteelser innebär sålunda ett förverkligande av en föreliggande möjlighet. När förverkligas människans alla möjligheter? Svaret på den frågan framgår klart av det lilla kompendium som nu är aktuellt. Hushållets eller familjens ändamål är släktets fortbestånd och det dagliga livets underlättande. Statens ändamål däremot är »livets högsta fulländning». Människan har talförmåga, som gör att hon kan förmedla sina tankar till andra, och förnuft, varigenom hon kan skilja rätt från orätt: för dessa egenskaper finnes ingen användning utanför den sammanslutning som kallas *staten* — det är först där som människans alla möjligheter

NATURRÄTTEN UNDER KAROLINSKA TIDEN

förverkligas, människan är ett *animal sociale*. Vår »egentliga» natur, som vet vad som är rätt och vad som är orätt, visar sig alltså inte hos oss rätt och slätt sådana vi är som individer, utan först när vi i samarbete förverkligar förnuftets möjligheter. Så enligt den aristoteliska teleologin.

Enligt Pufendorf däremot är det tvärt om så, att det finns ett naturtillstånd där den naturliga rätten gäller *före* all organisation, *före* all positiv lagstiftning. Det är en antiteleologisk naturrättslig lära. Men det är sant att Pufendorf flerstädes också talar om människans inneboende vilja att leva under lag och ordning, kort sagt hennes naturliga strävan att leva i ett civiliserat samhälle.

Varje förespråkare för naturrätten måste vederlägga de antika sofisternas och skeptikernas liksom Thomas Hobbes' åsikt att makt är rätt, att ingen rätt finns innan människorna enats om att ställa sig under en härskares makt. Pufendorf talar om förnuftet i en annan betydelse än Hobbes, som Lindberg framhåller: människan är som sagt av naturen bestämd för fred och inte för krig.

Detta är i själva verket en avgörande skillnad mellan Pufendorf och »ateisten» Hobbes. Människornas förnuftighet yttrar sig enligt Hobbes så, att de för att bevara sitt eget liv beslutar sig för att sammansluta sig under en suverän makt: rättens grundval är självbevarandet och »nyttan» bara. Men enligt Pufendorf finns redan i det rena naturtillståndet vissa rättsliga normer: detta är den avgörande skillnaden. Enligt min mening hade detta kommit klarare fram ifall Lindberg hade undersökt Pufendorfs lära om vilka gränser det finns för furstens makt, eller i vilka situationer man kan tala om »oförrätter» eller »brott» av fursten mot undersåtarna. Det kapitel i *De jure naturee et gentium* där Pufendorf behandlar denna fråga (VII:VIII) inleds visserligen med en mening som Hobbes antagligen inte skulle ha haft något att invända mot: »Så som den högsta civila makten inrättats för mänsklighetens bevarande och för att göra slut på naturtillståndets oändligt många olyckor, så ligger det i mänsklighetens högsta intresse att suveränen hålls i helgd och är okränkbar.» Men som ovan framhållits så finns

det enligt Pufendorf faktiskt situationer då en furste *kan* anklagas för brott mot undersåtarna, och här vänder sig Pufendorf direkt mot Hobbes som lett i bevis att det vore en självmotsägelse att tala om »brott» mot en undersåte från furstens sida. »En stat kan skada en medborgare lika litet som en herre kan skada sin slav» — ty staten har makten över medborgaren och herren över slaven, och makt är rätt. Hobbes' argument vore detta, att det inte finns något annat slag av oförrätt än ett brott mot ett fördrag, och mellan undersåten och härskaren finns inget fördrag: vad helst staten gör skall uppfattas som om det gjordes med medborgarens samtycke »och det är naturligtvis en truism att ingen oförrätt görs mot den som är villig» att bli utsatt för behandlingen i fråga. Så långt Hobbes enligt Pufendorf.

Det är här som Pufendorf kommer med sina många förmaningar mot uppror och motstånd mot överheten — samtidigt som han ger en lång provkarta på beteenden från en furstes sida som faktiskt *är* oförrätter, brott mot undersåtarna! Det viktiga ur den synpunkt som nu är aktuell — frågan om naturrätten — är inte Pufendorfs lära att det faktiskt finns överenskommelser mellan regenten och medborgaren, överenskommelser som gör det möjligt att tala om brottsliga gärningar från furstens sida. Utan det viktiga är Pufendorfs åsikt att furstens brott också kan bestå i en överträdelse mot en »för mänskligheten gemensam lag», dvs en lag som finns före all positiv rätt. Detta är trots alla reservationer en lära som säger att medborgaren har rätt att sätta sig till motvärn mot överheten, alltså en lära som kommer så långt som möjligt från Hobbes'.

Visserligen har hela kapitlet formen av en sorts förbud mot kritik av monarken — »man måste noggrant lägga märke till att upproriska eller grälsjuka människor ofta framställer många härskares handlingar som oförrätter vilka ingalunda är några oförrätter». Men i sak är det som sagt inget annat än en provkarta på tyranniska handlingar, handlingar som faktiskt *är* förbrytelser mot folket. Hur uppfattades i samtiden en sådan framställning? En härskare kan, menar Pufendorf, begå en oförrätt mot sina undersåtar på två sätt: som furste eller som människa. Mot alla medborgare tillsammans begår han en oförrätt om han överger omsorgen om staten och

NATURRÄTTEN UNDER KAROLINSKA TIDEN

inte anstränger sig för att sköta statsaffärerna ens med hjälp av ministrar. Så skulle han göra om han varken försvarade staten mot främmande fiender eller bevakade dess inre fred genom att hålla lagarna i kraft men ändå fortsatte att uppbära sitt apanage och njuta av fursteställningen. Och än värre, fursten kan ta på sig en fiendes mask — Pufendorf ger en rad drastiska exempel på denna höjd av ondska och dårskap. Mot enskilda medborgare var för sig gör sig fursten skyldig till en oförrätt om han inte försvarar dem och ser till att rättvisa sker. »När kejsar Hadrianus en gång grymt sade till en gammal gumma, att han inte hade tid att lyssna till henne, kraxade hon: »Låt då bli att regera!», eftersom du inte tycks ha tid att vara kejsare.

Som människa kan fursten förbryta sig på flera sätt, t ex om han utan orsak vanärar en hederlig man, om han förnekar en utlovad belöning eller en skuld, om han vägrar uppfylla andra löften, om han rövar en ärbär jungfrus oskuld eller beflecker andras sängar genom äktenskapsbrott, osv.

Är undersåtarna skyldiga att stå ut med vad som helst? En knepig fråga, tycker Pufendorf. Nu är det sant att han sida upp och sida ned anför varningar mot uppstudsighet och olydnad, men mitt ibland förmaningarna kommer dock ibland medgivanden i annan riktning (undersåten får t ex vägra lyda när fursten ålägger honom något som strider mot den kristna tron). Och visserligen står naturligtvis inget om något furstens ansvar inför folket. Men är inte själva beviset för att fursten dock kan begå oförrätter, att det finns lagar som inte ens den mäktigaste kan sätta sig över, liksom hela den färgstarka målningen av gräsligheter en monark kan göra sig skyldig till, är inte allt detta ett exempel på den klassiska användningen av naturrätten i folksuveränitetens tjänst? Frågan borde åtminstone ha diskuterats, särskilt som man i dissertationsmaterialet i Uppsala före enväldets införande finner exempel på hur Pufendorfs lära utnyttjats för att utstaka gränser för monarkens makt.

Uppsala var det första universitet i Europa, påpekar Lindberg, där regelbunden undervisning anordnades i Grotius' natur- och folkrätt. Det var i och med de nya konstitutionerna 1655 som naturrätten kom att få sin

ställning säkrad, och den drivande kraften i sammanhanget var Matthias Biörenclou. I det kapitel där naturrättens första studium i Uppsala behandlas får Lindberg för första gången tillfälle att utnyttja det källmaterial som är det viktigaste och det typiska för alla som sysslar med denna tid: det är de akademiska dissertationerna. Om detta material säger Lindberg i sin inledning (sid 2–3), att författarfrågan är ett omdiskuterat problem: ofta är det oklart om dissertationen skrivits av preses-professorn eller respondenten-studenten. Det ovissa författarskapet, säger Lindberg, är en av de faktorer som gör flertalet dissertationer utslätade och försiktiga: »I normalfallet gäller det inte att göra en individuell lärdoms- eller forskningsprestation utan att under preses' överinseende presentera allmängods i korrekt form. Syftet är inte kritisk diskussion av teorier om moral och samhälle utan att underbygga och bekräfta nyttiga moraliska och politiska idéer.»

Frågan är här vad som egentligen kan menas med »normalfallet». Ofta är det visserligen så, att dissertationerna är synnerligen osjälvständiga alster: innehållet går att nästan ord för ord återföra på utländska förebilder. Men i andra fall, det gäller i nu aktuellt sammanhang disputationer ventilerade under låt mig säga Johannes Schefferus, Johan Bilberg och Carl Lundius, är det inte lika självklart att förutsätta »schablonartade, standardiserade» framställningar.

Den förste professor som sattes att undervisa i Grotius' natur- och folk-rätt på heltid var Petrus Eliæ Gavelius, som under sin ämbets-tid presiderade för två dissertationer. I en av dessa utvecklas, säger Lindberg (sid 16) en av huvudtankarna i Grotius' prolegomena, nämligen att människan i kraft av sitt förnuft är bestämd för fredlig samlevnad och att således de har fel som hävdar, att det inte finns moral och rätt i politiken. Läsaren kan tvevelsutan få intrycket att denna dissertation (*Ad tractatum Hugonis Grotii De jure belli ac pacis, primumque ad Prolegomena, puta juris illius inter populos et potestates breve declaratum*) verkligen »utvecklar» grundtanken i Grotius' filosofi. I själva verket har dissertationsförfattaren skrivit av Grotius så gott som ord för ord med några betydelselösa förändringar. Ett exempel. Grotius skriver: »Många har kommenterat och behandlat romarnas och andra

folks rätt. Men den rätt som existerar *mellan* olika folk eller mellan folks ledare — vare sig denna rätt härstammar från naturen eller är konstituerad av gudomliga lagar — har endast få berört, och behandlat den systematiskt har hittills ingen.» Gavelius eller hans respondent följer slaviskt denna framställning, med det enda lilla tillägget» ... har hittills ingen *före Hugo Grotius*». Men priset i osjälvständighet tas nog av dissertationens sista mening där författaren efter Grotius säger, att de ämnen som skall behandlas i det följande »skall anges i rubrikerna över böckerna och kapitlen». Punkt och slut på boken! (Gavelius' avsikt kan ha varit att göra en dissertationsserie, en »följetong», av valda delar av Grotius' verk.)

Ett sådant arbete kunde väl ha behandlats med något mindre respekt än de naturrättsliga verken av Johannes Schefferus, till vilka jag nu övergår.

Johannes Schefferus, professor skytteanus 1648–1679 och den störste humanisten i Uppsala, representerar kanske det mest typiska för det statsrättsliga tänkande som icke tagit intryck av den nya naturvetenskapen utan som bygger på Aristoteles men även på antik och modern naturrätt. I ovanligt hög grad tycks han stå för det slag av »le juste milieu» som Bo Lindberg anser utmärka stora delar av den lärda tradition han behandlar.

I det centrala parti av sin avhandling (Kap III, sid 54 ff) där Lindberg behandlar Schefferus' undervisning om naturrätten utför han en pionjärgärning. Någon ingående analys har Schefferus' arbeten på detta område inte tidigare underkastats. Schefferus blev, heter det, den egentlige introduktören av naturrätten i Uppsala: »Han var den ende vid universitetet som under hela den undersökta tidsperioden utformade en egen version av naturrätten, vilken även efter hans död kom att öva ett betydande inflytande» (sid 54).

Detta är riktigt. Men man kan fråga sig om de skrifter Lindberg undersöker ger den mest rättvisande bilden av den schefferuska naturrättsläran. Jag ämnar i alla händelser kasta fram förslaget att en annan version av Schefferus' viktigaste verk på området, den otryckta⁶ *Sciagraphia juris naturæ*, borde ha använts som underlag för undersökningen i detta kapitel.

Men först några ord om Lindbergs framställning.

Förhållandena kring denna *Sciagraphia* är invecklade, säger Lindberg: inget bevarat exemplar är av Schefferus' egen hand, och det finns två versioner av verket, »en osystematisk och resonerande redaktion och en schematisk, pedagogiskt uppställd». Vad är det som är invecklat? Det finns en utförlig version av verket, och det finns en kort, schematisk framställning. Om den kortare framställningen säger Lindberg (sid 55), att den »föreligger i betydligt fler exemplar än den resonerande och ger, får man anta, den definitiva bilden av Schefferus' doktrin. I sin tur är den schematiska redaktionen indelad i en allmän och en särskild del ... Den förra redogör för naturrättens teoretiska grunder, den senare för dess innehåll, dvs människans plikter».

Men naturrättens innehåll är väl inte detsamma som människans plikter?

Vad naturrätten närmare bestämt innehåller enligt Schefferus kan man utläsa ur den utförligare version av *Sciagraphia* som Lindberg kallar »osystematisk» och som han inte behandlar i sin avhandling; påståendet att den kortare och kompendieartade versionen skulle innehålla »den definitiva bilden av Schefferus' doktrin» lämnas, så vitt jag kan se, obevisat.

I stället för att gå till den fullständigare versionen av *Sciagraphia* använder sig Lindberg av föreläsningsanteckningar »ex B [eati] Schefferi expositione Sciagraphice Juris Naturalis»; vad som framhålls i noten på sid 155, att hela den volym (Link. Fil. 26) där anteckningarna finns är skriven av Claes Arrhenius Örnhielm, är felaktigt: minst tre händer går klart att urskilja. Ett stycke ur föreläsningsanteckningarna efter Schefferus refereras av Lindberg på sid 56 ff, och mot precisionen i detta referat kan kritik riktas.

Så heter det t ex, att »Grotius höll på kalvinisterna och tillmätte förnuftet alltför stor betydelse i Skrifttolkningen». Så har Schefferus inte uttryckt sig enligt föreläsningsanteckningarna, utan han har om Grotius sagt: »Favebat enim Calvinianis quibus exterius addictus videbatur. Favebat etiam Photinianis, quæ secta ut plurimum rationi favet, in mysteriis S.

S. explicandis valde æstimat rationem humanam». Vad det står är alltså att Grotius gynnade kalvinisterna som han synes ha givit sken av att ha obetingat slutit sig till: »Han gynnade även photinianerna, en sekt som i allra högsta grad hyllade förnuftet, satte mycket stort värde på det mänskliga förnuftet när det gällde att förklara Den heliga skrifts mysterier». De s k photinianerna har man ansett vara identiska med socinianerna, den rationalistiska och unitarianska sekt som kring 1600-talets mitt i Nederländerna fann en fristad undan förföljelser — det är betecknande att cartesianismens pionjär i Sverige, Petrus Hoffwenius, anklagades för »photinianska», dvs rationalistiska sympatier.

Vidare, om engelsmannen John Selden — mest bekant för sin kontrovers med Grotius om havens frihet — säger Lindberg, att han skrev ett naturrättsligt arbete »med utgångspunkt i Bibeln, *De jure naturali et gentium juxta disciplinam Hebræorum* (1640). Schefferus menar dock, att detta försök är förfelat, eftersom det gör naturrätten otillgänglig för de icke-kristna, som inte undfått uppenbarelsen. En särskild grupp naturrättslärare är enligt Schefferus de, som »slagit in på en annan väg och sökt finna säkrare principer för naturrätten som är giltiga även bland turkar och hedningar.»

Läsaren bibringas här uppfattningen att Selden skulle ha påstått den kristna uppenbarelsen, Nya testamentets budskap, vara naturrättens grund, ja rent av att icke-kristna på något sätt står utanför rättssystemet. Andra författare — Schefferus nämner bl a Hobbes och Pufendorf — skulle ha »sökt finna säkrare principer». Skulle Johannes Schefferus i en föreläsning ha sagt, att Thomas Hobbes sökt säkrare rättsliga principer än den fromme John Selden? Men det är ju alldeles orimligt.

Något sådant står inte heller i anteckningarna efter Schefferus' föreläsningar. Det framgår ju av titeln på Seldens bekanta arbete, att han söker naturrättens principer i »Hebréernas böcker», Gamla testamentet och tolkningar därav; det var tex en omdiskuterad fråga huruvida *lex talionis* (2 Mos 21:24) hör till naturrätten. Vad det i detta sammanhang handlar om är en tradition i den naturrättsliga diskussionen som här och där skymtar i det material Lindberg använt, en judisk tradition som rör den s k noakidiska la-

gen.⁷ Det är sju lagbestämmelser som enligt Talmud Herren först gav Adam och i fullständigare form Noa, alltså en lag som fanns före den mosaiska. Att den mosaiska lagen, dekalogen, överensstämde med naturrättens bestämmelser tycks ha varit en gängse åsikt bland naturrättslärarna, men hur skulle de ställa sig till de judiska lärdes anspråk att även den noakidiska lagen — t ex förbudet att äta kött som skurits från ett levande djur — tillhörde en för hela mänskligheten gemensam naturlig lag? Det är den frågan som Schefferus diskuterar på det anförda stället. Tillhör den noakidiska lagen naturrättens grunder? »Hedningarna som är okunniga om Moseböckerna erkänner inte de noakidiska lagarna även om vi gör det. Följaktligen anser de dem inte vara en princip [dvs en grund för naturrätten] annat än för dem som räknar judarna som heliga» — stället är något dunkelt.⁸ Och vad Schefferus därefter säger är i själva verket: »Andra har efter Grotius slagit in på en annan väg och trott sig finna säkrare principer genom vilka denna disciplin, naturrätten, skulle kunna fatta fotfäste. Ty eftersom den finns inom hela människosläktet, har den grunder som är giltiga ej blott bland kristna utan även bland turkar och hedningar.»

I kapitlet »Naturrättens teoretiska grunder» enligt Schefferus (sid 57 ff) refererar Lindberg fint den slutsats Schefferus kommer till i sina föreläsningar över *Sciagraphia*, nämligen att moralen äger en säkerhet som är fullt jämförbar med matematikens: den naturliga rättens speciella satser kan med andra ord deduceras ur nödvändigt sanna allmänna principer. Vad jag vill invända mot framställningen på denna viktiga punkt är, att om man vill ha »mera kött på benen» än vad man får genom att studera den kompendieartade versionen av *Sciagraphia* så bör man inte, som Lindberg gör, gå till de nyss berörda föreläsningarna i första hand, utan man bör gå till den utförligare versionen av verket.

Mycket konkret framställer nämligen Schefferus i de första kapitlen av detta verk de ting som intresserar oss i detta sammanhang, nämligen vad som är grunden för den naturliga rätten, samma rätts giltighet eller omfattning samt de konkreta regler som naturrätten innehåller. I kapitel III hos Schefferus heter det sålunda: »Med naturrätt avser och menar vi vad som

utan något mänskligt ursprung eller utan någon regerings beslut i sig självt av naturen är rätt. Två ting bör framför allt beaktas här, nämligen frågan huruvida denna rätt existerar och, om den existerar, den då är säker och bevisbar. Det finns visserligen de som i ord vågar förneka att den existerar och även i handling, men att den finns visas dock uppenbarligen av dels gudomlighetens existens och allmakt och försyn och makt över människorna, dels människornas förnuft, vilket upplyser människan om vad som bör utföras och vad som bör undflys, dels också av gemenskapen mellan människor», och längre fram (kap IV och XI) utvecklar Schefferus detta bland aristotelikerna vanliga tema, att det först är i sin »fulländning», alltså i den högsta gemenskapen, staten, som det mänskliga förnuftet ger uttryck för naturens lagar.

En i sammanhanget viktig distinktion, som Lindberg ingenstans gör, framställer Schefferus i kap IV, där han indelar naturrätten i dels permissiv (andra författare säger ofta »concessiv») rätt, dels preceptiv rätt, dvs i lagar som *tillåter* vissa handlingar och lagar som *föreskriver* vissa handlingar. Därefter följer nästan ord för ord Grotius' definition: »Naturrätten är ingenting annat än en lag eller ett diktat av det rätta förnuftet som visar att en viss moralisk handling överensstämmer eller icke överensstämmer med människans förnuftiga och sociala natur och som därför antingen bör utföras eller icke utföras och, om den utföres, är förenad med antingen belöning eller straff.» Som god aristoteliker går Schefferus igenom naturrättens verkande orsak och ändamålsorsak (vilken är »att leva lugnt och lyckligt», kap V) och »orsakernas orsak», som är Gud (kap X), och naturrättens »verkan» (kap IV), som naturligtvis är detsamma som utförandet av en påbjuden handling eller ont samvete om man inte utför den. Schefferus följer här otaliga andra författare, synes det: samvetets outhärdliga kval betraktades dock ofta ej blott som naturrättens konsekvens utan också som bevis för dess existens. En fast grund för denna tes fanns ju hos Paulus.

Följande ställe hos Schefferus (*Sciagraphia juris naturalis*, kap IX) illustrerar på ett briljant sätt hur en av aristotelismens sanning övertygad humanist resonerar om naturrätten: »Vi inser med naturen själv som vägvisare

och tolk att ett ting är gott eller — om det strider mot Guds vilja — ont. Vi inser även alla spontant att vi är böjda för att göra det som synes oss gott och motvilliga att göra motsatsen. Därav följer att vi av naturlig instinkt föredrar att något existerar framför att det icke existerar: därför hatar vi naturligen allt varigenom ett tings existens förstöres men älskar och eftersträvar vi det varigenom dess existens bevaras och skyddas. Om vi ytterligare undersöker människans väsen så finner vi, att människan inte bara existerar rätt och slätt som andra ting och som djur, eftersom människorna inte existerar enbart genom sina kroppar eller enbart genom den rena formen — alltså själen — utan genom att de är utrustade med förnuft, vilket andra saknar. Därav följer av naturen, att när människan älskar sig själv och sin existens, så älskar hon kroppen lika väl som själen, och detta inte bara i den mån som själen tjänar kroppen genom att vara orsaken till dess liv [dvs genom att vara vegetativ och sensitiv själ] utan också i den mån som själen äger förnuft [dvs i den mån den är en rationell själ]. Och eftersom förnuftet är den del som i egentlig mening gör människan till människa, så förefaller det nödvändigt att hon när hon älskar sig själv älskar förnuftet mycket mer än de andra själsliga förmågorna eller kroppen och dess lemmar.»

Och eftersom det är först som medlem i staten som människan får möjlighet att helt utnyttja förnuftets gåvor, så är det lätt att inse vad som är naturrättens grundval, eller »begynnelse och frön» (kap XI): det är inte bara — som enligt Hobbes — vars och ens kärlek till sig själv, *dilectio sui*, och det därmed sammanhängande självbevarandet, utan »var och en måste älska och bevara sig själv ej blott för sin egen skull utan i lika mån för andras eller, vilket är samma sak, för samhällets skull. Därav kan man dra slutsatsen att självbevarelsen inte hör bara till den permissiva naturrätten utan till den preceptiva, och ingen kan försumma denna självbevarelse utan att därigenom skada samhället.»

Följer man på detta sätt Schefferus' argumentering, är det lätt att se hur han kommer fram till vad som är naturrättens grund. Med en fin formulering uttrycker Lindberg (sid 60) Schefferus' teleologiska åskådning, nämligen att »naturrättens fundament är den mänskliga naturen betraktad som

förnuftig och samhällelig», och alltså inte människan betraktad som individuell naturvarelse i ett tänkt naturtillstånd, men det resonemang som leder författaren till denna slutsats är synnerligen oklart: »Vore samlevnaden naturrättens fundament, skulle ... följa, att dyrkan av Gud vore till för människornas skull och inte tvärt om. Möjligen kan societas godtas, om den utsträcker till att innefatta även Gud.» Dessa satser är ju ej lätta att förstå.

Följer man Schefferus vidare i stegen — jag nämner här inte alla dessa steg — kommer man också lätt till vad som är naturrättens innehåll. »Var och en bör handla så, att han inte skadar andra och så att han inte skadar kärleken till Gud», så lyder »naturens allmänna lag», och av den följer »den naturliga rättens första lag», *lex prima juris naturalis*, som säger: »Före allt annat bör man älska Gud», osv; på de konkreta bud som naturrättsförfattarna brukade komma fram till ger Bo Lindberg endast få exempel. Men det spelar inte så stor roll, kanske — det gäller oftast mycket allmänt hållna »hygglighetsföreskrifter».

Att jag uppehåller mig så länge vid Schefferus beror utom på hans stora betydelse därpå, att jag velat framkasta förslaget att den utförligare versionen av *Sciagraphia* borde kommit till användning vid sidan av de källor Lindberg anlitat. I de dissertationer som ventilerades under Schefferus förefaller de naturrättsliga argumenten vara få. Men det finns ett undantag, och ett lysande undantag: det är den dissertation *De jure naturee ejusque fundamento* som författades av ärkebiskop Stigzelius' son Lars Stigzelius d y och som ventilerades våren 1676.⁹

Stigzelius' dissertation, som omfattar inte mindre än 208 tättryckta sidor, är »den första som tar upp naturrätten till behandling i Uppsala, och den är en av de lärdaste och grundligaste i detta ämne under hela perioden 1655–1720». I denna avhandling gör Pufendorf på allvar entre i den upsaliensiska dissertationslitteraturen, och Lindberg ägnar arbetet ett särskilt kapitel (sid 66 ff) som visar att Stigzelius' argumentering till en del tycks bygga på Schefferus' *Sciagraphia* och att den är traditionell när det gäller auktoriteterna. Och »attityden till Hobbes är direkt avvisande» (sid 69).

Det är den förvisso. Förutom att detta kanske kunde ha framhävts med

än större emfas så kan mot referatet av Stigzelius' arbete invändas att det, även om det på viktiga punkter är sakligt riktigt, är begreppsligt mycket oklart, alltför oklart. Stigzelius' ställningstaganden antyder, säger Lindberg (sid 68), att »han fattar naturrätten metafysiskt, som existerande oberoende av människorna». Alla naturrättsliga författare menar väl att den naturliga rätten existerar oberoende av mänskliga beslut? Och vad betyder »metafysiskt» här? Saken blir än kinkigare när man på sid 70 finner att »naturrätten inte ges en metafysisk förankring i Guds väsen», detta sammanhängande med bl a den från Pufendorf övertagna uppfattningen att naturrätten »är nödvändig och oföränderlig endast så länge människan finns». Men vilka jordiska rättsregler skulle väl kunna gälla när människosläktet utlocknat? Längre ner på samma sida står: »Med ett resonemang som hämtats från Schefferus hävdar Stigzelius, att sådana handlingar som att älska Gud, vörda föräldrar och välgörare, döda en fosterlandets fiende och ha samlag med sin hustru är nödvändigt sanna oberoende av Guds vilja. Denna uppfattning hör teoretiskt ihop med den metafysiska beskrivningen av naturrätten som en effekt av Guds väsen.»

Hur kan en *handling* vara »nödvändigt sann», vad betyder återigen »metafysisk», och vad menas med å ena sidan »oberoende av Guds vilja» men å andra sidan »en effekt av Guds väsen»? Är det »sant» att älska Gud och ha samlag med hustrun, oberoende av om Gud vill att det inte skall vara det, detta som en »effekt» av Guds väsen trots att naturrätten inte är »förankrad» i Guds väsen?¹⁰ Den begreppsliga oklarhet och förvirring, som här ställs fram till beskådande, måste på det allra skarpaste kritiserats och fördömas.

Staten är enligt Schefferus och Stigzelius en omedelbar Guds skapelse, den är som man brukade säga »immediate a Deo», en uppfattning som ligger så långt som möjligt från Thomas Hobbes' lära om staten som en artefakt. Lars Stigzelius var ej blott elev till Schefferus, han var son till en av landets främsta aristoteliker och ortodoxa teologer; detta faktum kan man väl ta som utgångspunkt för ett svar på frågan om vilken grunden för den hårda kritiken mot Hobbes är. Grunden är denna: obrottslig bibeltro, na-

turrättsliga tankar hämtade från Pufendorf, Schefferus och antika stoiker, samt den aristoteliska fysiken och metafysiken. Den för oss sentida betraktare kanske paradoxala kombinationen av stoisk och kristen moralfilosofi var karakteristisk för tiden, och för aristotelikerna¹¹ Schefferus och Stigzelius var det en självklarhet att Gud fader hyste sådan omtanke för sina barn här i den sublunära världen mitt i universum, att Han instiftat orubbliga lagar för vad som är rätt och orätt — här ligger naturrättens fundament: Gud är laggivaren sedan skapelsens morgon. De saknas inte, säger Stigzelius efter Grotius, som yttrar sig föraktfullt om naturrätten som om den aldrig funnits annat än som ett tomt ord: »De har nämligen trott att allting händer och sker av en slump och att det inte finns någon gudomlig försyn. Ja de har till och med ansett det ovärdigt det gudomliga majestätet att bry sig om dessa sublunära trakter. .. Fördenskull har de ansett det ligga i vars och ens makt att leva det liv honom lyster. Framför allt har de emellertid ansett att för den högsta makten ingenting vore orätt som är nyttigt, utan att vad som helst vore tillåtet för den.»

Här pekar Stigzelius (cap II:1) direkt på en av naturrättens viktigaste funktioner: vilka åsikter man än hade om statens uppkomst och medborgarnas inbördes förhållanden i naturtillståndet eller efter statsfördragets ingående, så stod det ju i alla händelser ändå klart att staterna inbördes, eller »konungar och furstar» inbördes (cap II:5) lever i naturtillståndet (eftersom det inte finns någon världsregering), och redan i naturtillståndet finns av Gud givna lagar för rätt och orätt, en naturlig folkrätt med andra ord. Den anförs mot statsnytteteorin. Och beträffande de av Gud i naturen nedlagda lagar som reglerar förhållandet mellan medborgarna och mellan fursten och undersåtarna kännetecknas hela dissertationen av en förening av stoisk moral och luthersk religion — fast inte av den lutherska stortrons krav på total underkastelse under överheten! Stigzelius talar med predikantens röst mot de »ateister» som vill förneka Guds försyn och hans makt över den sublunära världen, och utom moderna naturrättslärare och antika stoiker anförs naturligtvis också Paulus: lagens verk är skrivet i våra hjärtan. »Därav kommer samvetsnöden och plågan över brotten, som anfäktar

även dem som är överlägsna i makt och inte har någon människa att frukta, såsom konungar och furstar och andra som lever i naturtillståndet ... Dessa plågor kan inte härledas från någon annan källa än fruktan för den gudomliga vreden och straffet.»

Anmärkningsvärd är, så vitt jag förstår, den tyngd med vilken Stigzelius anför naturrätten som argument för att konungamakten måste begränsas (cap II:4): »Den brottsliga och gudlösa begivenheten på att ställa sig in [hos överheten] har narrat en del människor att påstå, att konungar och furstar står över alla förpliktelser och är helt lösta från lagens bojor, och att övertala dem att icke frukta för lagens kraft utan göra vad som helst som synes lämpligt. »Anaxarchos tröstade (enligt Plutarchos) Alexander, när denne anklagade sig själv för mordet på Clitus, och sade att det var rätt och riktigt inför Jupiter att allt vad en konung gör skall anses vara riktigt och rätt.» Men det fordras inte stor ansträngning för att kullkasta denna så orimliga och värdelösa åsikt.»

Detta skrevs alltså 1676. Enväldet stod för dörren. Andra toner skulle snart ljuda i de akademiska dissertationerna. Och en annan filosofisk världsbild än den aristoteliska började snabbt ta överhanden: den cartesianska, den »nya filosofin». Men i åtminstone ett fall var devot försvar för enväldet och öppen strid för den nya filosofin förenade i samma person: det gäller den originelle juristen Carl Lundius. Som exempel kan här nämnas en dissertation *De obligatione civis svionici*, ventilerad under Lundius 1686, av Lindberg fint refererad sid 145 f. Det arbetet visar att enväldet kunde beskrivas helt enligt naturrätten utan att statsmaktens myndighet därför sattes i fråga. Eljest erbjuder den det kanske första exemplet på den förening av läran om fysiska naturlagar, naturlig teologi och naturlig rätt — läror förebådande upplysningstiden — som jag ovan inledningsvis berörde. Carl Lundius framställer nämligen den naturliga rätten såsom vilande på samma säkra fundament som naturlagarna (»naturlagar» i fysisk bemärkelse började man tala om först efter cartesianismens inträngande). Det är Guds absoluta oföränderlighet som i bägge fallen utgör grunden, och vad som är märkligt är, att Lundius icke drar sig för att, samma år som

NATURRÄTTEN UNDER KAROLINSKA TIDEN

den stora cartesianska striden utbryter, framställa även den del av metafysiken där Descartes med sitt Gudsbevis söker ådagalägga att människan av naturen har en idé om det högsta väsendet. Denna punkt hörde till de allra mest omstridda. Betydelsen av Lundius' orädda kamp för den nya filosofin har av tidigare forskning, dvs min egen, blivit underskattad.

Som antyddes inledningsvis är detta ett axplock och dessa förslag till fördjupningar här och var icke ägnade att ge någon uttömmande bild av Bo Lindbergs avhandling vars styrka inte är djupet, utan bredden. Icke minst i avhandlingens senare del, behandlande naturrätten och cartesianismen, naturrätten som samhällsteori, naturrätten och enväldet mm, visar sig Bo Lindbergs styrka: förmågan till överblick över ett mycket stort och svårgenomträngligt material. Det är spännande områden som Lindberg såsom den förste trängt in i för att visa framtida forskning vägen och »vida forskningsfält öppna sig här för dristiga studenter, som icke lida av vår generations vanliga skräck för latinets vedermödor».

Noter

- 1 *Naturrätten i Uppsala 1655–1720*. Skrifter utg till Uppsala universitets 500-årsjubileum. II. Studier, 7. Uppsala 1976.
- 2 Det är betecknande att Augsburgska bekännelsen icke innehåller någon hänvisning till den naturliga rätten — däremot dess av Melanchthon skrivna *Apologi*!
- 3 Se fr a s 38 i Lindbergs framställning! — En specialist på frågan om den naturliga gudskunskapen och därmed också på den cartesianska metafysiken var Tübingenteologen Johann Adam Osiander, en av de svenska teologernas viktigaste anticartesianska auktoriteter. Han behandlar problemet bl a i ett arbete *Typus legis moralis* från 1671. Arbetet är svårtolkat och subtilt eftersom det på en gång är hårt polemiskt mot Grotius men samtidigt naturligtvis inte kan gå emot Bibelns klara utsagor till förmån för åsikten om en naturlig insikt om det moraliskt rätta hos människorna — även hos hedningarna. Kritiken mot Grotius gäller ej blott naturrätten utan även samma punkt som uppmärksammas i Joh Schefferus' ovan s 51 berörda föreläsningar i naturrätt: Grotius vore unitarian, en »socinian» eller »photinian». Att döma av Osianders framställning gällde den ortodoxa lutherdomens dilemma på denna punkt fr a frågan om hedningarnas frälsningsmöjlighet. En hedning kunde ej anklagas för brott mot Mose lag, som han ej känner, däremot för brott mot den naturliga lagen. Men å andra sidan är Mose lag enligt Osiander — verkar det

NATURRÄTTEN UNDER KAROLINSKA TIDEN

- identisk med naturrätten. — Ett fint referat av en annan luthersk anticartesi-
ansk och antipufendorffiansk specialists svårfångade ståndpunkt ger Lindberg
s 44 f.
- 4 Ett arbete som här kanske kan vara av intresse är en av Joh Schefferus gjord kom-
pendieartad framställning av Grotius' lära om det rättfärdiga kriget, *Hugonis Grotii
Jurisprudentia universalis divina, in usum illustrissimi comitis De la Gardie enucleata*.
Verket utgavs av Fr Aug Hackman, Helmstedt 1712.
 - 5 *Joannis Schefferi Argentoratensis Breviarium Politicorum Aristotelis. Cui accedit ejusdem
Consilium de studiis in philosophia practica et historia recte instituenda*, Uppsala 1715.
Förordet är undertecknat J Columbus, men i en upplaga tryckt i Stockholm 1684
och enligt titelbladet utgiven av Joh Hadorph används endast initialerna J C. Vem
som är den egentlige utgivaren synes oklart; J Columbus kan vara poetikprofes-
sorn Johannes Columbus, måg till Schefferus. Ja man kan rent av fråga vem den
egentlige författaren är: den knaggliga stilen i arbetet ligger, så vitt jag kan se, långt
ifrån det humanistiska ideal som Schefferus hyllade, detta även om man tar hän-
syn till att det rör sig om ett anspråkslöst referat. Men Columbus' förord är desto
svulstigare: »Om sammandrag eller brevvarier, som på grekiska kallas synopses el-
ler epitomæ och i dagligt tal kompendier, råder, och detta ej utan all rätt, oenighet
bland de lärde. Ty många missbrukar kompendierna till att skapa och uppmuntra
slöhet. Många böcker av utmärkt värde har på så vis förkommit, då även läsarna,
av vilka de flesta skyr mödan att läsa mycket, ryggat tillbaka för väldiga volymer
liksom för bördor tyngre än Etna och Kaukasus ... Ej väckte det olust hos The-
ophrastus (o, vilken man!) att åt Laertius förkorta Platons böcker Om staten till ett
berömt sammandrag. Så följdes dock ej detta och andra exempel av den ytterst ce-
lebre mannen Johannes Schefferus från Strassburg, ännu efter sin saliga hädan-
färd älskad av alla som allvarligt ägnar sig åt att odla vetenskaperna, att han rättade
sig efter den studerande ungdomens bekvämlighet, när han sammanfattade de
böcker Om staten, som vi äger av Aristoteles, till det föreliggande korta samman-
draget.» Tung som Etna är förvisso icke Aristoteles' Politiken, och nog har kom-
pendiets författare gjort det bekvämt för studenterna!
 - 6 I UUB Palm sk. 356, folio 28 recto ff finns en version av »Joannes Schefferus, Ar-
gentoratensis: Sciagraphia Juris Naturee, quam edere inceperat Ericus Aurivillius»
och längre fram i volymen finner man ett tryckt sextonsidigt ark innehållande
början av Sciagraphia. Enligt den nyss nämnda anteckningen folio 28 recto hade
Schefferus' arvingar »av okänd orsak» motsatt sig att Aurivillius fullföljde tryck-
ningen.
 - 7 Se härom I Husik, »The Law of Nature, Hugo Grotius and the Bible» (i *Hebrew
Union College Annual*, II, Cincinnati 1925, s 381–417, särskilt s 406ff). — En dispu-
tation under C Lundius, *Præceptorum Noachidarum collatio cum jure naturali*, 1689,
resp P H Hoffrén, söker visa de »noakidiska» föreskrifternas överensstämmelse

NATURRÄTTEN UNDER KAROLINSKA TIDEN

med naturrätten. Tillståndet att äta kött, med inskränkningen »ej från levande djur» (»non carnem cum anima sua, cum sanguine suo») tolkas exempelvis som ett specialfall av regeln att Gud givit människan gåvor att bruka, ej att missbruka. — Ostronens välfärd synes sålunda åtnjuta naturrättsligt skydd.

- 8 »Seldenus opus est eo principio, quod certissimum esset, æque Deo datum judæis. Sed nec is se omnibus probat, nam leges Noachidarum non possunt haberi pro principio ... quia 1:o non satis certum est an sint a Deo ipso tradita Scriptura tante. 2:o Pagani qui ignorant scripta Mosis, non concedent eos, licet nos concedamus. Igitur non ponerunt esse principium nisi iis qui sanctitatem Hebræorum æstimant.»
- 9 På grund av några oklara påståenden om denna dissertation hos Lindberg (s 66 och 67) och då den inte upptas i litteraturförteckningen, finns anledning att här utförligt återge titeln. Den lyder: De jure naturæ ejusque fundamento dissertatio, quam ex consensu amplissimi Senatus Juridici, in illustri Academia Upsaliensi, præside ... Dn Joanne Scheffero ... publico eruditorum examini sistit auctor Laurentius Stigzelius junior, in Auditorio Gustaviano a d 4 Martij anno M DC LXXVI.
- 10 Hos Stigzelius står (s 187; cap IV:10) att sådant som att älska, att vörda, att döda, att ha samlag etc endast är naturliga rörelser eller fysiska handlingar (*actus physici*) med vilka varken någon moralisk godhet eller något moraliskt ont i och för sig (*per se*) hör ihop. Men att älska Gud, att vörda föräldrarna och överheten etc, att skada och döda fosterlandets fiender, att ha samlag med hustrun, är i sig själva och till sin natur (*in se et sua natura*) rätta och hedervärda handlingar. Ty handlingarna är då förbundna med ett passande (congruens) objekt, på ett sådant sätt att om handlingarna förbundnes med ett annat objekt — exempelvis i sista fallet någon annan än hustrun — så förelåge med nödvändighet »discrepantia», bristande överensstämmelse mellan handlingen och objektet. Resonemanget påminner i viss mån om det som Schefferus för på ett av Lindberg s 58 refererat ställe. Schefferus vill där visa att naturrättens bestämmelser äger en säkerhet som är lika stor som matematiska satsers: de vore nämligen — om jag fattat Schefferus rätt — vad man på filosofiskt håll stundom kallar »analytiska» satser. »Pål handlar mot naturrätten när han slår sin fader» är en nödvändigt sann sats därför att det ligger i själva begreppet »föräldrar» att de skall vördas. På liknande sätt får man tydligen tänka sig att i begreppet »Gud» ligger »Du skall älska ... ! », i begreppet »fiende» ligger »Du skall döda ... ! » etc. (I sig själva rätta handlingar beskrivs alltså i med nödvändighet sanna satser.) Den här ovan hos Lindberg påtalade oklarheten har sin rot i en grundläggande oklarhet hos Stigzelius som ligger däri, att naturrätten å ena sidan antas vara instiftad av Gud vid skapelsen men att dess bestämmelser å andra sidan antas få sin kraft därav att analytiska satser ju är nödvändigt sanna vare sig Gud finns eller ej.

- 11 »Aristoteliker» här naturligtvis sagt med hänsynstagande till alla de avvikelser från termens ursprungliga innebörd som alltid måste göras när man talar om kristna författare. Den teleologiska uppfattning som tidigare här ovan berörts genomsyrar Stigzelius' arbete: människans »natur» förverkligas först när hon som förnuftig varelse betraktas som medlem i en stat, som medborgare. Lindberg borde, anser jag, i samband med denna dissertation ha gripit tillfället att göra en något exaktare utredning av innebörden i sådana begrepp som »natur» och »rätt» än vad han bjuder läsaren på. Som goda skolastiker är Schefferus och Stigzelius nämligen samvetsgranna begreppsanalytiker. Det framgår exempelvis klart (cap I:2, IV:2) att med »natur» i sammansättningen »naturrätt» menas den *mänskliga* naturen och att därmed i sin tur avses vad aristotelikerna brukade kalla den »substantiella formen» eller »essensen», väsendet, alltså det som gör människan just till människa (den förnuftiga själen), det som gör att hon »diversas a reliquis entibus habet affectiones agendique virtutes» (cap IV:3). Det ur luthersk renlärlighetssynpunkt känsliga spörsmålet huruvida människonaturen i denna bemärkelse — den förnuftiga individuella varelsen som individ — verkligen äger insikt om rätt och orätt besvaras med ett invecklat resonemang om skillnaden mellan tillståndet före och efter syndafallet. Lindberg påvisar här (s 70) att Stigzelius tycks ha tagit den katolska antropologin till hjälp för att komma förbi de svårigheter som låg i den lutherska läran om naturens fördärv. Detta måste betraktas som något mycket uppseendeväckande i de synkretistiska och de cartesianiska stridernas Uppsala, ty just frågan om människans naturliga insikt om det gudomliga och rätta var ett av de hårdaste stridsämnena i dessa gräl. Skriften allena kan upplysa en i grunden fördärvad rätt-trogen lutheran! Liksom synkretisterna och långt senare deisterna gjorde beträffande det gudomliga så åberopar faktiskt Stigzelius beträffande insikten om det rätta, om ej direkt i ord så dock i sak, *consensus omnium*, mänsklighetens gemensamma uppfattning: »nec aliud fundamentum iuris naturæ statuendum, quam in quo omnes conveniant» (cap IV:3). Det var för en åsikt liknande denna som Joh Terseus och Joh Mathiæ 1664 hade avsatts som biskopar och som prästeståndet just år 1686 gick till våldsamt attack mot cartesianismen.

Thomas ab Aquino

och ›den bästa möjliga av världar‹ hos Arthur O. Lovejoy

Lars-Åke Ohlsson

Den välkände amerikanske idéhistorikern Arthur O Lovejoy gav 1936 ut *The Great Chain of Being* med undertiteln *A Study of the History of an Idea*. I detta berömda arbete gör Lovejoy gällande att föreställningen om universum som en kedja, sammansatt av ett stort eller oändligt antal länkar, löpt som en röd tråd i västerländskt tänkande under medeltiden och framöver, ända till slutet av 1700-talet.

Denna tro på en sammanhängande kedja av varande har sitt ursprung i Platons metafysik. I denna spelar Demiurgen, i dialogen *Timaios*, en central roll som den främsta själen och Platonforskare har i alla tider försökt utröna det samband som man menar måste finnas mellan denne personlige skapare och det godas idé. Vi ska emellertid dröja ett ögonblick vid Demiurgens godhet. Den oändliga godhet som utmärker Platons gudomlighet utgöres av en vilja att realisera alla logiskt möjliga ting i skapelsen. Denna vilja är inte fri utan ett nödvändigt attribut förutan vilket Demiurgen inte vore någon gudomlighet. Viljan utgör även den tillräckliga grunden till att något skapas. Demiurgens skapelseakt resulterar i en värld till bristningsgränsen fylld med alla tänkbara typer av ting vittnande om Demiurgens oändliga givmildhet och samtidigt utgörande det för en värld högsta goda.

Den här världen är att likna vid en lång, oändligt lång, sammanhängande kedja där inga länkar saknas; den är *plenum formarum* (»en fullhet av former«). Lovejoy introducerar »the principle of plenitude» som beteckning för tron på en värld vilken bestående av alla logiskt möjliga ting är den bästa tänkbara värld och samtidigt utgör en ofrånkomlig följd av den för Gud nödvändiga allgodheten. Som beteckning i denna artikel kommer jag att använda »plenum formarum»-principen eller *principium plenitudinis*. Ur »plenum formarum»-principen kan man direkt härleda en annan för idéhistorien väsentlig princip, kontinuitetsprincipen. Den innebär en tro att de skapade, levande tingen föreligger sammanlänkade med varandra så att den lägsta medlemmen av en viss högre art står att finna omedelbart intill den högsta medlemmen i närmast kommande lägre art. Att kontinuitetsprincipen är härledbar ur »plenum formarum»-principen sammanhänger med att varje tänkbar art, som skulle kunna finnas mellan två givna arter, måste föreställas realiserad i denna värld. Kontinuitetsprincipen, som givetvis kan omfattas oberoende av »plenum formarum»-principen, får inte förväxlas med den besläktade lag för förändring som brukar beskrivas med orden *natura non facit saltus* (»naturen gör inte några språng«).

Lovejoy vill visa att Thomas ab Aquino är en i raden av tänkare som tror på kontinuiteten och hyllar den därmed sammanhängande, ordnade skönheten i vår värld. Enligt min mening har Lovejoy övertygande visat att det förhåller sig så. Men han nöjer sig inte därmed. Han menar faktiskt även att Thomas omfattade *principium plenitudinis*.¹ Det råder ingen tvekan om att Thomas uppskattade den oerhörda variationsrikedomen i vår värld.² Men Lovejoy vill alltså göra gällande att Thomas förespråkade den optimistiska åsikten att alla logiskt möjliga ting föreligger i skapelsen som uttryck för Guds allgodhet.³ Att åsikten är optimistisk sammanhänger med det förhållandet att den oändliga mångfalden, däribland givetvis de onda tingen, betraktas som det för en värld högsta goda. Om Gud anses ha skapat denna mångfald innebär det inte bara att han är allgod utan även att ingen värld kan överträffa vår i godhet. Det är helt enkelt på definitions-mässiga grunder omöjligt. Om denna, den bästa möjliga av världar berövas

t ex synd och lidande så blir den paradoxalt nog sämre och bättre världar kan då föreställas. Lovejoy hävdar även att »plenum formarum»-principens optimism och vissa andra thomistiska föreställningar står i motsatsförhållande till varandra. Han menar att Thomas, medveten om principens oförenlighet med andra trosföreställningar, försökte, men ej lyckades, undvika en uttalad självmotsägelse: »Yet here, once more, Thomas, remembering, no doubt, the fate of Abelard, shifts his ground; and again we witness the painful spectacle of a great intellect endeavoring by spurious or irrelevant distinctions to evade the consequences of its own principles, only to achieve in the end an express selfcontradiction.»⁴ Den motsägelse Lovejoy anser att Thomas gjort sig skyldig till introduceras utan någon annan direkt kommentar än följande: »the ingenuity even of this subtle doctor was insufficient to save him from an argument of three sentences of which the third is the formal negation of the first.»⁵ Det relevanta textavsnittet står att finna i en artikel som behandlar frågan om Gud kan skapa bättre (ting) än han skapar och lyder:

It is to be maintained that, these things being supposed, the universe cannot be better than it is, because of the supremely befitting order which God has assigned to things, wherein the good of the universe consists. If any one of these things were [separately] better, the proportion which constitutes the order of the whole would be vitiated ... Nevertheless, God could make other things than he has, or could add others to the things he has made; and this other universe would be better.⁶

Ad tertium dicendum quod universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo in quo bonum universi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius corrumpetur proportio ordinis; sicut si una chorda plus debito intenderetur corrumpetur citharæ melodia. Posset tamen Deus alias res facere, vet alias addere istis rebus factis, et esset aliud universum melius.⁷

Vi ska nu se vilken motsägelse Thomas gör sig skyldig till enligt Lovejoy. Om den tredje meningen uppfattas som uttalande sig om vårt universum så är påståendet verkligen en negation av det i den första meningen uttryckta påståendet. Men det framgår tydligt att vi måste tolka de båda meningarna som uttalande sig om olika universa. Det kan inte råda någon tvekan därom! Vilken är då den motsägelse Lovejoy anser sig ha funnit?

Lovejoy måste ha uppfattat den första meningen som ett uttryck för tanken att vår värld är den bästa möjliga av världar. Lovejoy menar ju att Thomas accepterar »plenum formarum»-principen på ett motsägelsefullt sätt, och om den första meningen tolkas som ett uttryck för denna princip så utgör den tredje meningen en negation av den första. Men frågan är nu om Thomas gjort sig skyldig till denna motsägelse! Har han hävdatt att vår värld är den bästa möjliga och samtidigt att en annan värld kunde vara bättre? (Det bör påpekas att Thomas skrivit »skulle vara bättre», men rimligen (!) har han endast menat »kunde vara bättre».)

Mot denna bakgrund hävdar jag nu att det saknas utrymme för *principium plenitudinis* i Thomas teologiska system. Thomas var främmande inför den optimism som genomsyrar föreställningen om vår värld som den bästa tänkbara värld! I enlighet med denna tes anser jag inte heller att de ovan citerade meningarna uttrycker motsägelsefulla påståenden. Dessa är tvärtom både förenliga och meningsfulla!

Av betydelse för frågan huruvida en motsägelse föreligger är att Thomas inte reservationslöst sagt att vår värld inte kan vara bättre än den är. Om han hade gjort det vore påståendet möjligt att uppfatta så att någon bättre värld inte kan föreställas. Thomas säger: »these things being supposed, the universe cannot be better than it is ...» En rimlig tolkning av detta påstående kan inte innebära att inte en bättre värld kan föreställas! Skälet är enligt min mening den viktiga förutsättningen »these things being supposed». I *The »Summa Theologica»* har förutsättningen översatts med »the present creation being supposed» vilket återger innebörden klarare än »these things being supposed». Förutsättningen gör det möjligt för Thomas att motsägelsefritt föreställa sig en annan och bättre värld. Jag tror att en ana-

logi bättre än något annat förmår visa vad jag menar. Om någon berömande uttalar sig om en Château Margaux från 1969 och säger att den inte kan ha större bouquet så är det naturligtvis förenligt med att en annan årgång av samma vin kan ha större bouquet. Om vi summerar så föreligger alltså i en rimlig tolkning av denna text ingen motsägelse och ej heller något stöd för den optimism vi intresserar oss för.

I den första meningen berör Thomas kontinuiteten, vilken bl a säges utgöra vårt universums goda. Eftersom Lovejoy, korrekt, anser att kontinuiteten innefattas i ›plenum formarum‹-principen är det inte omöjligt att han tyckt sig se den senare principen uttryckt i den aktuella meningen och därför ansett texten vara motsägelsefull. Men kontinuiteten kan man, som jag tidigare nämnt, tro på och också värdera oberoende av ›plenum formarum‹-principen. Om kontinuiteten får spela en självständig roll behöver man inte säga att den är en följd av, eller, om man så vill, skänker, den högsta tänkbara godhet och skönhet. Positivt uttryckt blir kontinuiteten då möjlig att uppfatta som skänkande just vårt universum den för vårt universum högsta tänkbara godhet och skönhet, vilket är något annat och just vad Thomas åsyftar!

Syndens relation till Gud utgör ett väsentligt skäl för Thomas att undvika *principium plenitudinis*. Thomas ansåg att syndens onda klart stred mot Guds intentioner.⁸ Gud önskade förvisso fria personer men ingalunda att de missbrukade sin frihet. Thomas ansåg vidare att orsaken till synden låg hos människan, inte hos Gud.⁹ Men *principium plenitudinis* har till följd att världen inte kan vara kontingent, dvs den kan inte se ut på något annat sätt än den *de facto* gör utan måste vara en nödvändig följd av Guds allgodhet. Denna kosmiska determinism medför att synden blir en deduktiv följd av Guds godhet, vilket ju är oförenligt med Thomas försök att skapa distans mellan Gud och synden. Hos Thomas finner vi mycket riktigt en teologi som kan sägas vara ändamålsenlig för denna hans strävan. Men det är samtidigt en teologi som möjliggör föreställningen om andra och bättre världar än vår. Det kan vara lämpligt att kort belysa härför relevanta aspekter av hans teologi utifrån några skilda men till varandra relaterade citat, vilka

alla är oförenliga med *principium plenitudinis*.

Om någon skapelse ska kunna föreställas såsom bättre än vår måste det ju först och främst vara möjligt att föreställa sig en annan skapelse. En kontingent skapelse har som nödvändig förutsättning Guds fria vilja. *Principium plenitudinis* lämnar dock inget utrymme åt föreställningen om Guds valfrihet. Vi har sett att om Gud är allgod så måste han realisera alla logiskt möjliga ting i skapelsen, och gör han inte det så kan han enligt denna princip ej vara oändligt kärleksfull och ej heller betraktas som universums Skapare. Tanken på Guds valfrihet finner man emellertid klart uttryckt i t ex följande centrala Thomas text:

But God wills things apart from Himself in so far as they are ordered to His own goodness as their end. Now in willing an end we do not necessarily will things that conduce to it, unless they are such that the end cannot be attained without them; as, we will to take food to preserve life, or to take ship in order to cross the sea. But we do not necessarily will things without which the end is attainable, such as a horse for a journey which we can take on foot, for we can make the journey without one. The same applies to other means. Hence ... it follows that His willing things apart from Himself is not absolutely necessary.¹⁰

Föreställningen om skapelsens kontingenta natur finner många uttryck hos Thomas. Den utgör t ex grunden för det tredje gudsbeviset. Jag ska exemplifiera med ett citat hämtat från en artikel som behandlar frågan huruvida Gud kan göra vad han inte gör:

But we showed above (Q.XIX., A. 3) that God does not act from natural necessity, but that His will is the cause of all things; nor is that will naturally and from any necessity determined to those things. Whence in no way at all is the present course of events produced by God from any necessity, so that other things could not happen.¹¹

Notera att Thomas genom sin tro på en kontingent skapelse undvikit ett oöverstigligt hinder för utvecklandet av sin syn på relationen mellan Gud och synden. Att Thomas sedan i själva verket inte är hjälpt av denna i sitt försök att lösa det ondas problem är en annan sak! (För den som är intresse-

THOMAS AB AQUINO

rad av hur Thomas behandlar det ondas problem kan t ex *Aquinas* av F C Copleston rekommenderas.¹²⁾ Gud skulle ha kunnat skapa andra ting, och han skulle även ha kunnat ge dem en annan ordning:

Although this order of things be restricted to what now exists, the divine power and wisdom are not thus restricted. Whence, although no other order would be suitable and good to the things which now are, yet God can do other things and impose upon them another order.¹³

Som vi sett ansåg Thomas att ett sådant universum kunde vara bättre än vårt. Det är möjligt därför att i ett annat universum skulle tingens ordning kunna vara bättre än den som utmärker de i vår värld befintliga tingen. Det finns så vitt jag kan se ingenting som talar mot den logiska koherensen i den av Thomas förda argumentationen. Det är mot denna bakgrund Thomas förutsättning ska ses. När Thomas säger att världen inte kan vara bättre än den är måste han explicit ange förutsättningen »these things being supposed» för att inga missförstånd ska uppstå, eller, om man så vill, för att bibehålla koherensen även i relation till detta påstående.

Vi har sett att Thomas hade anledning att välja en annan teologi än den »plenum formarum»-principen föreskriver och att han också klart uttalade sig för en sådan. Även om vår värld inte kan bli bättre än den är så skulle Gud ha kunnat skapa bättre världar. Varför skapade då Gud inte en av dessa bättre världar? Bonaventura har anmärkt att på denna fråga finns inget svar tillhands förutom att Gud inte önskade någon annan värld och att Gud själv vet skälet därtill. Jag tror inte att Thomas har mer att säga i denna fråga. En annan fråga som osökt infinner sig och kräver att bli besvarad har Thomas emellertid diskuterat utförligt. Som läsaren kanske anar gäller frågan hur Gud kan tillskrivas godhet. Thomas svar överensstämmer på ett beundransvärt sätt med andra delar av hans teologiska system även om resonemanget på olika grunder kan kritiseras:

I Answer that, To be good belongs pre-eminently to God. For a thing is good according to its desirableness. Now everything seeks after its own perfection; and the perfection and form of an effect consist in a certain like-

ness to the agent, since every agent makes its like; and hence the agent itself is desirable and has the nature of good. For the very thing which is desirable in it is the participation of its likeness. Therefore, since God is the first effective cause of all things, it is manifest that the aspect of good and of desirableness belong to Him ... Therefore as good is in God as in the first, but not the univocal, cause of all things, it must be in Him in a most excellent way ...¹⁴

I *Om Gud och världen* säger Rolf Lindborg i en fotnot att han ofta funnit anledning att fråga sig om inte Lovejoy ägnar sig åt »baktänksläsning» av historien.¹⁵ Lindborg menar att Lovejoys framställning av konflikter i medeltidsfilosofin bl a ger det felaktiga intrycket att *principium plenitudinis* skulle ha varit lika central hos medeltida tänkare som hos Leibniz. Jag vill inte använda termen »baktänksläsning» eftersom jag menar att exempelvis den franske filosofen Pierre Abélard (1079–1142) är en god representant för »plenum formarum»-principen och dess optimism. Men förutsatt att Leibniz teodicé är ett uttryck för den nyssnämnda principens optimism¹⁶ så kan man utan tvekan säga att Lovejoys behandling av den helige Thomas ger det felaktiga intrycket att denna optimism skulle ha varit lika central under 1200- som under 1700-talet.

Noter

- 1 Se Arthur O Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge, Massachusetts 1936, s 74.
- 2 Se St Thomas Aquinas, *The »Summa Theologica»*, London 1920–42, t ex Q.47.
- 3 Se Lovejoy, a a, s 78.
- 4 Ibid.
- 5 Ibid, s 79.
- 6 Ibid.
- 7 Aquinas, *Summa Theologiae*, London & New York 1963–75, Q.25. A.6.
- 8 Se Aquinas, *The »Summa Theologica»*, Q.19.A.9.
- 9 Se ibid, Q.49.A.2.
- 10 Ibid, Q.19.A.3.
- 11 Ibid, Q.25.A.5.

THOMAS AB AQUINO

- 12 Se F C Copleston, *Aquinas*, London 1955, s 143 ff.
- 13 Aquinas, *The »Summa Theologica«*, Q.25.A.5.
- 14 Ibid, Q.6.A.1,2.
- 15 Se Rolf Lindborg, *Om Gud och världen*, Lund 1975, s 65.
- 16 Se Lovejoy, a a, s 170.

Marxismens arv från Herakleitos

Hans Regnéll

De marxistiska tänkarnas »dialektiska materialism» uppvisar många likheter med försokratisk filosofi och särskilt med Herakleitos. Att det förhåller sig så är odiskutabelt. Det intygas av bl a Friedrich Engels, då han i *Anti-Dübring* och i andra skrifter lägger fram sin dialektiska uppfattning. Vad senare marxistiska författare säger i ämnet ansluter sig ofta nära till Engels formuleringar. Detta gäller t ex om Mao Tse-tung. Engels förklarar rakt på sak, att den uppfattning av världen som han finner riktig är »den gamla grekiska filosofins». Den framlades, säger han, första gången klart av Herakleitos, då denne gjorde gällande, att »allt är och är ändå inte, ty allting *flyter*, befinner sig i en ständig förändring, i ett ständigt vardande och försvinnande.»¹ Nu är det givet att »marxism» är ett mångtydigt uttryck. Framställningen i det följande skall begränsas till vad man kan kalla den klassiska marxismen.

Denna gör ju anspråk på att vara ett uttryck för vetenskapligt tänkande, men detta hindrar alltså inte, att man erkänner sin tacksamhetsskuld till en forntida filosof. Man tycks inte anse, att Herakleitos den dunkle från Efo-sos bara hör filosofihistorien till. Hans åsikter är inte förlegade, inte produkter av ett outvecklat tänkande. De är helt enkelt riktiga.

En modern kritiker av marxismen, Karl Popper, har emellertid en helt annan syn på saken. Han finner t ex marxismens från Herakleitos övertag-

na lära om motsatsernas identitet direkt komprometterande. Han använder hårda ord i detta sammanhang. Enligt hans åsikt lönar det sig inte att försöka finna en förnuftig mening i denna lära. Det är fråga om »shameless equivocation» och »fancies, even inbecile fancies».²

Hur som helst har Herakleitos filosofi på ett märkligt sätt kommit att bli ett aktuellt debattämne. Många finner i hans lära grundläggande sanningar om verkligheten. Andra avvisar denna lära som en form av outvecklat och oklart tänkande.

Nu måste det genast sägas, att Engels och andra marxister fått sitt intresse för Herakleitos filosofi genom Hegel. Han har i detta liksom i många andra avseenden varit läromästare för de marxistiska klassikerna. Vid ett tillfälle förklarade Hegel: »es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.» (Detta ingår i ett citat från Hegel som Ferdinand Lassalle satt som motto på försättsbladet av sin bok *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, Berlin 1858.) Den dialektiska åskådning som man finner hos Engels, Lenin, Mao osv ansluter sig mycket nära till Hegels utredningar. Det är närmast mot dessa som Popper riktar sin kritik, men han påpekar med rätta, att Hegels resonemang inte är särskilt originella utan bygger på Herakleitos filosofi i långa stycken.³ Vad Marx själv tänkt i de frågor det här gäller är inte riktigt klart. Detta omdebatterade problem skall här förbigås.

Man kan nog säga, att den aktuella debatten för och emot Herakleitos tankar i deras marxistiska tolkning främst gäller frågan vad förändring, rörelse och utveckling vill säga. Vi skall längre fram komma närmare in på detta. Därvid är det inte bara Herakleitos egna teser som kommer med i spelet utan också de resonemang om rörelse och förändring som fördes inom den eleatiska skolan, särskilt av Zenon. Det är klart att andra grekiska filosofer också kan få ett ord med i laget, t ex Platon och Aristoteles. Och även om de motsatta positionerna i stort sett redan var färdiga under antiken, har naturligtvis intressanta synpunkter tillförts diskussionen också efteråt.

Detta är frågans rent teoretiska aspekt. I det nutida meningsutbytet har

tillkommit en praktisk, politisk aspekt, som man inte kan bortse från. Marxisterna är intresserade av förändringens problem inte bara av intellektuell nyfikenhet utan också därför att de vill »förändra världen». De har behov av en inspirerande revolutionär filosofi, och tydligen har de funnit en sådan i Herakleitos lära i Hegels tolkning. En progressiv, upprorisk och militant politisk riktning tilltalas naturligt nog av en filosofi som betonar behovet av förändring och förnyelse i tillvaron och framhåller betydelsen av kampen mellan motsatta företeelser. Man tycker sig ha nytta av dialektikens begreppsapparat, terminologi och allmänna riktlinjer, då man vill analysera en politisk situation för att kunna planlägga sitt handlande. Mao Tse-tungs uppsats »Om motsättningar» är ett gott exempel på en sådan praktisk tillämpning av dialektiken.⁴ Om denna sedan verkligen är till nytta i sådana fall eller kanske tvärtom en belastning, kan givetvis diskuteras.

Det kan vara av intresse att ägna ytterligare någon uppmärksamhet åt Maos uppsats i detta sammanhang. Den är starkt präglad av heraklitiska tankegångar — eller, om man så vill, »nyheraklitiska».

Det mest anmärkningsvärda är väl inte, att en nutida tänkare framför åsikter som kan te sig som gengångare från ett mycket avlägset förflutet och därtill hör hemma i en helt annan kulturkrets. Mera värt att notera är det sammanhang i vilket åsikterna framfördes. Maos uppsats går tillbaka på en serie föreläsningar som han höll vid »Antijapanska militära och politiska högskolan» i Yenan. Ett auditorium av revolutionärer fick ta del av den gamle grekiske filosofens läror, låt vara i marxistisk mundering. Det fanns tydligen ideologiskt sprängstoff i dessa läror. De var något mera än rena teoretiska spekulationer.

Det sagda ger naturligtvis inte något uttömmande svar på frågan, varför Hegel och sedan marxisterna kom att ta fasta på Herakleitos filosofi och blåste nytt liv i den. Ett skäl bör också ha varit att denna filosofi innehåller en storslagen vision av ett »levande» och dynamiskt kosmos som kan göra ett djupt intryck alldeles oberoende av vilken ideologi man har. Ingen av Herakleitos efterföljare har undgått att påverkas av denna vision. Detta gäller t ex i hög grad Platon men också Aristoteles och atomisterna, vilket

MARXISMENS ARV FRÅN HERAKLEITOS

jag tidigare sökt visa i mitt arbete *Ancient views on the nature of life*» (1967).

Samtidigt måste man medge, att det finns delar av Herakleitos lära — eller förmenta lära — som ter sig utmanande och svåra att acceptera. Detta gäller främst tesen om motsatsernas enhet eller identitet och därmed sammanhängande åsikter om förändringens natur. Det är också framför allt denna del av »arvet från Herakleitos» som marxismens kritiker angriper. Det skall inte förnekas, att just denna del *kan* ha varit det mest väsentliga och centrala i Herakleitos förkunnelse och i varje fall det mest originella. Men samtidigt skall man observera, att det finns annat i Herakleitos filosofi som är mycket mindre utmanande. Så är det t ex med bilden av världen som ett flöde i ständig rörelse, en dynamisk process inom vilken motsatta krafter ständigt »kämpar om herraväldet». Och likaledes bilden av en värld som skenbart befinner sig i den vildaste oordning men för den som ser djupare uppvisar ett förnuftigt mönster av rytmisk växling och harmoni. Så är det slutligen med formeln för livsprocesserna som upprätthållandet av en struktur i ett flöde, där det som är förbrukat ständigt avskiljes men oavslutligt ersättes av något nytt. Organismen lever och består genom att ständigt återskapas.

Vi skall inte just nu diskutera, om några invändningar kan göras mot denna utläggning av Herakleitos filosofi. Låt oss i varje fall tillsvidare acceptera den. Man kan då säga, att hela den världsuppfattning som nyss tecknades finns också hos marxisterna. Den överensstämmer dessutom rätt väl med den världsbild som bland naturvetenskapens företrädare gällde som riktig på Engels tid — och kanske gör det mer eller mindre fortfarande. Allt nog, det finns mycket i den marxistiska naturfilosofien som inte är kontroversiellt. Till detta hör också marxismens kritik mot en oöverlagd användning av atomistiska modeller inom vetenskapen, dvs då man betraktar en företeelse som något från omgivningen skarpt avskilt utan att ta hänsyn till dess samband med och beroende av den större helhet i vilken den ingår. Marxismens framhävande av helheter och övergångar behöver inte väcka opposition i något läger. Inte heller dess kritik mot tron, att en viss given ordning är något evigt bestående, oberoende av t ex mänskliche-

tens levnadsvillkor under en viss epok. Detta betyder att den marxistiska kritiken mot vad man kallar »det metafysiska betraktelsesättet» inte utan rätt numera kan sägas vara slag i luften. Den dialektiska materialismen *kan* komma i konflikt med »etablerad» vetenskap, om man driver sin skepsis mot tron på konstanter i naturen alltför långt. Så blev ju tex fallet inom ärfthlighetsforskningen, då den sovjetiske forskaren Lysenko utmanade den västerländska expertisen på området. — Mera omstridda än marxisternas naturvetenskapliga åsikter är naturligtvis deras teorier om »ideologiernas» relativitet. Men också, då det gäller detta, är meningsmotsättningarna mycket mindre nu än på den tid, då Marx och Engels framförde sina åsikter. Ändå är det klart, att marxisternas aversion mot konstanstänkande inom kulturs- och samhällsvetenskaperna inte sällan (och kanske med rätta) möter mostånd hos dem som inte med samma grad av övertygelse tillägnat sig läran att allting förändras.

Tron på rörelseläran verkar visserligen inte allt hos marxisten. Därtill kommer misstanken, att motståndarens åsikter är bestämda av den härskande klassens intresse av att slå vakt om den bestående ordningen. Då man hävdar att vissa nu rådande förhållanden har sin grund i en orubblig ordning, försöker man enligt marxistisk tro ofta ge en falsk beskrivning av verkligheten för att stå emot krav på samhällsförändring.

Vi skall emellertid inte för länge uppehålla oss vid dessa frågor, hur intressanta de än är. Vad jag velat betona är att mycket i marxismens arv från Herakleitos är förhållandevis oomstritt och numera inte speciellt utmärkande för marxismen. Detta gäller framför allt de allmänna teserna. Givetvis finns enskildheter i marxismen, som är i hög grad kontroversiella, enskildheter som för övrigt inte har direkta motsvarigheter hos Herakleitos — inte rimligen eller såvitt man vet. Detta gäller främst de marxistiska åsikterna om samhällslivets och historiens speciella lagar, klasskampen som ledmotiv, överhuvudtaget hela den »materialistiska» historiesynen. Men också här överdrives ofta åsiktsmotsättningarna.

Vad vi i fortsättningen främst skall intressera oss för är läran om motsatsernas enhet eller identitet hos Herakleitos och marxisterna. I och med att

vi nu går problemen närmare in på livet, blir *tolkningsfrågan* akut.

Tolkningsfrågor

Det är inte utan anledning som Herakleitos kallats »den dunkle». De brottstycken man har i behåll av hans egen skrift⁵, är som bekant i huvudsak korta aforismer. Dessa kan innehålla rent språkliga tydningsproblem, men detta är inte den allvarligaste svårigheten, som består i att få grepp om en djupare innebörd i Herakleitos orakelmässiga uttalanden. Detta blir lätt subjektivt. Vi har vidare en mängd referat och utläggningar av Herakleitos filosofi av Platon, Aristoteles, Theofrastos, olika stoiska tänkare, Sextos Empeirikos osv. Om dessa liksom om senare uttolkare gäller nog, att var och en läser *sin egen* Herakleitos. Platons version ligger till grund för framställningen av Herakleitos som företrädare av åsikten att »allt flyter», en tolkning som tex G S Kirk inte finner övertygande, medan det stora flertalet, t ex W K C Guthrie, ger Platon rätt. Aristoteles, Theofrastos och ett flertal antika kompendieförfattare betraktade Herakleitos främst som en naturfilosof, som lärde, att elden var urämne. Aristoteles beaktar emellertid en annan viktig sida av Herakleitos filosofi, då han tar upp frågan, om tänkaren från Efesos förnekat motsägelselagen eller inte. Kirk tar lätt på Aristoteles resonemang. Han menar, att Herakleitos tydligt och klart med »samma» och »identisk» menar något mindre strikt än Aristoteles gör, nämligen »not essentially separate» eller »belonging to one singel complex». ⁶ Hegelianer och marxister har naturligtvis en motsatt uppfattning. Till de senare hör Lasalle, vars bok om Herakleitos redan nämnts.

Att tolka marxisternas uttalanden om motsättningarna eller motsatsernas identitet eller enhet är naturligtvis heller inte någon lätt uppgift. De *sä*ger ofta ungefär detsamma, men detta är ju ingen garanti för att de också *menar* detsamma. Med tanke på alla de nämnda svårigheterna vore det kanske riktigast att rubricera det följande som reflexioner i anslutning till heraklitiska och marxistiska texter.

Dynamisk konstans

Då jag i ett par tidigare skrifter diskuterat ett, som jag tror, centralt tankemotiv i Herakleitos naturfilosofi, har jag infört termen *dynamisk permanens*. Här kommer jag att använda termen *dynamisk konstans*. Denna term skall beteckna det slags konstans som en flod, en eldslåga eller en organism kan sägas ha, till skillnad från den *statiska konstans* som finns hos ett föremål som består oförändrat. Karakteristiskt för ett föremål med dynamisk konstans är att det i viss mening består, samtidigt som det förändras och ofta snabbt förändras. Förändringen går i princip så till att delar av föremålet förstöres men utbytes av andra likartade. Den dynamiska konstansen fordrar med andra ord ett mer eller mindre ständigt underhåll. En förnyelse sker genom utbytet av gamla delar mot nya.⁷

Den dynamiska konstansen hos organismer kännetecknas av att ett invecklat mönster reproduceras. Detta är en väsentlig aspekt av livsprocessen. Av allt att döma hade Herakleitos en klar uppfattning av detta förhållande, och som redan framhållits, har senare antika filosofer övertagit hans åsikt på denna punkt. Som redan antytts, finner man samma tankemotiv i marxismen, där det spelar en stor roll. Man anser, att man genom detta tankemotiv fått grepp om livets väsen.

Innan vi för resonemanget vidare, kan det vara lämpligt att illustrera det sagda med några citat. Herakleitos uttrycker sig inte i klartext utan i bilder och paradoxer.⁸ En sinnebild för den dynamiska konstansen är för honom floden, vars vatten ständigt förnyas, och jag skall börja med att återge ett av de mest kända fragmenten av Herakleitos skrift, ett som just handlar om detta. Den svenska översättningen är gjord av Ivar Harrie och ingår i det urval av brottstycken som återfinnes i första bandet av *De filosofiska mästerverken*, utgivna av John Landquist (1932). Harries översättning bygger i sin tur på Hermann Diels klassiska *Fragmente der Vorsokratiker* (3:e uppl 1912). Detsamma gäller om alla citat från Herakleitos skrift i denna uppsats. Siffran efter varje citat anger Diels fragmentnummer.

MARXISMENS ARV FRÅN HERAKLEITOS

I samma flod stiga vi ned och stiga vi icke ned —
äro och äro icke. (49 A)

I klartext och på modern (anakronistisk) prosa kunde man uttolka denna aforism på följande sätt. Menar man med »samma föremål» något som är i *statisk* mening konstant, så är floden i nästa ögonblick ett annat föremål än nyss. Den samma är floden då bara i dynamisk mening. Likadant förhåller det sig med en människa som stiger ner i floden. — Någon kanske invänder, att denna tolkning alltför mycket tillrättalägger Herakleitos åsikt för att göra den begriplig för nutida tänkande. Det är möjligt, och jag kan bara hänvisa till vad jag nyss deklarerade beträffande tolkningsfrågan i allmänhet. Tolkningen kommer dessutom att nyanseras längre fram.

Ett annat fragment kan illustrera tanken, att det gamla utbytes mot något nytt, varvid det gamla så att säga återuppstår i det nya ofta i en annan form under rytmisk växling:

Ett och samma bor i oss som liv och död, vaka och sömn,
ungt och gammalt, ty det förra slår över i det senare
och det senare i det förra. (88)

Mera rakt på sak låter Platon sierskan Diotima uttrycka sig i dialogen *Symposion*. Vad hon förklarar svarar ganska säkert mot Herakleitos åsikt:

Om varje levande väsen säges, att det är ett och detsamma, så länge det lever; en person säges till exempel vara densamma från barndomen och till ålderdomen. Han går under ett och samma namn, ehuru han aldrig ett ögonblick bibehåller kvar detsamma utan beständigt förnyas och förvandlas i avseende på hår, kött, ben, blod och hela kroppen. Och det är så icke blott med kroppen utan även med själen: karaktär, seder, tänkesätt, begär, njutningar, sorger, farhågor förblir aldrig oförändrat desamma hos någon, utan det ena uppstår, och det andra förgår.⁹

Härifrån är steget inte långt till Friedrich Engels uttalande i *Anti-Dühring* om vad som kännetecknar en organism:

Likaså är varje organiskt väsen i varje ögonblick sig självt och inte sig självt,

MARXISMENS ARV FRÅN HERAKLEITOS

ty i varje ögonblick upptar det utifrån nya ämnen och avsöndrar andra; i varje ögonblick dör celler i dess kropp och bildas nya. Efter en längre eller kortare tid är kroppens beståndsdelar helt förnyade, ersatta med andra atomer, så att varje organiskt väsen ständigt är detsamma och dock ett annat.¹⁰

Motsägelse i verkligheten?

Såväl Engels som Herakleitos formulerar, som vi sett, sin åsikt i en paradox. För Engels och senare marxister speglar denna paradox en faktisk »motsägelse» i själva verkligheten. För Herakleitos är paradoxen ett stilmedel, men det *kan* för honom också ha varit fråga om något mera än detta. Aristoteles har, som tidigare påpekats, intresserat sig för frågan. Han noterar, att somliga ansett, att Herakleitos bestridit motsägelselagens giltighet, men själv ställer han sig tydligen skeptisk till denna tolkning. Det är, förklarar han, omöjligt för någon att antaga, att »samma sak är och inte är».¹¹ Guthrie gissar, att Herakleitos haft just det citerade fragmentet 49 A i tankarna.¹² I motsats till Aristoteles har Hegel och sedan marxisterna funnit det vara uppenbart, att Herakleitos verkligen trotsat motsägelselagen och detta enligt deras åsikt med rätta.

Man kan fråga, om ändå inte huvudsaken för både Hegel och marxisterna varit den heraklitiska visionens förmåga att fånga livet som en ständig förnyelseprocess, där motsatta krafter samverkar för att hålla livet friskt och starkt och driva utvecklingen framåt. Detta kan i varje fall sägas vara marxismens oförytterliga arv från Herakleitos.

Marxismen fäster emellertid också mycket stor vikt vid tankemotivet om motsägelser i själva verkligheten. Man förstår, att uppfattningen om verklighetens motsägelsefrihet kan te sig rimlig. Enligt Engels är denna uppfattning »det s k sunda människoförståndets åsikt.» Men, säger han, det sunda människoförståndet »upplever helt underbara äventyr, så snart det vågar sig ut på forskningens vida fält».¹³ Lenin förklarar, att tesen om mot-satsernas enhet är det väsentliga i dialektiken.¹⁴ Denna tes är, som redan påpekats, ett arv från Hegel men inte säkert ett arv från Herakleitos själv, även om Hegel och marxisterna anser, att så är fallet. Det kan diskuteras,

MARXISMENS ARV FRÅN HERAKLEITOS

om marxisterna vunnit något på att överta denna hegelska åsikt. Icke-marxistiska filosofer kritiserar skarpt Hegels resonemang på denna punkt. Den tidigare nämnde Karl Popper sätter som motto för sin uppsats *What is Dialectic?* följande uttalande av Descartes: »Det finns ingenting som är så absurt eller otroligt, att det inte gjorts gällande av en eller annan filosof.» Vad Popper främst framhåller i detta sammanhang är, att, om två motsäggande påståenden godtages, så måste vilket påstående som helst godtagas. Detta leder uppenbarligen till orimligheter. Saken har vidare på ett intressant sätt diskuterats av Konrad Marc-Wogau i ett par för några år sedan publicerade uppsatser.¹⁵ Vi skall här på nytt ta upp frågan på ett något annat sätt och närmast i anslutning till teorin om dynamisk konstans.

Vad innebär dynamisk konstans?

För det fortsatta resonemanget behövs en precisering av begreppet dynamisk konstans. Man kan säga, att det är fråga om ett specialfall av vad man brukar kalla genidentitet till skillnad från strikt identitet. I strängaste mening utesluter identitet varje skillnad. Om A och B är identiska i denna mening, har »de» exakt samma läge i tid och rum. I själva verket har man att göra med två olika beteckningar, beskrivningar eller manifestationer av en enda sak.

Tids- och rumsskillnader

I denna stränga mening av identitet kan man inte ens tala om samma föremål vid olika tidpunkter. Tidsbestämningen är ju då olika. Då vi i alla fall talar om ett och samma föremål vid olika tidpunkter, kan detta tolkas så, att vi vid identifikationen i en speciell mening bortser från eller inte räknar med tidsskillnaden, som ju för övrigt inte upplevelsemässigt är markerad som något slags gräns, inte som en kontrast mellan ett ögonblick och »nästa». På analogt sätt bortser vi vid identifikationen av föremål i rörelse från lägeskillnader i rummet. Inte heller här är ju ett läge upplevelsemässigt avgränsat från »nästa» läge. I denna mening kan ett och samma föremål

röra sig i rummet och vid olika tidpunkter inta olika lägen — antingen i förhållande till en tänkt absolut rymd eller andra föremål som antages vara stillastående.

Även om tids- och rumsskillnader på detta sätt kan lämnas ur räkningen vid upplevelsen och beskrivningen av något som ett och samma föremål, nonchaleras de ju inte utan vidare. De kommer ändå med i spelet som olika *tidsfaser* eller *lägesfaser* av samma föremål. Jag har tidigare försökt belysa förhållandet genom att säga, att vi *samtidigt* använder oss av olika »måttstockar», en grövre som inte markerar vissa skillnader, och en finare måttstock som gör detta.¹⁶ Det är så att säga ett fenomenologiskt faktum, att vi förenar den upplevda enheten med den också upplevda mångfalden — i förhållande till olika måttstockar — i föreställningen om *ett* föremål »i» *flera* olika utvecklingsfaser. Insisterar man på att det *egentligen* är fråga om flera skilda föremål, så sker detta, tycks det mig, utifrån förutsättningen, att man enbart och konsekvent bör använda den finaste måttstocken, dvs om någon sådan måttstock existerar. Det sker vidare utifrån förutsättningen, att det strikta identitetsbegreppet är det enda riktigt respektabla identitetsbegreppet. Den största svårigheten med detta betraktelsesätt torde vara den redan antydda, att det — teoretiskt sett — inte finns någon minsta tidsenhet som inte i princip kan uppdelas ytterligare. Därmed finns heller inget »ting» som inte kan tänkas upplöst i serier av underordnade »ting».

Andra skillnader

Låt oss nu ta ett steg vidare och ta hänsyn också till andra förhållanden än tids- och rumsrelationer som till kvaliteter, t ex färg. Faktum är ju, att vi fortsätter tala om ett och samma föremål trots skillnader också av dessa slag. Så t ex skiftar färgen hos ett mognande smultron, men kartet och det mogna bäret betraktas ändå som samma sak. Samtidigt skiljer vi ju mellan kart och moget bär. Sådan identifikation över skillnadsgränserna kan emellertid i allmänhet inte gå hur långt som helst. Ett träd kan mista stora grenar och ändå bestå som samma träd, men, om det fälles och sågas sönder,

existerar det ju inte längre. Det kan vara svårt eller omöjligt att ange exakt, var sådana »existensgränser» går.¹⁷ Vad det här handlar om är tydligen den redan nämnda genidentiteten. Denna beskrives ibland som »relation mellan två tillstånd i en individs historia».¹⁸ Utifrån det betraktelsesätt som här utvecklats är denna beskrivning tydligen inte riktigt adekvat. Mellan de skilda *tillstånden* tänkes egentligen inte identitet råda. Det talas ju om *olika* tillstånd hos *samma* individ. Identifikationen gäller *tinget* i dess olika tillståndsfaser.¹⁹

Den genidentitet som här avses är ett förhållande som råder i relation till ett mer eller mindre *skillnadstolerant identitetsmått*. Om man bortser från relationen till olika identitetsmått, uppfattar man inte klart förhållandet mellan strikt identitet och olika grader av genidentitet. Olika slag av genidentitet genereras successivt genom abstraktion från skillnader av olika slag.

Ett speciellt slag av genidentitet är *statisk konstans*, som utesluter skillnader mellan olika tidsfaser av samma ting förutom skillnader i fråga om läge i tid och rum. Ett speciellt slag av statisk konstans utesluter också skillnader ifråga om läge i rummet.

Dynamisk konstans är en speciell form av sådan genidentitet som inte utesluter skillnader mellan olika tidsfaser i tid och rum också beträffande andra egenskaper än tidsliga och rumsliga. (Det finns alltså slag av genidentitet som varken är statisk eller dynamisk.) Utmärkande för den dynamiska konstansen är, som tidigare angivits, att delar av föremålet kan förstöras eller försvinna i den mening som nyss diskuterades. De ersättes emellertid i princip av andra, nya delar på så sätt, att helheten hålles relativt intakt. Då denna ombyggnads- och reparationsprocess pågår omärkligt, kan dess resultat ge intryck av statisk konstans.

Det bör tilläggas, att den dynamiska konstansen tolererar form och strukturskillnader inom vissa gränser, t ex i form av olika stadier av tillväxt, mognad, åldrande osv. Livlösa föremål kan, som redan framgått, ha dynamisk konstans av enkelt slag, t ex Herakleitos favoritexempel floden och eldslågan. Men annars är så att säga organismen urtypen för ett föremål med dynamisk konstans.

Innehåller begreppet genidentitet en motsägelse?

Genidentiteten kan förefalla motsägelsefull genom att skillnader lämnas ur räkningen vid identifikationen av ett och samma föremål men samtidigt beaktas, då man skiljer mellan olika tillstånd av samma ting. Vår naturliga uppfattning löser problemet distributivt, såtillvida som den skiljer mellan tingets enhet och tillståndens mångfald.²⁰ Men härmed låter sig dialektikern förvisso inte nöja. Han medger, att det är rätt att betrakta tinget som ett enda, men han anser tydligen också, att det är rätt att betrakta det som en mångfald, eftersom det uppvisar flera olika tillstånd. Tinget *är* alltså samtidigt *ett* ting och ändå inte *ett* ting.

Det är här logikens försvarare har anledning föra fram sitt resonemang om olika måttstockar för identifikation. Tingets enhet är mätt med en måttstock, tillståndens eller tillståndsfasernas mångfald med en annan. Skulle man använda fasmåttstocken på tinget, så upplöses detta i en mångfald. Därmed försvinner också den antagna motsägelsen mellan tingets enhet och mångfald. Motsägelse i strikt logisk mening kan man bara tala om, sålänge man använder en och samma måttstock.²¹

Vad ansåg Herakleitos om detta?

Låt mig här ett slag återvända till Herakleitos aforismer. Bland dem finns flera som har den karakteristiska paradoxformen och som ytligt sett kan te sig som mycket triviala paradoxer. Det är fråga om en skenbar motsägelse, som genast upplöses vid tanken på att det är fråga om relativitet av enklaste slag. Vad som är nyttigt beror på vem det är nyttigt för. Vad som är passande beror på olika regler för uppförande. Låt oss ta ett par exempel:

Vattnet i havet är det renaste och det smutsigaste,
för fiskar drickbart och hälsosamt, för människor
odrickbart och fördärligt. (61)

Svin bada sig i gyttja, fjäderfä i stoft och aska. (37)

Man vill gärna tro, att sådana exempel vill rikta uppmärksamheten på

MARXISMENS ARV FRÅN HERAKLEITOS

mindre uppenbara och mera intressanta fall av relativitet, sådana som vi nyss diskuterat. Närmare dessa kommer aforismer som nr 59. Detta fragment har tolkats olika, rent språkligt, men, då de olika tolkningarna uppenbarligen har samma poäng, behöver vi inte här diskutera Diels och Harries tolkning:

Skruvens väg är rak och krokig, och den är en och samma.

Upplösningen är ju här, att i en dimension är vägen krokig och i en annan dimension rak. En djupare tanke kan vara att skruvens avvikelse från kursen rakt framåt möjliggör rörelsen framåt. (Ett annat exempel vore en segelbåt som kryssar i motvind.)

Men det är, som förut sagts, en mycket vanskelig uppgift att argumentera för en bestämd tolkning av Herakleitos paradoxer. Vad vi här kan göra gällande är, att Hegels och marxisternas förmenta motsägelse hos tinget i förändring visar sig vara en skenbar motsägelse, om man tar hänsyn till att identitet och enhet fastställs i förhållande till olika måttstockar. Herakleitos paradoxer kan — oavsett författarens avsikt — sägas visa nödvändigheten av att ta hänsyn till dessa olika måttstockar.

Är begreppet dynamisk konstans motsägelsefullt?

Nyss blev det sagt, att genidentiteten i största allmänhet kan förefalla motsägelsefull. Hur förhåller det sig speciellt med den dynamiska konstansen?

Som vi redan förklarat, kan det förefalla som en paradox, att förstörelse och död ingår som en nödvändig del av själva livsprocessen. Liv är förnyelse, men förnyelsen måste ske till priset av det förutvarandes förintelse. Organismen består genom att oavbrutet förstöras. Och inte nog med detta. Som också antytts, är motsatta krafters spel en oundgänglig del av livsprocessen. De samverkar genom att motverka varandra. Herakleitos illustrerar förhållandet med några sinnebilder, bågen och lyran:

De förstå icke, hur det som bär åtskils samstämmer:

motspänstig fogning som i båge och lyra. (51)

MARXISMENS ARV FRÅN HERAKLEITOS

Motsträvan samsträvan: ur det som bär åtskils ädlaste
fogning: allt blir till ur strid. (8)

Man skall observera, att paradoxen inte hos Herakleitos i och för sig består i att motsatta krafter kämpar inom organismen eller i världen som helhet utan däri att de *samverkar* genom att *motverka* varandra. Det förhåller sig som i Herakleitos liknelser: bågkappen strävar att rätta ut sig; bågsträngen håller den tillbaka. Just därigenom blir bågen effektiv som vapen. I organismen sammanhänger, som redan tidigare påpekats, förhållandet med att allt nytt så att säga uppstår ur det gamlas spillror. Uppkomst markerar alltid samtidigt försvinnandet av något annat. Rivningsarbetet måste göras av »fientliga» krafter. Strid och kamp är därför en nödvändig aspekt av livet självt.

Vill man återge Herakleitos tankar om livets väsen i klartext, får man anledning att ännu en gång fråga, om enligt hans mening livet är i logisk mening motsägelsefullt. Något säkert svar på den frågan kan man återigen inte ge. Däremot bör man kunna säga, att också här paradoxen *kan* lösas genom ett relativistiskt resonemang. Motverkan och kamp äger rum på *ett* enhetsplan, samverkan på ett *annat*, högre. Vi kan tänka och tala om organismen som bestående och levande på ett högre enhetsplan trots död och förstörelse som försiggår på ett lägre enhetsplan.²² Vad bågen och lyran beträffar, torde man kunna säga, att delarna motverkar varandra i *ett* avseende och samverkar i ett annat, något som också kan gälla om delar i en organism.

Innehåller förändring och rörelse motsägelser?

Låt vara, säger nu marxisten, att man kanske skulle kunna komma till rätta med de hittills diskuterade frågorna på det här sättet. Och låt vara, att mycket som är väsentligt för marxismen är oberoende av tesen, att tingen själva innehåller motsägelser i logisk mening. Men det återstår att visa, att själva förändringen, själva övergången från ett till ett annat, själva rörelsen inte innehåller motsägelser. Vi för vår del menar, att det är uppenbart, att

förändring och rörelse innehåller motsägelser.

Åsikten att rörelsen innehåller en motsägelse kan man belägga hos en rad av de marxistiska klassikerna som Engels, Lenin och Mao Tse-tung. Engels i sin tur har inspirerats av Hegel:

Rörelse innebär inte, att något i detta nu befinner sig här och i nästa ögonblick där. Om rörelse kan man endast tala, då något i ett och samma nu befinner sig här och inte befinner sig här.²³

Hegels och marxisternas resonemang på den här punkten är inte så mycket baserade på Herakleitos teorier som på eleaternas idéer och särskilt på Zenons paradoxer. Det kan ändå vara i sin ordning att diskutera dessa resonemang i denna uppsats. Man skulle annars förbigå en viktig aspekt av dialektiken.

Nu drar ju inte Hegel och marxisterna samma slutsats som eleaterna, nämligen att förändring, rörelse och mångfald inte kan finnas. Att bestrida, att de finns, vore ju orimligt. Slutsatsen blir istället, att verkligheten själv är motsägelsefull, vad gäller de nämnda företeelserna. Denna ståndpunkt måste innebära, att man underkänner alla förslag till lösningar av Zenons paradoxer.

I sin redan tidigare nämnda uppsats *Är verkligheten motsägande? Ett dialektiskt argument* har Konrad Marc-Wogau underkastat dessa marxistiska åsikter en skarpsinnig kritik, som jag gärna vill hänvisa till. Vad Zenons paradoxer beträffar, kan hänvisas till Ivar Segelbergs avhandling, *Zenons paradoxer. En fenomenologisk studie* (1945). Själv skall jag nu framföra delvis andra synpunkter på ämnet i anslutning till det föregående.

Låt mig emellertid först eliminera en relativt okontroversiell tolkning av problemläget. Tanken kunde vara, att en given beskrivning av ett föremål i förändring eller rörelse aldrig kan vara absolut riktig i bemärkelsen exakt. Att beskriva ett föremål A som varande i stadiet A_1 är inte alldeles riktigt, om detta stadium inte klart kan skiljas i själva övergången från följande stadium A_2 . En tidsangivelse kan i princip preciseras i det oändliga och likaledes en lägesbestämning — om man bortser från vissa välkända problem i

modern atomfysik. Också t ex färgen eller formen hos ett föremål kan bestämmas mer eller mindre exakt. Särskilda svårigheter får man att göra med, då det gäller att beskriva ett föremål som befinner sig i mycket snabb förändring eller rörelse, svårigheter som dock i praktiken ju väl bemästras av vår tids matematik och mätteknik. Sådana svårigheter skulle man slippa, om världen stod stilla, om inte tid och rum vore kontinuerliga och t ex färgskalan likaså.

Man kan i marxistiska texter finna resonemang som kan tyda på att man haft sådana förhållanden i tankarna. Det är främst, då dialektiken ställs i motsats till det s k metafysiska betraktelsesättet. Dialektiken vore obehövlig, om verklighetens element vore oföränderliga och klart skilda från varandra. Då kunde man tillskriva ett alldeles bestämt subjekt ett alldeles bestämt predikat. Tanken kunde vara, att ett föremål i förändring inte entydigt kan bestämmas som f eller icke-f. Som närmevärden kan båda vara i viss mening riktiga.²⁴

Nu torde emellertid saken vara betydligt mera komplicerad än så. Vi skall i det följande diskutera några mera djupliggande frågor först beträffande kvalitativ förändring och sedan beträffande rörelse.

Kvalitativ förändring. Låt oss då först — för diskussionens skull — medge, att man inte absolut korrekt kan beskriva ett ting i oavbruten förändring som en följd av ögonblicksting, som vart och ett inte förändras ifråga om t ex form eller färg men som sinsemellan uppvisar skillnader i dessa avseenden. Vi kan medge detta och ändå betrakta föremålet som — genidentiskt — samma ting, så länge den pågående förändringen är tolerabel och inte medför att tinget förstöres i den mening som tidigare angivits. Det viktiga i detta sammanhang är att det inte finns några i sig själva avgränsade faser. Därför kan man inte problemfritt tala om en *övergång* från en fas till »nästa» fas — en sak som ju redan varit på tal i det föregående. Det är därför svårt att få grepp om det problem som marxisterna åsyftar. Klarare vore frågeställningen, om man utgick från tanken på oföränderliga ögonblicksting. Då blir övergången från det ena tinget till det andra problematisk, om man inte får räkna med mellanliggande utvecklingsfaser. Låt vara,

att marxisterna själva i andra sammanhang räknar med »språng» av kanske liknande art.

Men nu ställer kanske marxisten följande fråga: Då man säger, att något *är* så eller så beskaffat eller *har* den eller den egenskapen, betyder inte detta, att subjektet under åtminstone ett ögonblick måste ha just denna beskaffenhet och behålla den tills den avlöses av en annan beskaffenhet? Och, säger han vidare, en pågående förändring som inte innehåller några förändringspauser, innebär den inte, att subjektet inte ens för ett ögonblick *behåller* en viss beskaffenhet? Kan man inte då säga, att den i ett givet ögonblick både har och inte har denna beskaffenhet? Är inte motsägelselagen otillämplig i detta fall?

Som svar kan sägas, att vad det här tycks gälla är hur man tillämpar begrepp och termer vid *beskrivningen* av verkligheten. Vi har redan sett, hur man vid sådan tillämpning talar om ett och samma subjekt med bortseende från skillnader i en rad avseenden. På liknande sätt talar man om ett och samma predikat, t ex rött med bortseende från skillnader inom det rödas rayon. Även om man går från determinabeln rött till en determinat som karminrött, lämnar man alltid ett spelrum för olika varianter och därmed också för förändring inom detta spelrum. Även under en pågående färgändring kan givetvis t ex en blomma sägas vara röd eller karminröd under en viss tid. I enlighet med motsägelselagen gäller, att den under denna tid inte uppvisar en med det röda eller karminröda logiskt oförenlig färgkvalitet. På ett visst stadium av förändringen kan tvekan uppstå, om blomman fortfarande är röd eller t ex brun. Detta sammanhänger ju med att respektive färgords betydelser inte är skarpt skilda från varandra. Men denna vaghet har ju ingenting med brott mot motsägelselagen att skaffa.²⁵

Rörelse. Därmed må tillsvidare nog vara sagt om kvalitativ förändring. Vi skall nu övergå till rörelseproblemet, som nog enligt Hegel och marxisterna särskilt fordrar en dialektisk lösning. Rörelsen ter sig för dem som den försinnligade eller förkroppsligade motsägelsen. En kropp i rörelse befinner sig, menar man, och befinner sig *samtidigt* inte på en given plats.²⁶

Till en början kan man också här resonera på ungefär samma sätt som

nyss. Att befinna sig på en plats behöver inte betyda att befinna sig i *vila* på denna plats. Rumsangivelsen tillåter ofta ett svängrum inom vilket föremålet kan flytta sig. Men, invändes det då, måste inte en punkt som rör sig på en linje vid en bestämd tidpunkt »täcka» en viss punkt på banan? I denna punkt finns ju inget svängrum. Punkten på banan antas ligga stilla. Måste då inte också den punkt som rör sig längs banan ligga stilla i samma ögonblick som den täcker banpunkten? Är svaret ja, befinner sig alltså den rörliga punkten just då både i rörelse och vila samtidigt.

Den rörliga punkten måste onekligen passera *banpunkten*, men, eftersom denna banpunkt saknar utsträckning, behöver den andra punkten ingen tid för att passera den. För att kunna tala om vila i punkten på banan förutsättes rimligen, att de två punkterna täcker varandra under en *tidssträcka*, om än aldrig så liten.²⁷ På samma sätt förhåller det sig t ex med en rät linje som rör sig rakt mot en annan rät linje, som befinner sig i vila och är parallell med den rörliga linjen. Vid passagen täcker den rörliga linjen den vilande, men den vilar själv bara, om den under en *tidssträcka* intar samma läge som den vilande linjen. Ett analogt resonemang kan för övrigt föras, då det gäller kvalitativ förändring. Om man jämför en färg som skiftar med motsvarande färgprover, *passeras* dessa provers färgkvalitet någon gång under förändringens lopp, men detta betyder inte, att någon av kvaliteterna består oförändrad under en aldrig så kort tidssträcka.

Inte heller reflexion över pågående förändring eller rörelse tycks alltså behöva ge anledning till en revision av den aristoteliska logiken. Men man kan nog säga, att Herakleitos, Hegel och marxisterna med rätta riktat uppmärksamheten på att förändring och rörelse är så att säga »urfenomen», som inte kan reduceras till serier av stillastående företeelser. Stillaståndet får inte betraktas som något mera fundamentalt än förändring och rörelse. Försöker man tala om de senare i ett för stillaståndet avpassat begreppssystem och språk, kan svårigheter uppstå. Det resonemang vi hittills fört har heller inte på något sätt försökt »förklara» förändring och rörelse i termer av stillastående. Själva förändringen och rörelsen i världen lär inte kunna fångas i en serie »stillbilder» i aldrig så tät följd. Men förändringen och rö-

relsen lär lika litet kunna fångas genom flera, varandra motsägande samtliga stillbilder, om det är detta som Hegel och marxisterna vill säga. Eller är det bara fråga om ett metaforiskt talesätt för att ange det faktum, att en stillbild inte kan riktigt återge ett föremål i pågående förändring? Men varför i så fall angripa den traditionella logiken, som inte har något otalt med metaforer? Eller är det till slut fråga om ett spekulativt försök att förklara stillaståendet i termer av förändring? Stillaståendet skulle då vara två motsatta rörelser som upphäver varandra, vad nu detta skulle betyda. Denna tanke pekar framåt mot problemställningar som vi får anledning diskutera i nästa avsnitt.

Innehåller ett predikat sin negation?

Hegel och marxisterna gör gällande, att predikat i någon mening kan innehålla sin negation, sin motsats. Jag skall inte här försöka att tolka och diskutera Hegels resonemang i dess enskildheter. Utan direkt anknytning till Hegels egen text skall jag istället försöka få grepp om olika tankemöjligheter inom den problematik det här gäller.

En tanke bakom antagandet kan vara, att ett begrepp kan bestämmas genom distinktioner i förhållande till andra begrepp.²⁸

Det enklaste fallet torde här vara, då man har att göra med ett par av egenskaper, där den ena egenskapen är den andras kontraditoriska motsats, t ex rät och krokig. För att förstå vad som menas med det ena måste man förutsätta det andras negation. Hegel och marxisterna diskuterar också konträrt motsatta begrepp i detta sammanhang och vidare relationer som vänster-höger, över-under, far-son, arbetsgivare-arbetstagare osv. Jag skall emellertid tillsvidare hålla mig till det enklaste fallet.

I någon mening kan kanske här negationen till begreppet sägas ingå i begreppet självt, vilket kan förefalla som en motsägelse.²⁹ Det är emellertid klart, att begreppet innehåller sin motsats på ett helt annat sätt än t ex begreppet svensk innehåller begreppet skandinav. Endast om ett begrepp innehåller sin motsats i den senare bemärkelsen, kan det vara tal om en logisk

motsägelse.

Jämte tanken, att ett begrepp innehåller sin motsats, förekommer också idén, att korrelerade begrepp är beroende av varandra, samtidigt som de befinner sig i motstrid med varandra. Man kan här t ex citera Mao Tse-tung:

De motsatta sidorna i varje process utesluter varandra, kämpar med varandra och står i motsatsförhållande till varandra ... Om det förhåller sig så, råder det en ytterlig brist på identitet eller enhet. Hur kan man då tala om identitet eller enhet?

Faktum är att en sida i motsättningen inte kan existera isolerat ... Utan liv skulle det inte finnas någon död; utan död skulle det inte finnas något liv. Utan »över» skulle det inte finnas något »under»; utan »under» skulle det inte finnas något »över»... Utan godsägare skulle det inte finnas arrendebönder; utan arrendebönder skulle det inte finnas några godsägare. ... Det är likadant med alla motsatser; under givna betingelser står de å ena sidan i motsättning till varandra, och å andra sidan är de ömsesidigt förbundna med varandra, intränger i och genomtränger samt är ömsesidigt beroende av varandra och denna egenskap kallas identitet. Under givna betingelser besitter alla varandra motsatta sidor egenskapen att vara icke-identiska och beskrives följaktligen såsom stående i motsättning. Men de besitter också egenskapen att vara identiska och är följaktligen inbördes förbundna.³⁰

Mao framhåller vidare, att ett ännu viktigare skäl till att tala om motsatsernas enhet är att de under givna betingelser omvandlas till varandra. Så blir t ex den förut behärskade härskare och tvärtom.

I en kritisk kommentar till denna text kan man för det första konstatera, att två korrelerade relationsords betydelser hör samman i vad man kan kalla ett betydelsefält. De ingår såtillvida som från varandra avgränsade delar inom en helhet. Talet om motsatsernas enhet kan bl a ha sin grund i detta förhållande. Betraktar man vidare par som över-under, far-barn, arbetstagar-arbetsgivare, så har vi ju i själva verket att göra med *en* relation mellan leden i ett ordnat par i varje särskilt exempel. Nu förhåller det sig ju ofta så,

att vi låter det ena ledet i paret, t ex fadern, träda i förgrunden och låter det andra ledet stå i bakgrunden. En person tänkes då ha relationsegenskapen att vara far eller relationsegenskapen att vara barn. Det andra ledet i paret kan ju emellertid aldrig tänkas bort alldeles. Det *måste* finnas i bakgrunden. Man kan inte tala om en far utan barn.

På liknande sätt kan det förhålla sig med par av kvaliteter. De är definierade genom en *skillnad* inom en determinabel, t ex rött och icke-rött inom determinabeln färg. Vi har då att göra med en skillnadsrelation mellan två led, varvid det ena visserligen kan träda i bakgrunden men hela tiden måste *finnas* där. Båda leden är i denna mening »beroende» av varandra, men detta beroende står ju inte i något paradoxalt förhållande till motsatsen och skillnaden dem emellan. Dessa rent abstrakta begreppsförhållanden har vidare i och för sig ingenting att göra med faktiska beroendeförhållanden i verklighetens värld och heller ingenting med sådana faktiska processer som kan förvandla härskaren till den behärskade. Här kommer tydligen ett annat tankemotiv in i bilden.

Hegel och marxisterna tycks i själva verket föreställa sig, att en egenskap kan ingå i en annan i en annan, konkretare mening. En viss beskaffenhet kan så att säga i sig själv innehålla bestämda utvecklingsmöjligheter, som utlöses under bestämda villkor. En viss egenskap ter sig i detta utvecklingsperspektiv som »havande» med en annan egenskap som är på väg att avlösa den. För Aristoteles och hans efterföljare kunde ju en egenskap te sig i potentiell form, som möjlighet, innan den förverkligats. Det kan förefalla som om Hegel och marxisterna ansett, att motsatta egenskaper måste finnas samtidigt — utan en sådan reservation. Detta fordras för att förändring och utveckling skall äga rum och särskilt sådan förändring som så att säga är betingad av föremålets egen natur. Man tänker då på utvecklingen från frö till växt, från barn till vuxen men också t ex på samhällsutvecklingen.

I detta sammanhang kommer man lätt att tänka på den grekiske filosofen Anaxagoras åsikter om tingen och deras förändring. Anaxagoras menade antagligen, att ett visst givet predikat aldrig är så att säga rent utan är blandat med alla andra predikat som kan tänkas avlösa det. Den domine-

rande blandningsdelen ger hela blandningen dess karaktär. Då denna karaktär skiftar, beror detta på en ändring i blandningen.

Ett sätt att tolka Anaxagoras teori är att tänka sig »kvaliteterna» som ett slags krafter i motverkan. Då styrkeförhållandet mellan krafterna ändras, sker en förändring. Konstans innebär jämvikt mellan lika starka motsatser. Detta kan sägas innebära ett slags transponering från abstrakta till konkreta förhållanden, en transponering som under alla förhållanden måste te sig problematisk. De motsatta krafterna i verklighetens värld kan ju kämpa med varandra utan att det är fråga om ett brott mot motsägelselagen i aristotelisk mening. Då dialektiken vidare tänkes utspela sig på den konkreta verklighetens plan, blir teorin sårbar för empiriska motargument. Låt vara, säger man t ex, att det hegelska schemat tes — antites — syntes ofta är väl tillämpligt på olika utvecklingsprocesser. Men det stämmer inte alltid. Inte heller kan man säga, att teorin om den sprängvisa utvecklingen, dvs teorin om kvantitetens övergång till kvalitet, alltid håller sträck.³¹

Vi skall emellertid inte fördjupa oss i dessa empiriska frågor. Däremot skall vi försöka ytterligare belysa frågan, varför marxisterna betraktar motsättningarna som led i ett identitetsförhållande samtidigt som dessa ju gäller för att vara äkta motsättningar. Läser man t ex Mao Tse-tungs nyss återgivna resonemang tränger sig den frågan på. Det är lätt att säga, att det hela ter sig mycket osammanhängande och verkar byggt på flertydigheter och falska analogier. Men man vill gärna finna en tolkning, som kommer texten att framstå som mera rationell.

Är det kanske här fråga om något slags genidentitet eller kanske dynamisk konstans för *tillstånd*, inte för *ting*.³² Om någonting betraktas som ett föremål med dynamisk konstans, t ex en organism, så skulle inte bara organismen i dess olika faser vara en och densamma och ändå olika saker. Detta skulle också gälla de tillstånd som avlöser varandra i en organisk utveckling. Ett sådant bruk av uttrycket »samma» ter sig nog främmande för de flesta, men det förefaller att vara väletablerat inom marxismen. En mänskliga betecknas som barn under en viss period, medan hon växer, men är under hela livet människa. Att vara barn, att vara ung, att vara vuxen, att vara

MARXISMENS ARV FRÅN HERAKLEITOS

gammal är då, tycks marxisten mena, i grunden en och samma egenskap — att vara människa. Samtidigt är det fråga om flera olika egenskaper som står i motsatsförhållanden till varandra.

Detta betraktelsesätt kan onekligen finna stöd hos Herakleitos:

Gud är dag och natt, vinter och sommar, krig och fred, mättnad och hunger
... omvandlas liksom elden när den manges med rökverk får namn efter de
olika dofterna. (67)

De skilda tillstånden ingår inte bara i en så att säga arttypisk serie. De är också skilda uttryck för en och samma utvecklingslag. Så kan man nog tolka Herakleitos. Hos Hegel finns ett motsvarande, om också på många sätt olikartat tankemotiv. I vilken utsträckning man hos båda kan tala om ett slags spekulativ monistisk teologi skall inte här diskuteras. För marxismens del är det ju inte tal om något sådant, men Hegels tankar om lagarna för utvecklingen har man övertagit efter att ha avlägsnat idealismen.

Slutligen finns ytterligare en viktig omständighet att ta hänsyn till. Jag tänker på det redan i förbigående berörda tankemotivet, att det gamla återuppstår i det nya. Det gamla har inte definitivt gått under. Det kan »upphävas» men ändå »bevaras». Den nya formen av det gamla är bättre och mera livskraftig än i sin tidigare form. — En annan betydelsefull sida av dialektiken är att i ett övergångsskede utvecklingen kan förefalla att röra sig bort från målet, t ex friheten eller freden, men detta sker då, bara för att återvinna dessa på ett högre utvecklingsplan.

Vad jag tidigare sagt om innebörden av den dynamiska konstansen hos ting behöver inte upprepas nu med avseende på tillstånd. Inte heller behöver jag återkomma till frågan om tolkningen av Herakleitos paradoxer i detta sammanhang. Vad Hegels och marxisternas paradoxer beträffar, är det alltså uppenbart, att man menar allvar med sitt tal om motsägelser i verkligheten. Det är också tydligt, att deras åsikter har ett slags inneboende kraft som övertygar många, men man kan fråga sig, om detta sker tack vare eller trots dialektiken.

Förbigångna frågor

Det är självklart, att det i en kort uppsats inte varit möjligt att beröra alla de frågor som ämnet kan aktualisera. Jag har t ex inte kommit in på frågan om paradoxerna i den nya mikrofysiken och inte heller på sådana »motsägelser» som tycks ligga i vår invanda föreställning om en sammanhängande rymd av vilken vissa delar »ockuperas» av kroppar.³³ Man kanske i sådana fall liksom i många andra liknande, kan peka på en av huvudteserna i Konrad Marc-Wogaus uppgörelse med den marxistiska dialektiken. Det är en sak, att vår uppfattning eller beskrivning av en företeelse innehåller en motsägelse. Det är en annan sak att påstå, att verkligheten själv gör det.³⁴

Noter

- 1 Friedrich Engels, *Herr Eugen Dührings omvärkning av vetenskapen* (Anti-Dühring), (1970), sv övers av 4:e uppl (1891), s 30.
- 2 Jfr K R Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol 2, Hegel & Marx (1945), (Fifth ed 1966), s 40.
- 3 Jfr Popper, s 40: The leading idea, and at the same time the link between Hegel's dialectics and his philosophy of identity, is Heraclitus' doctrine of the unity of opposites.
- 4 Mao Tse-tung, *Politiska skrifter i urval och med inledning av Bo Gustafsson* (1967). Om motsättningar, ss 37–71.
- 5 Inte alla forskare är överens om att Herakleitos själv författat en bok, fast antika filosofer alltsedan Aristoteles talar om en sådan bok. W K C Guthrie finner ingen anledning misstro traditionen på denna punkt. Jfr Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol 1 (1962), ss 406 ff.
- 6 Betr frågan om allt flyter jfr G S Kirk, *Heraclitus: the Cosmic Fragments* (1954), ss 376 ff och Guthrie, ss 449 ff. Betr betydelsen av »identisk» se G S Kirk & J Raven, *The Presocratic Philosophers* (1957), s 187.
- 7 Jfr mina skrifter *Ancient Views on the Nature of Life* (1967) ss 38 f, 87 f och *Före Sokrates* (1969), s 79. Definitionen av dynamisk permanens i det senare arbetet skiljer sig något från min bestämning av begreppet i föreliggande uppsats. — Det heraklitiska tankemotiv som jag sökt få grepp om med termen dynamisk permanens har länge uppmärksamats, så t ex av J Burnet i hans klassiska *Early Greek Philosophy*.
- 8 Jfr Guthrie, ss 414, 438.
- 9 Se Platon, *Symposion* 207 D. Översättningen återfinnes i *De filosofiska mästerverken*

MARXISMENS ARV FRÅN HERAKLEITOS

- I, s 83. Den är gjord av Ellen Wester. Se vidare Claes Lindskogs övers *Platons skrifter i svensk tolkning* I, s 300. Jfr Guthrie, ss 467 f beträffande tankegångens heraklitiska ursprung.
- 10 Engels, *Anti-Dühring*, s 33.
- 11 Aristoteles, *Metafysiken* 1005 b 23.
- 12 Guthrie, s 460 n 3.
- 13 Jfr Engels, s 31.
- 14 Se Lenin, *Collected Works*, vol 38 (Philosophical Notebooks), (1961), s 223. Jfr K Marc-Wogau, »The Concept of Dialectical Development in Marxism» (*Modality, Morality and Other Problems of Sense and Nonsense*. Essays dedicated to Sören Halldén, 1973), s 31.
- 15 Se KR Popper, »What is Dialectic?» (*Conjectures and Refutations*, 1963, Fifth ed 1974), ss 312–335, spec ss 312, 317. Se även K Marc-Wogau, »Är verkligheten motsägande? Ett dialektiskt argument.» (*Logik, rätt och moral*. Filosofiska studier tillägnade Manfred Moritz, 1969), ss 127–135.
- 16 Se min avhandl Symbolization and Fictional Reference (1949), ss 20 ff.
- 17 Jfr K Marc-Wogau, »Die Theorie der Veränderung bei C D Broad» (*Theoria* IX, 1942:2, ss 91–123): se även samme förf, *Die Theorie der Sinnesdaten* (1945), ss 10 ff.
- 18 Se K Marc-Wogau, *Filosofisk uppslagsbok*, 2:a uppl (1970), s 133.
- 19 Det finns givetvis relationer av intresse mellan olika tillstånd av samma individ, om individen kan betraktas som en ordnad och på förhand avgränsad mängd av »tillstånd». Då har de olika tillstånden bl a en gemensam elementrelation till denna mängd. Dessutom finns som regel vissa likheter mellan till varandra gränsande tillstånd. De svårigheter som detta betraktelsesätt eventuellt innehåller skall inte här diskuteras.
- 20 En parallell till detta förhållande är relationen mellan en helhet och dess delar. En annan parallell är relationen mellan ett ting och dess olika sidor eller olika manifestationer på olika sinnesområden.
- 21 Att begreppet motsägelse kan vara flertydigt och problematiskt tycks marxisterna i alla fall ha observerat, då man svär sig fri från anklagelsen att tolerera vilka motsägelser som helst. Jfr tex Arnold Ljungdal, *Marxismens världsbild* (1947; 1967), ss 22 ff. Deras resonemang på denna punkt förefaller mig emellertid oklara. De tycks hänga samman med ett annat problem — svårigheterna att exakt bestämma företeelser i en snabbt föränderlig värld. Man föreställer sig tydligen, att motsägelserna skulle gälla oinskränkt i en värld med klart avgränsade och stillastående enheter. Se vidare nedan, ss 88 ff.
- 22 På ett enhetsplan »ovanför» individen föreställer vi oss, att t ex en djurart består, trots att enskilda individer av samma art träder i de gamlas ställe. Detta kunde man också betrakta som ett slags dynamisk konstans med avseende på arten. Tanken finns både hos Platon och Aristoteles.

MARXISMENS ARV FRÅN HERAKLEITOS

- 23 G W F Hegel, *Sämtliche Werke*, utg av H Glockner: Bd 4, Wissenschaft der Logik (1928), s 547.
- 24 Ang det s k metafysiska betraktelsesättet, jfr Engels, *Anti-Dühring*, s 31.
- 25 Då man säger, att den röda färgen hos blomman skiftar från ett slags rött till ett annat, tycks man använda olika måttstockar på ungefär samma sätt som man gör, då man talar om ett ting som förändras.
- 26 Se citat från Hegel ovan s 87.
- 27 Jfr K Marc-Wogau, *Är verkligbeten motsägande?*, s 130: »att kroppen vilar i L, kan på ett naturligt sätt definieras så, att den befinner sig i L under åtminstone två på varandra följande tidsmoment.»
- 28 Jfr G W F Hegel, *Werke, Vollst Ausgabe*, Sechster Band, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Theil. Die Logik, Herausgeg v Leopold v Henning (1840). S 180 förklarar Hegel, att en kvalitet innehåller men är skild från sin negation. Vidare heter det, att negationen är grunden till all bestämdhet. Hegel citerar det välkända stället hos Spinoza: *omnis determinatio est negatio*.
- 29 K Marc-Wogau påpekar, att hos Hegel saken är mera invecklad än så. Hegels speciella teori om omdömet utgör en viktig del av resonemanget. Jag får här nöja mig med att hänvisa till Marc-Wogaus utredning: se *On the Concept etc*, ss 41 ff.
- 30 Mao Tse-tung, *Om motsatser*, ss 62 ff.
- 31 Jfr KR Popper, *What is Dialectic?*, ss 314 ff och 322. Se också K Marc-Wogau, *On the Concept etc*, ss 36, 44 ff.
- 32 En ingående redogörelse för Hegels lära om begreppet kunde möjligen kasta ljus över vissa frågor i detta sammanhang. Denna lära är emellertid minst sagt svårfattlig. Så mycket är klart, att Hegels begrepp är något ganska annat än den vanliga formella logikens begrepp. Hegels begrepp påminner i vissa avseenden om Aristoteles' former. Tingen är vad de är genom de i dem inneboende begreppens verksamhet. Till skillnad från Aristoteles' former är Hegels begrepp dialektiska, dvs innehåller motsägelser. På grund av sådana motsägelser »utvecklar» sig begreppen i en speciell mening. Det är fråga om en utveckling som är analog till den organiska utvecklingen från t ex frö till växt. Fröet innehåller redan växten men »in ideeller Weise», alltså inte i real mening. Då fröet utvecklas, tillkommer något *nytt* i verkligheten. Vid begreppets utveckling tillkommer, förklarar Hegel, inget nytt, bara en formförändring — vad nu detta skall innebära. Begreppets rörelse är så att säga bara ett spel: det *andra* som utvecklas är i själva verket inte något annat. På denna punkt tar den spekulative teologen Hegel över och börjar tala om förhållandet mellan Fadern och Sonen. Detta kan vara en påminnelse om att Hegels filosofi har sina rötter också i mystiken och till denna knuten religiös spekulation. I sin ungdom studerade Hegel ivrigt grekiska mystiker och Nicolaus Cusanus. (Gunnar Aspelin har riktat min uppmärksamhet på detta förhållande.) Jfr Hegels *Encyc-*

MARXISMENS ARV FRÅN HERAKLEITOS

lopädie §§ 160–161, ss 315 ff.

Det som sagts i denna fotnot bör betraktas som trevande försök till förståelse.
Hegels filosofi är en främmande värld, där man lätt går vilse.

33 Se min uppsats »Regularity and Space» (*Theoria* XXI, 1955: 1), ss 35 f.

34 K Marc-Wogau, *Är verkligheten motsägande?*, ss 131 f.

Moraliskt gillande

Erik Ryding

I

Nedanstående uppsats avser att diskutera frågan om moraliska yttrandens innebörd i anslutning till Charles L Stevensons berömda analys i *Ethics and Language*.

Man kan enligt denna konstruera etiska satser¹ som konjunktioner av psykologiskt deskriptiva satser och uppmaningar. »Detta är orätt» betyder sålunda »Jag ogillar detta; gör sammalunda!», »Han bör göra detta» kan återges med »Jag ogillar, att han låter bli att göra detta; ogilla också ni det!» och »Detta är rätt» med »Jag gillar detta; gör sammalunda!». (A a 7:e tryckn sid 21 f.) Tydligen vill Stevenson med detta framhålla två drag hos etiska satser: dels att de ger besked om den talandes egen känslolinställning, dels att de reser krav på allmängiltighet, i det att var och en uppmanas att dela denna inställning. Jag skall i fortsättningen hävda, att hans analys är riktig så långt den räcker, men också att den är ofullständig.

Själv argumenterar Stevenson i *Ethics and Language* knappast för sitt förslag, man får snarast intrycket att han anser tolkningen vara självklar. Detta torde dock vara att taga alltför lätt på saken, och jag skall här granska en intressant invändning, som framställts av Moore i »A Reply to my Critics» (i *The Philosophy of G. E. Moore* II).

Vad Moore opponerar sig mot är den psykologiskt-deskriptiva delen av

analysans. En sats som »Det var rätt, att Brutus mördade Caesar» *säger* inte att den talande gillar mordet utan bara *implicerar* det. Den typ av implikation det gäller är analog med den, som förekommer mellan vanliga deskriptiva satser och satser om tro och vetande. Förklarar en person »Jag var på bio i torsdags», så påstår han inte utan endast implicerar, att han tror, att han var på biograf på torsdagen. Detta framgår, ifall man vill undersöka, om hans yttrande är sant. Frågan blir nämligen då endast och uteslutande, vad han faktiskt gjorde den aktuella dagen. Och satsen blir sann, om han då verkligen besökte en biograf, även om han glömt bort det och tror att han ljuger. Likväl är det orimligt (»perfectly absurd») att säga »Jag var på bio i torsdags, och det tror jag inte». På motsvarande sätt implicerar »x är rätt» »Jag gillar x». Frågan, om x är rätt, är oberoende av om den som sagt det, verkligen gillar x eller ej. Man kan därför stryka den första delen i Stevensons analyschema och låta »x är rätt» bli liktydigt med imperativet »Gilla x!». Att den talande själv gillar x är varken en del av satsens innehåll eller logiskt implicerat av den men givet vid handen genom någon annan typ av implikation.²

Mot detta resonemang kan emellertid invändas, att parallellen påstående-tro/uppmaning till gillande-eget gillande inte håller streck. Medan det är orimligt att säga »Jag var på bio och det tror jag inte», finns det ingenting absurt i yttrandet »Gilla detta, fast jag inte gör det!» Om det låter en smula underligt, torde detta bero på att vi inte rakt fram, utan motivering, brukar uppmana folk att gilla något. Men det är ingen svårighet att konstruera en talsituation, där en sådan deklaration kan vara naturlig. Vi kan t ex tänka oss följande dialog:

– Lär dig gilla att dricka kaffe till biffstek!
 – Gillar du det själv?
 – Nej, men du skall ju flytta till Amerika, och där har de den vanan, så du blir ändå tvungen att göra det. Och då vore det ju bra får dig, om du kunde lära dig att tycka om det.

Eller för att anknyta till Moores eget exempel skulle någon kunnat uppmana en vän att försöka suggerera sig till att gilla mordet på Caesar, samti-

digt som han för sin personliga del uttryckte ogillande av det; motivering-
en skulle kunna vara att den andre befann sig i en sådan situation, att han
ändå måste låtsas, att han gillade det, och att det då, eftersom hyckleri är
påfrestande, var bäst för honom, om han kunde intala sig själv, att han
verkligen sympatiserade med Brutus.

Eftersom »implikation» är ett tämligen obestämt ord, kan man i och för
sig säga, att »Gilla x!» normalt implicerar »Jag gillar x» — om inget annat
anges, väntar vi oss ju, att den som ger en uppmaning till gillande, också
själv skall känna sådant. Men förbindelsen är väsentligt svagare än den
mellan »(Jag påstår, att) p » och »Jag tror, att p », vilket framgår av att den
första förbindelsen som vi sett går att upphäva, medan inget förklarande
tillägg kan hindra satsen » p och det tror jag inte» från att verka absurd.

Moore anser, att implikationerna i båda fallen helt enkelt beror på erfa-
renhet: även om det förekommer mängder av lögn och hyckleri, så är det
ändå ojämförligt mycket vanligare, att människor tror på vad de själva på-
står och gillar vad de uppmanar andra att gilla (op. cit. sid 542). Förklaring-
en är dock endast möjlig att acceptera för gillandets del. Erfarenheten att
människor för det mesta — fast långt ifrån all tid — själva tror på vad de
påstår, kan inte utgöra grund för en implikation, som är lika obrytbar och
känns lika tvingande, som om den vore av logisk art. Om Moores antagan-
de vore riktigt, borde det fö också verka besynnerligt, ifall någon säger ex-
empelvis: »A påstår, att han fått en gädda på åtta kilo, men det tror jag inte».
Även här strider ju den senare delen av yttrandet mot vår förväntan, att
folk skall tala sanning; likväl är satsen fullt normal. Den paradoxala karak-
tären hos »Jag var på bio, och det tror jag inte» torde i stället bero på att den
som utan reservationer gör ett påstående, garanterar riktigheten av det sag-
da, medan tillägget »det tror jag inte» säger, att han tar avstånd från det.
Den talande intar alltså en motsägelsefull attityd, i det att han på en gång
garanterar och vägrar att garantera riktigheten av samma sats.

Återvänder vi så till satsen » x är (moraliskt) rätt», kan det konstateras, att
den implicerar »Jag gillar (moraliskt) x » med samma fasthet som satsen p
implicerar »Jag tror att p ». Ingen motivering kan ge rimlighet åt satsen » x är

moraliskt rätt men jag ogillar x från moralisk synpunkt». Och eftersom det finns motiveringar som gör det rimligt att säga »Gilla x, fast jag inte gör det!», så kan »x är (moraliskt) rätt» inte vara liktydigt med »Gilla (moraliskt) x!»

Emellertid är det vid moraliska satser svårt att förstå, hur implikationen skulle kunna bygga på ett garantiförhållande i stil med det vid påstående-satser; i stället får man, som Stevenson gör, anta att en markering av den talandes gillande av x utgör ett moment i själva satsen »x är rätt».

En annan invändning mot Moore är den självfallna, att vi långt ifrån alltid riktar oss till andra personer, när vi betygar »Detta är rätt» eller »Detta är orätt». Den samvetsfulle kan grubbla över vad som är det moraliskt riktiga att göra i hans situation och sluta med att fastslå »Handlingssättet x är det rätta». Att han därmed skulle uppmana sig själv att gilla x är emellertid en besynnerlig tanke. Och visserligen torde han anse, att om någon annan skulle komma i precis samma situation, så bör också denne göra x. Men detta är, när han träffar sitt avgörande, en perifer konsekvens, som inte ens behöver dyka upp i medvetandet. Det viktiga, som lägger beslag på uppmärksamheten, är att han själv bör handla på det angivna sättet.

I detta läge kan det förefalla som en närliggande utväg att ersätta Stevensons psykologiskt-deskriptiva sats med ett emotivt uttryck. Om vi markerar pro- och contra-attityder med plus- resp minustecken, skulle »Det var rätt att mörda Caesar» alltså kunna analyseras »+ Mordet på Caesar. Tyck du detsamma!» (Jag undviker helst de vanliga orden för positiva och negativa känslor »Bravo!», »Hurra!», »Usch!», »Fy!», eftersom de lätt ger en parodisk prägel åt tolkningsförslagen.) Då emotiva uttryck i motsats till beskrivningar av känslor inte har sanningsvärde, slipper man ifrån Moores invändning, att satser som »Det var rätt att mörda Caesar» inte blir falska för att den talande i själva verket ogillar mordet på den romerske härskaren, och likväl markeras den talandes personliga attityd.

Dock är även detta förslag behäftat med svårigheter, som kommer fram, om man negerar satsen. Observeras måste då, att negationen av »x är rätt» inte lyder »x är orätt» utan bara utgör ett förnekande av att x är moraliskt

föreskrivet, vilket lämnar de två möjligheterna att *x* är irrelevant från moralisk synpunkt och att *x* är moraliskt förkastligt. Säkrast undvikes kanske missförståndet, att »icke rätt» är = »orätt», om man låter *x* stå för en handling, då det blir möjligt att byta ut ordet »rätt» mot »plikt». Om vi fattar ettstaka satser som kombinationer av emotiva uttryck och uppmaningar, skulle då en sats av typen »Det är inte någon plikt att göra *x*» få strukturen »-(+ *x*); tyck likadant!». Det första ledet skulle alltså uttrycka ett moraliskt ogillande av att *x* blir föremål för moraliskt gillande. Det finns väl fall, där en sådan interpretation ter sig rimlig, men otvivelaktigt finns det också fall, där den förefaller svår eller omöjlig. Antag, att A säger: »Det är min plikt att ersätta B för hans besvär». C svarar: »Det kan jag inte hålla med om. Men det är dina pengar, och vill du ge bort dem så gärna för mig.» Att ur ett sådant yttrande läsa ut någon moralisk förkastelse över A:s ståndpunkt är väl ogörligt. C finner, att A är överdrivet samvetsöm, men säger ju i sin fullt tänkbara replik, att han inte har någonting emot att denne följer sitt överkänsliga samvetes bud. Och det vi tycker är omoraliskt har vi något emot.

Den naturliga tolkningen synes mig vara, att C *konstaterar*, att han själv inte i den givna situationen upplever något ogillande av en underlåtenhet att ersätta B — alltså att fatta hans förnekande av att det föreligger någon plikt som en beskrivning av hans psykiska tillstånd. (Att fatta den negerade satsen som ett uttryck för likgiltighet är att tänja termen »uttryck» till meningslöshet. »Likgiltighet» betecknar inte någon känsla utan avsaknad av känslor. Är vi likgiltiga, finns det ingen emotion som behöver skaffa sig luft: taga sig uttryck. Däremot kan vi ju konstatera det förhållandet, att vi för tillfället har stiltje på den emotionella sektorn.)

Vi har därmed kommit tillbaka till Stevensons analysförslag, och måste taga upp frågan, om Moores kritik verkligen är helt avgörande. Sant är naturligtvis, att varken ett bejakande eller ett förnekande av en etisk sats innebär något ställningstagande till den talandes uppriktighet. Detta kan emellertid förklaras, om man antar existensen av en språkregel, enligt vilken bestridande och bekräftande av satser med formen »*x* är rätt (plikt)» riktar sig

mot uppmaningskomponenten och endast mot den. Ett »jo» som svar på yttrandet »Det är inte någon plikt att göra x» innebär alltså en vägran att lyda uppmaningen »Tyck likadant!» (plus en mot-uppmaning: ändra ert tyckande!) — däremot inte ett förnekande av vad den talande meddelar om sig själv. Antagandet är knappast särskilt djärvt. Det är ingenting förvånande i att det uppstått en konvention, att ett ställningstagande gäller den komponent i ett yttrande, som det normalt är skäl att taga ställning till. Men normalt har man ju ingen anledning att betvivla de uppgifter den talande lämnar om vad han själv tycker — och även om man har det, skulle det fö vara ohövlighet att tala om det. Vad ett meningsbyte i moraliska frågor gäller är i den stora majoriteten av fall inte om parterna faktiskt hyser vissa känslor utan om de bör hysa dem. I själva verket har vi en nära parallell i satser om tro. Om en person säger »Jag tror, att New York är större än Mexico City», och får repliken »Men det är inte sant», så betyder invändningen i naturligt språk »Det är falskt att New York är större» etc — inte: »Det är falskt att Ni tror, att ... ». Till på köpet bör det ju här vara betydligt svårare att skjuta den psykologiska komponenten åt sidan, eftersom det är den som omnämns i den grammatiska huvudsatsen, medan de båda komponenterna i satser om rätt och plikt smält samman i ett enhetligt uttryck, där det grammatiska subjektet är den företeelse, som säges vara eller icke vara rätt/plikt.

II

Resultatet av den hitillsvarande diskussionen tycks alltså bli att starka skäl talar för ett accepterande av grundstrukturen i Stevensons analys. Att den inte alltid kan tillämpas i sin helhet har underhand framgått genom de anförda exemplen men bör kanske uttryckligen framhåvas. I två av de tänkta fall som återopats har uppmaningsdelen fallit bort: när en person på egen hand grubblar över vad som är rätt för honom själv att göra, och vidare när en person inte själv anser, att en viss handling är moralisk plikt men accepterar, att de som tycker motsatsen följer sitt samvete. Det första fallet kan

också ge anledning att påpeka, att även om man för att få en enhetlig teori måste antaga, att de positiva satserna av typen »Detta är rätt (plikt)» innehåller en deskriptiv komponent, så är de också emotivt färgade — att ett språkligt uttryck har mer än en funktion är ju inget märkligt.

Viktigare är emellertid, att Stevensons analys är ofullständig. De tolkningsschemata han föreslår kan tillämpas inte bara på etiska satser utan också på åtskilliga andra värdesatser, som gör anspråk på mer än subjektiv giltighet. Anser man att vi både omtalar vårt eget gillande och försöker överföra det till andra, när vi säger »Detta är rätt», så tycks det svårt att förneka, att samma sak kan gälla yttranden som »Detta är vackert», »Det här var en bra film», »A:s fest var lyckad». Det framgår alltså inte av Stevensons interpretation, att man har att göra med just en etisk sats, vilket måste betecknas som en brist.

Nu är det möjligt, att man på denna punkt inte kan komma längre än till att konstatera, att det gillande och ogillande, som förekommer i moraliska sammanhang, är av ett särskilt slag. Vi upplever omedelbart, att det skiljer sig från t ex estetiskt gillande, men kan inte beskriva olikheten lika litet som vi kan beskriva olikheten mellan sur och söt smak.³ Man skulle alltså helt enkelt få säga »Jag gillar detta med moraliskt gillande; gör sammalunda!» Ett sådant resultat berövar oss givetvis inte rätten att använda etiska termer som »rätt» och »bör»; men onekligen känns det mest tillfredsställande, om man verbalt kan bestämma vad som är karakteristiskt för den etiska värderingen eller åtminstone ange något särdrag hos den.

En utgångspunkt för ett sådant försök kan kanske vara en annan frapant ofullständighet i Stevensons analysschema. Han låter uppmaningen »Gör sammalunda!» stå utan någon som helst motivering. Men nu utslungar vi ju inte uppmaningar på måfå. Om de skall få någon verkan måste det finnas en motivering för att adressaten skall hörsamma dem. Visserligen är denna i regel underförstådd, men den uppmanande måste dock kunna prestera någon sorts svar på frågan »Varför skall jag göra som du säger?», i detta fall alltså »Varför skall jag tycka likadant som du?» Och det förefaller mig klart, att motiveringen här måste vara av moralisk art. Om det över hu-

vud taget är riktigt, att man vid uttalandet av en sats som »Detta är (moraliskt) rätt» utövar någon påtryckning på mottagaren, så kan denna formuleras i satsen, att han *bör* tycka detsamma som avsändaren. Den vanliga motiveringen för att man skall rätta sig efter uppmaningar torde vara, att ett negligierande kan medföra förlust av någon fördel eller få positivt obehagliga följder (om också inte värre än anseende för otjänstvillighet). I vissa fall kan det i stället röra sig om en vädjan till medlidande eller sympati. (Skänk en slant till nödlidande barn i Afrika! Hjälp de politiska fångarna på Cuba!) Intetdera av detta kan dock gälla för den uppmaning att dela ens gillande, som Stevenson analyserar fram ur satsen »Detta är rätt». De oönskade konsekvenserna vid bristande hörsamhet kan endast framkallas av vad adressaten säger eller gör, men här är det ju fråga om att få honom att *tycka* detsamma som den talande. Och appeller till medlidande kan givetvis inte generellt tänkas som motivering för uttalanden om vad som rätt och orätt. (En person kan mycket väl säga: »Egentligen vore det ju rätt att han fick stå för följderna av vad han gjort, men det är synd om honom».)

Stevensons modell skulle då kunna omformuleras till:

- (i) Detta är rätt = Jag gillar detta. Du bör göra sammalunda.

Emellertid kommer ju då också analysans att innehålla en etisk term: *bör*. Och om en person *bör* göra något (i den moraliska meningen av »*bör*»), så är det också rätt att han gör det. Ur (i) kan man därför härleda

- (ii) Jag gillar detta och det är rätt, att du gör sammalunda

Varpå det »rätt», som uppträder i det högra ledet naturligtvis i sin tur måste analyseras i termer av gillande och moraliskt motiverade uppmaningar till instämmande i detta sekundära gillande. Närmast får vi

- (iii) Jag gillar detta och jag gillar, att du gillar detta. Du bör göra sammalunda (dvs gilla detta och gilla att du gillar detta).

Vi leds på så sätt in en infinit regress: det är rätt att gilla, att det är rätt att gilla etc.

Ett motsvarande resonemang kan föras även när det inte är fråga om en

dialogsituation. Man kan ju göra sina egna känslor till föremål för värdering, och t ex ogilla sitt gillande. En person med kulturella ambitioner kan skämmas för att han tycker om s k kiosklitteratur. Och om den som anser något vara rätt, på detta sätt reflekterar över sin attityd, måste han anse att den är moraliskt riktig, eljest kommer den att upphävas. Omfattar man t ex normen att man inte i onödan bör plåga levande varelser, så menar man att det skulle vara något moraliskt fel på en, om man inte hyste den uppfattningen. Man inte bara har attityden utan anser också att man bör ha den och att det är rätt att tycka, att man bör ha den o s v. Det är, kort sagt, moraliskt riktigt att ha moraliskt riktiga inställningar och moraliskt förkastligt att ha moraliskt förkastliga inställningar — en formulering, som ju omedelbart öppnar vägen för en oändlig serie.

För säkerhets skull bör kanske påpekas, att jag med detta givetvis inte har velat bestrida, att man vid etisk argumentering kan hänvisa till empiriska förhållanden (eller, för att vara pedantisk, till andra empiriska förhållanden än den talandes gillande eller ogillande). Men dessa hänvisningar har då till uppgift att övertyga om att den framställda värderingen är moraliskt riktig. Man kan säga: »Eftersom omständigheterna $o_1 \dots o_n$ föreligger, är det vår plikt att utföra handlingen h , men detta argument har relevans, endast om det också görs gällande, att det är moraliskt riktigt att tyckta, att omständigheterna $o_1 \dots o_n$ skapar en plikt. Det kan t ex hävdas, att man bör sända mat till ett visst land, emedan befolkningen där hotas av svältdöd, men skall detta faktum ha någon poäng i sammanhanget, måste man mena, att det är moraliskt riktigt att anse, att faran för svältdöd skapar en plikt att hjälpa.

Nu har ju infinita regresser sedan gammalt ett dåligt rykte, men jag tror inte, att den som blir aktuell här, är av den ödesdigra sorten. Den innebär ju, att om man kräver motivering för en moralisk värdering, så får man en ny moralisk värdering, men ingenting tvingar oss att ständigt gå vidare i serien utan vi kan när som helst upphöra att kräva ytterligare motiveringar. Situationen blir därmed inte densamma som vid en cirkeldefinition, där den ändlösa serien skulle ha behövt nå ett slut för att definiendum skulle

bli förklarad.

Denna etiska självmotivering har under alla omständigheter sitt intresse. Något motsvarande förekommer normalt inte vid de andra värderingar, på vilka Stevensons ursprungliga analysmodell kan appliceras. Medan det är ett moraliskt krav att ha moraliskt riktiga attityder, så är det inte ett skönhetskrav att ha estetiskt riktiga. Man kan säga »Det är rätt, dvs moraliskt rätt, att anse att man inte i onödan bör plåga levande varelser», men de flesta torde finna det absurt att säga »Det är vackert att tycka, att Mozarts musik är vacker». Skall man ge en motivering till varför en person bör ha riktiga estetiska värderingar, måste den bli av utomestetisk art — kanske hedonistisk av typen »Du är att lyckönska, om du kan tycka detsamma som jag, eftersom du då blir i stånd att njuta mera av konstverk» (eller vad det nu må vara frågan om). Och tydligt förefaller vara, att vad man än menar med att en film är bra eller en fest lyckad, så kan inte värdepredikaten med samma innebörd utsägas om värderingarna själva. Även om man gillar omdömet »Festen var lyckad», så kan inte omdömet sägas vara lyckat i samma betydelse som festen var det.

Det är en vanlig uppfattning, att den moraliska synpunkten har en speciell auktoritet. Har man fastställt, att något är moraliskt rätt att göra, så har man också lagt sin röst för att det göres, även om andra synpunkter talar emot. Jag tror visserligen inte, att detta gäller undantagslöst,⁴ men något ligger säkert i denna bland moralfilosofer ofta förfäktade tes. Det är jämförelsevis sällan någon säger »Det moraliskt riktiga är visserligen att göra på sättet x men låt oss i stället göra på sättet y». T o m i redovisningar inför sig själva försöker de flesta bevisa, att deras handlingssätt står i överensstämmelse med moralens krav. Har jag rätt i att moraliska omdömen är självförsörjande i fråga om motiveringar, ligger det nära till hands att se ett samband mellan detta förhållande och moralens prestige. Ställs man inför andra normer, kan det ofta uppstå tvekan om svaret på frågan: »Varför skall vi lyda dem?» T o m när det gäller ett så fundamentalt, biologiskt förankrat bud som »Man skall bevara livet» är en del ur stånd att finna en tillräcklig motivering, eljest skulle det inte förekomma självmord annat än när en

snart förestående död ändå är oundviklig. Men det är poänglöst att erkänna att något är rätt och ändå fråga, varför man skall göra det. Svaret är givet på förhand: Emedan det är rätt att göra det rätta.

Med detta är emellertid inte sagt, att man kan *definiera* etiska satser utifrån deras förmåga att alstra meta-satser. För att egenskapen skall kunna ligga till grund för en definition krävs inte bara, att förhållandet gäller för etiska satser utan också att det är strikt unikt för dem. Det räcker alltså inte att det, som ovan sagts, inte *normalt* förekommer vid andra satser utan det får över huvud taget aldrig förekomma annat än vid etiska satser. Ett bindande bevis för att så är fallet går naturligtvis inte att åstadkomma. Även om man inte påträffat något motexempel, kvarstår alltid möjligheten, att ett sådant skall dyka upp eller kunna konstrueras. Jag skall här nöja mig med att se på de estetiska omdömena, vilka intuitivt förefaller stå närmast de etiska. Principiellt finns det två möjligheter för att estetiska satser skulle kunna utgöra led i infinita serier: antingen skulle de ur sig själva kunna generera nya estetiska omdömen i oändlighet, eller också skulle de kunna tillhöra en serie, där en generativ sats kom in och vägen därmed öppnades till den oändliga regressen.

I anslutning till det första fallet kan man möjligen komma att tänka på satser med dubbelanvändning av estetiska predikat såsom »Det finns ingenting så vackert som ett vackert ansikte» eller »Det finns ingenting så fult som ett fult konstverk». Emellertid inses ju lätt, att situationen här inte är analog med den som beskrivits i fråga om etiska satser. Det är ju inte det estetiska omdömet, utan det ursprungliga objektet, som blir föremål för en ny estetisk värdering. Den talande säger först, att ett ansikte är vackert och jämför sedan dess skönhet med den hos andra företeelser och finner den större. Någon startpunkt för en infinit regress föreligger, såvitt jag kan se, inte här.

Mer värd att överväga förefaller den andra möjligheten. Låt oss antaga, att en bok eller tavla har berömts för sina konstnärliga kvaliteter men att någon som finner dess tendens moraliskt förkastlig, indignerat förklarar att det är fel att över huvud taget anlägga estetiska synpunkter på ett verk, som

exponerar så olämpliga åsikter; det skall fördömas, inte berömmas, och kan man inte säga annat än gott om estetiska nivån, så skall man inte säga något alls om den.⁵ (En inställning, som just nu torde vara ganska vanlig.) Här har vi onekligen ett moraliskt omdöme om ett estetiskt — nämligen omdömet, att det senare inte bör offentliggöras.

Emellertid gäller det sekundära (moraliska) omdömet ju i detta fall inte innehållet i det primära (estetiska). Det är inte fråga om *vad* som sägs från estetisk synpunkt utan endast om *att* något sägs. Sekundäromdömet utfärdar ett slags imprimatur eller non-imprimatur — den estetiska värderingen bör (får) publiceras/icke publiceras — men betygsätter den inte. När det är fråga om ett moraliskt omdöme, uttalar däremot sekundäromdömet sitt gillande av det: fastslår att det är riktigt.⁶

Betecknar man den sistnämnda typen av bedömning med termen »materiellt gillande», skulle vi alltså — försöksvis — kunna ge denna bestämning av moraliskt gillande:

x är en akt av moraliskt gillande, om och endast om det är en akt av gillande och aktens agent, ifall han inte ändrar attityd, vid anfordran måste göra x till föremål för materiellt gillande i en ny akt, för vilken detsamma gäller.

Hur ordet »måste» skall uppfattas, hoppas jag har framgått av det tidigare sagda: det anger, att den primära moraliska värderingen upphävs, om inte dess upphovsman är beredd att göra den till objekt för en positiv värdering i moraliska termer. Och att han upphäver värderingen, innebär ju att han ändrar attityd.

Om definitionen är riktig, skulle det således vara möjligt att klassificera ett gillande som »moraliskt» utan referens till någon icke verbaliserbar kvalitetsupplevelse. Men naturligtvis måste den slutgiltiga kontrollen på riktigheten av min konstruktion vara, att de och endast de upplevelser, som enligt dess kriterier skall kallas moraliska, även för vår omedelbara upplevelse framstår som sådana, liksom att man inte kan finna några upplevelser av intuitivt klart moralisk typ, för vilka kriteriet inte stämmer.

Noter

- 1 Jag använder här termerna »etisk» och »moralisk» som synonymer.
- 2 Det bör påpekas, att Moore med detta inte oreserverat vill ta ställning för en non-cognitiv värdeteori. Han förklarar, att han känner sig starkt benägen att tro, att satser av typen »Detta är rätt» är imperativer utan sanningsvärde, men att han också är starkt benägen att anse att satsen är ett påstående med sanningsvärde, och att han inte vet, vilken benägenhet som är starkast (op cit sid 554).
- 3 Stevenson själv anger endast obestämda kvalitetsskillnader mellan moraliska och icke-moraliska reaktioner. Man är t ex »indignerad» över ett omoraliskt beteende, men »bara missbelåten» (»displeased») med ett som man av andra skäl ogillar (op cit sid 90). — För kritik av idén att moraliska omdömen skulle kunna bestämmas genom sitt objekt (se mänskliga behov), se Hudson: *Modern Moral Philosophy*, London 1970, s 312 f.
- 4 Jag har sålunda hört statsråd förklara, att det är alltför krångligt att försöka åstadkomma »millimeterrättvisa». — Som exempel på företrädare för läran om det moraliska omdömet dominans kan nämnas så olikartade moderna filosofer som Hare och Rawls. (*Freedom and Reason* kap 5 resp *A Theory of Justice* sid 3 f.)
- 5 Jag har prof Göran Hermerén att tacka för detta exempel.
- 6 Naturligtvis kan det också förekomma »externa» moraliska omdömen om moralomdömen. Någon säger tex »A var en skurk» och en annan svarar »Även om det är riktigt, bör du inte säga det, för A är död och det kan sår hans son, som är en hygglig karl». Repliken tar ju här inte klart ståndpunkt till det första omdömet riktighet utan yttrar sig, liksom i det estetiska fallet ovan, endast om det riktiga i att offentligen uttala detta omdöme.

Verklighetsuppfattning, ångest och försvar hos barn och ungdom

Gudmund Smith och Anna Danielsson

För en del år sedan sysslade några kliniskt orienterade lundapsykologer med konstruktion av diagnostiska instrument (se t ex Kragh & Smith, 1970; Andersson, Nilsson, Ruuth & Smith, 1972). Avsikten var att på ett kontrollerbart sätt beskriva hur vuxna människor anpassar sig till nya, gärna motsägelsefulla och svårbemästrade omständigheter. I vissa instrument ingick lätt ångestprovocerande bilder som centrala element. Enligt ett av den kliniska psykoanalysens mest fruktbara antaganden kännetecknas t ex neurotiska människor av låg ångesttolerans. Som skydd mot ångesten använder de olika sorters verklighetsförvanskande försvarsstrategier, kända för en större allmänhet bl a genom Anna Freuds klassiska bok *Jaget och dess försvarsmekanismer* (Freud, 1946; jfr Sjöbäck, 1965; Anthony 1975). Med hjälp av de ångestprovocerande bilderna skulle man alltså kunna avslöja om försökspersonen överhuvud var känslig för den sortens stimulering, om han i så fall ändå kunde tolerera den eller måste tillgripa olika defensiva tricks för att uthärda.

Ansträngningarna var på det hela taget framgångsrika. Hysteriker uppfattade de provokativa bilderna annorlunda än t ex tvångsneurotiker; och neurotiker skilde sig klart inte bara från schizofrena personer utan också från psykotiska gränssfall. Allt detta var gott och väl ur praktisk-klinisk syn-

punkt. Men samtidigt aktualiserades en grundläggande fråga som inte kunde besvaras enbart genom analys av vuxna människors varseblivning, frågan hur vårt sätt att handha ångest växer fram under ontogenesen, ur vilka barnsliga förhållningssätt våra vuxna anpassnings- och försvarsstrategier ytterst härstammar. Man behöver inte vara ingående bekant med barnpsykologisk litteratur för att ha mött mycken spekulation kring detta, byggd på både skarpsynta och skarpsinninga men alltför ofta punktmässiga iakttagelser hämtade ur klinikerns praktiska verksamhet. Systematisk-experimentella analyser har varit tunnsådda.

När man frågar hur försvaret mot ångest arbetar hos växande måste man för konsekvensens skull också fråga hur ångesten manifesteras. Det är nämligen långtifrån självklart att ångest innebär samma sak för ett förskolebarn som för en trettioåring. På ett tidigt stadium av forskningsplaneringen förstod vi också att frågor om ångest och försvar hänger intimt samman med frågor om individens uppfattning av sig själv i relation till omvärlden, d v s frågor som rör hans privata epistemologi.

Sådana problem har vi sysslat med i ett projekt som tog sin början för sex år sedan och skall vara i huvudsak avslutat under innevarande år (1977). Projektet omfattar c:a 55 normala förskolebarn i åldrarna 4–6 år, c:a 75 normala skolbarn i åldrarna 7–15 år, c:a 20 kliniska skolbarn med ångest i en förstudie och c:a 75 kliniska barn i åldrarna 5–16 år, samtliga utan tecken på organiska skador men med tecken på ångest, i en huvudserie. Därtill kommer ett oräknat antal förförsök. Två avsnitt om normalbarn har nyligen publicerats (Smith & Nordström, 1975; Smith & Danielsson, 1977).

Kognitiva stadier i utvecklingen

Med hänsyn till bl a den förmodade intressefokuseringen hos flertalet av årsskriftens läsare börjar vi med den epistemologiska delen. Tre stadier i den kognitiva utvecklingen är särskilt intressanta i detta sammanhang. Vi följer Piaget (t ex 1947) i väsentliga stycken men klipper bort bl a de mycket tidiga åldrar dit våra instrument inte når, dvs i stort sett de första 3½

åren.

Stadium 1. Ett tidigt s k preoperationellt stadium (c:a 4–5 år) där den interna representationen av verkligheten är fragmentarisk och differentieringen mellan den egna personen (jaget) och världen utanför (icke-jaget) därför ännu diffus.

Stadium 2. Ett mellanstadium (fram till c:a 7 år hos många barn) där barnet tydligt börjar skilja mellan tänkande och handlande, jag och icke-jag, etc, men där handlingar på ett inre, föreställt plan fortfarande är tätt knutna till konkret varseblivning snarare än tänkande, där perspektivet är *egocentriskt* och verklighetsuppfattningen därför dominerad av jaget. Barnet relaterar med andra ord all ny erfarenhet till sitt privata sätt att förstå världen.

Stadium 3. Detta stadium karakteriseras av *konkret operationism*. De omedelbara perceptuella intrycken dominerar och styr inte längre tänkandet, det egocentriska perspektivet luckras upp och ersätts av ett relativistiskt. Det börjar helt enkelt finnas andra synpunkter på verkligheten än de egna.

Stadieindelningen kan illustreras av Piagets s k landskapstest (Piaget & Inhelder, 1941). På en fyrkantig bräda stor som ett normalt skrivbordsunderlägg finns tre berg av lera, vart och ett med sin egen individuella form och färg. Till testmaterialet hör vidare en docka samt fyra fotografier av bergen, ett från varje sida av modellen. Barnet-försökspersonen placeras nu vid en sida av landskapet och dockan vid en annan. Uppgiften för barnet är att välja ut ett av de fyra fotografierna, nämligen det som visar hur dockan ser landskapet.

Barn i stadium 1 ställer sig helt oförstående till uppgiften, även om dockan sitter på samma sida som de själva. I stadium 2 betar sig barnen som goda försökspersoner och väljer och vrakar bland bilderna under mycken granskning av lermodellen. Till slut tenderar de emellertid att välja det foto som motsvarar deras eget perspektiv. Först i stadium 3 förstår man att det ser annorlunda ut från dockans plats och väljer foton efter denna insikt om perspektivets subjektberoende.

Ett mera indirekt sätt att illustrera de tre kognitiva stadierna erbjuder ett

efterbildstest som vi använt i alla våra utvecklingsstudier, bl a med hänsyn till efterbildernas ofta mycket tydliga spegling av upplevd ångest (Smith & Danielsson, 1978). Det rör sig om visuella efterbilder som framkallas genom fixering av ett schematiskt, rött ansikte och projiceras på ett avstånd som är 1½ gånger längre än fixeringsavståndet. Efterbilderna mäts på projektionsskärmen med av observatören själv fjärrmanövrerade passare, deras ljushet skattas enligt en på förhand inlärd, enkel skala och deras färg och utseende i övrigt beskrivs. Det finns något tvetydigt hos efterbilder som gör dem svåra att inordna i verkligheten, särskilt vid den första konfrontationen: de låter sig mätas och beskrivas likt objekten i omvärlden samtidigt som de flyttar sig med minsta ögonrörelse, försvinner och återkommer, de finns på projektionsskärmens yta samtidigt som de har en atmosfärisk kvalitet, de produceras av oss själva samtidigt som de förefaller offentliga.

I stadium 1 rapporterar barnen förståeligt nog inga efterbilder. Deras handfasta värld ger inget utrymme för den sortens fenomen. Barnen i stadium 2 däremot kan både se och mäta efterbilder. Men de saknar förmåga att skilja mellan varseblivningar som är privata, d v s inte delas av andra, och varseblivningar som i förankrade i en av andra delad verklighet. Därför behandlar de efterbilder precis som andra sinnesintryck och tycker att efterbilden, liksom det röda ansiktet, utgör en del av projektionsskärmen. Bilden tenderar följaktligen att bli storlekskonstant i relation till skärmen och likaså att bevara stimulusbildens färg (en s k positiv efterbild). I stadium 3 däremot skiljer barnet mellan efterbilder och verkliga objekt och beskriver negativt färgade (blågröna) bilder som likt projektioner växer med projektionsavståndet (och i detta fall blir c:a 1½ gånger större än stimulusbilden).

Instrument som beskriver ångest och försvar

Vi skall här inte ta upp efterbildsmetodiken som kräver mycket utrymme för att bli begriplig i ett kliniskt sammanhang. Istället koncentrerar vi oss

på en annan processbeskrivande metod, metakontrasttekniken eller MCT. Namnet kommer av det inom perceptionspsykologin välkända förhållandet att ett visuellt sinnesintryck som ensamt skulle nå ovan medvetandetröskeln tenderar att utsläckas i kombination med ett omedelbart efterföljande, annat intryck. I MCT laborerar vi med två stimuli som följer varandra tidsmässigt kant i kant. Det andra stimulus håller till en början tillbaka intrycket av det första. Denna teknik utnyttjades tidigt för att demonstrera existensen av s k subliminal perception, d v s att stimulus 1 faktiskt påverkade intrycket av stimulus 2 fastän observatören aldrig anade dess existens (Smith & Henriksson, 1955).

I experimenten med subliminal perception parades de två varandra följande stimuli — låt oss i fortsättningen enligt MCT-manualen kalla dem A och B — i långa presentationsserier där tiden för B hölls konstant och tiden för A successivt förlängdes. Tanken bakom detta arrangemang sådan den uttrycks i den perceptgenetiska lundapsykologin och på ett tidigt stadium särskilt artikuleras av Ulf Kragh (1955) var att man skulle kunna följa de mikroprocesser som ligger bakom vardagsperceptionen genom att stycka upp dem i korta tidsavsnitt. Man höll alltså tillbaka den korrekta perceptionen och lät den istället växa fram steg för steg genom manipulation med exponeringstiderna. I MCT-experimenten var B given som korrekt perception efter ett inledande försök medan det till en början korttidsexponerade A först doldes av B, med möjlighet till subliminal influens på den perceptionen, men sedan genom successivt ökande exponeringstider efterhand kunde etableras som självständig struktur inom ramen för B. Genom att bl a göra A provocerande kan man på ett perceptuellt plan »tvinga fram» uttryck för ångest och försvar mot ångest. Försökspersonen behöver inte med subtila medel söka fånga vad han känner inombords, han kan med enkla ord beskriva vad han ser på projektionsskärmen.

Låt oss konkret presentera en av de två försöksserierna i MCT, den där B föreställer ett barn som sitter vid ett bord i ett rum med ett fönster och A är ett hotfullt ansikte vars projektionsplats på skärmen är densamma som fönstrets. Försökspersonen får se B projiceras på kontinuerligt förlängda

exponeringstider tills han avgett korrekt rapport (sittande barn i tidig skolålder, rum med fönster i bakgrunden). Därefter skärs exponeringstiden för B ner till en standardtid (60 millisek.) och B-perceptionens stabilitet studeras i en särskild kontrollserie. Utan försökspersonens vetskap övergår kontrollserien oförmedlat i huvudserien med sina parvisa exponeringar. A presenteras alltså nu omedelbart före B, B på sin standardtid, A först på korta (10 millisek.) men genom serien geometriskt förlängda tider. Försökspersonens uppgift är nu som tidigare att berätta vad han ser på projektionsskärmen där bilderna projiceras med hjälp av en speciell apparat. Detta s k takistoskop kan ge tidskontrollerade exponeringar med ringa felmarginal och praktiskt taget rektangulär ljusutveckling ner till 10 och upp till 2500 millisek.

I övervägande antal fall maskeras A av B under kanske 10 eller fler av de första parvisa presentationerna. Men en subliminal påverkan på B spåras ibland mycket tidigt. Försökspersonen tycker kanske att hero (dvs barnet i B med vilket observatören snart identifierar sig) ändrar ställning eller uttryck, att perspektivet i rummet förskjuts, i vissa fall till och med att B förvanskas till oigenkännlighet och föreställer någonting helt annat. Ett stycke in i serien ökar chansen för att A skall göra sig gällande som en egen struktur, först kanske som ett oidentifierbart något i B:s fönster, senare som en struktur med mening. Efter många förvanskningar hos somliga personer, mera oförmedlat hos andra, framträder slutligen den korrekta A i eller före B och serien kan avslutas.

Uttryck för ångest och försvar hos vuxna

Ett vanligt uttryck för ångest i MCT, vanligt inte minst hos fobiska personer, är svarta strukturer, t ex mörka moln i fönstret eller stark betoning av de mörka element som faktiskt finns på bilden. Personer som tidigare i serien byggt upp skyddande strukturer (en byst, en skärm, en radioapparat, ett träd i fönstret) avslöjar ofta sin ångest i beskrivningar av hur dessa skyddsstrukturer försvagas. Det mest uppenbara tecknet på ångest har

emellertid visat sig vara öppen rädsla i testsituationen, ett tecken som är nästan helt förbehållet svårt ångeststörda, ofta gränspsykotiska eller helt psykotiska tillstånd. Den öppna rädslan hos en *vuxen* person i denna låtsas-situation tycks spegla en ständigt närvarande panikbenägenhet.

Av försvarsvarianterna skall endast ett fåtal nämnas, några av dem med rötter i Kraghs s k Defense Mechanism Test (see Kragh & Smith, 1970). Tvångsneurotiker tenderar tex att dölja hotet bakom vita ytor, att rapportera A som ett bortvänt huvud istället för ett ansikte eller, med andra ord, att isolera hero i B från det hotande A. Hos primitiv-hysteriker tillgrips en enklare och mera direkt metod, i linje med klinikerns beskrivning av det repressiva, »dekatekterande» försvaret: man ser A som någonting stelt och livlöst, en byst, en karnevalsmask, ett leksaksdjur, etc. Särskilt påfallande med MCT-tekniken blir projektionen hos paranoiker av olika schatteringar. Istället för att tidigt upptäcka den hotande A-bilden låter de den länge maskeras av B som istället, på subliminal väg, får spegla hotet i rader av vanligen kraftiga strukturomvandlingar. Samma mekanism är uppenbarligen verksam när paranoikern kastar skuggan av sina egna oaccepterade impulser på medmänniskorna i omvärlden och ser dem som aggressiva, sexuellt tvetydiga m m. Ett sista exempel må gälla den depressiva hämningen som innebär att perceptionsprocessen liksom hakar upp sig och från fas till fas levererar likartade, ännu ofullständiga rapporter av A.

Vad ser barnen?

De yngsta barnen (4–5 år) säger inte så mycket om bilden men agerar desto mer i testsituationen. Uppenbarligen uttrycker de sin reaktion inför hotet mindre på varseblivningsplanet än i yttre handling: genom försök att helt enkelt lämna testrummet, genom att söka skydd hos försöksledaren, genom hastigt påkomna kroppsliga behov, etc. De visar helt enkelt öppen rädsla. Den internaliserade rädsla som vi kallar ångest finner vi först i stadierna 2 och 3.

Den öppna rädslan är parat med direkt försvar. Redan flykt och skydds-

VERKLIGHETSUPPFATTNING, ÅNGEST OCH FÖRSVAR ...

sökande är, om man så vill, kombinerade uttryck för ångest och omsorg om den egna säkerheten. Vi skall strax återkomma till andra, mer uppenbart avvärjande beteenden. I och med att rädslan förvandlas till ångest i vuxen mening flyttas emellertid försvaret från en yttre till en inre dimension, från öppet handfast agerande till subjektiv manipulation av varseblivningar och betydelser.

Stadium 1. Två typiska former av öppet försvar är *blund-* och *sömnbeteende*. Försökspersonen blundar inför den ökande provokationen eller gäspar allt högljuddare. Båda dessa försvarstyper innebär ett kompakt, infantilt förnekande av den faktiskt föreliggande verkligheten och kan i enlighet med psykoanalytiskt tänkande ses som den gemensamma roten till senare, mer differentierade och internaliserade typer. Skillnaden mellan det aktiva blundandet och det passiva sömnbeteendet är inte oväsentlig för den individuella karakteristiken av förskolebarnet.

Stadium 2. Blundbeteendet ersätts nu ofta av *blundsvar*, d v s försökspersonen blundar inte själv men säger att hero blundar (vänder bort blicken etc). Denna reaktion speglar fortfarande en tydlig egocentricitet, en övertygelse om att ett obehagligt faktum skall suddas ut bara jag själv blundar för dess existens. Men genom att låta hero på bilden representera det egna handlandet, istället för att handla själv, visar individen att en väsentlig förändring ägt rum, d v s att försvaret flyttats från en konkret handlingsvärld till upplevandets »representativa» verklighet (Sandler & Rosenblatt, 1962).

En annan vanlig mekanism på detta mognadsstadium kallas *heroduplikation* och innebär att A i fönstret förvandlas till en mer eller mindre trogen kopia av hero. Detta är också en manipulation på bildplanet med kvardröjande barnsliga, snarast narcissistiska drag. Hotet görs till en avbild av den egna personen för att lättare kunna hanteras. Det blir inte farligare än en jämnårig lekkamrat. Men den av hero representerade egna personen är fortfarande alltings mått.

Stadium 3. De primitiva mekanismerna noteras fortfarande i de mognare barnens protokoll men blir alltmer sporadiska. Efterhand som dessa barn går över till mera vuxna strategier förskjuts resterna av deras primitiva me-

kanismer mot början av perceptionsprocessen. Om vi i enlighet med lundapsykologins perceptgenetiska antaganden förutsätter att sena stadier i perceptionsprocessen representerar det adaptiva nuläget hos individen betyder denna förskjutning mot processens början att de primitiva mekanismerna alltmer förlorar i aktualitet, att de begravs bland det övergivna godset. I krissituationer med ty åtföljande regressiva tendenser kan de dock på nytt aktiveras. Ett skolbarn som sedan länge smidigt bearbetat sin ångslan på det inre planet framträder i ett krisläge kanske plötsligt med förskoletidens kompakta förnekande av verkligheten, en långt bak i perceptionsgenesen gömd men icke död möjlighet.

Bland de tidiga varianterna av försvar vill vi särskilt dröja vid den *primitiva isoleringen*. Den vuxna isoleringen beskrevs ovan som ett isärhållande av hot och identifikationsfigur. Den primitiva isoleringen illustrerar en analog mekanism på det konkreta handlandets plan, med klara inslag av magi. Barnet i stadium 1 går helt enkelt fram till projektionsskärmen, söker med händerna innesluta det område där A nyss framträtt och tycks med en stelt stirrande blick vilja betvinga hotet inför nästa exponering. På liknande sätt försöker den vuxna tvångsneurotikern inte bara skilja känsla och tanke i sin föreställningsvärld men med bestämda ritualer, t ex rengöringsceremonier, omintetgöra ångesten och de inre faror den ytterst representerar.

Ett av ändamålen med detta projekt var att klarlägga vuxenförsvarets rötter. Vi nämnde nyss det primitiva förnekandet som allt försvarsbeteendes yttersta grund. Den primitiva isoleringen illustrerar en mer specifik utvecklingslinje. Det finns i vårt material fler sådana exempel. Även om vi inte kunnat följa samma barn från primitiva till mer mogna stadier utan stöder oss på tvärsnittsmaterial från olika grupper av barn finner vi en övervägande sannolikhet tala för sådana utvecklingssammanhang. Klinisk erfarenhet av barn i utveckling över långa perioder stöder våra slutsatser.

Det är normalt för både barn och vuxna att spela med försvar. Repertoaren blir rikare med åldern, mer intrikat, mer bunden till språk och symboler. En »lagom stor» försvarsberedskap med ett flertal alternativa möjligheter tycks vara den normala utvecklingens signum. Barn med alltför bräck-

ligt försvar löper dels risk att överväldigas av sina egna primitiva impulser, dels att bli alltför sårbara även inför livets normala påfrestningar. För mycket försvar leder till en rigid eller stel personlighet som inte klarar förändrade inre och yttre krav utan bara svarar med ökning av försvarsansträngningen *in absurdum*. En sådan människa är givetvis inte mäktig någon avgörande inre förnyelse.

Patologiska varianter i testet

Det nyssnämnda alltför svaga försvaret illustreras över alla mognadsstadi-er, även hos vuxna, av s k *läckande försvarsstrukturer*. En försöksperson ser kanske vita gardiner i B-bildens fönster men tycker samtidigt att något mörkt och hotande anas därbakom. När den avancerade isoleringsstrategin sålunda misslyckas som försvar återstår för individen ofta endast att gripa tillbaka på mera barnsliga alternativ, att regrediera till ett förhållningssätt som en gång kanske visat sig vara effektivt.

Den s k *fusionen* är mera typisk för yngre och kognitivt omogna barn. Måhända ser barnet att A stigit in genom fönstret i B och kommit nära inpå hero, måhända har hot och hero t o m smält samman i en sorts symbiotisk formation. I och med att jaguppfattningen hos dessa omogna barn ännu är föga konsoliderad utgör en sådan invasion utifrån en särskilt allvarlig fara för identiteten. Tecknet förefaller vara mindre ominöst hos barn som samtidigt visar ansatser till försvarsbeteende än hos de helt försvarslösa, uppgivna barnen.

Depressionen har kartlagts med särskild omsorg. MCT-tecknen har starkt stöd i analoga tecken i efterbildstestet. Redan i stadium 1 rapporterats roglada barn ofta att hero är sårad. Den ovan beskrivna vuxna hämningsreaktionen med stereotypa upprepningar över ett flertal konsekutiva faser skyntar i tidig skolålder men bär då fortfarande prägel av de narcissistiska försvarsstrategierna. Det unga skolbarnet upprepar t ex sin tolkning av A som ett heroduplikat för att, vill det synas, genom enfatisk självhävdelse övervinna den i förskolebarnets »sårade hero» avslöjade skadan. Längre

fram mot puberteten domineras emellertid de depressiva protokollen alltmer av innehållslösa stereotyper; det meningsfulla sambandet bakåt har försvunnit och den hämmande stereotypin blir en autonom försvarsritual mot växande ångest.

Vissa ungdomar kring puberteten ligger envist kvar på en infantil funktionsnivå, påtaglig inte minst i efterbildsserierna. Några av dem tillhör en gränstyp som genom denna primitivisering tydligt undviker psykotiskt gränsöverskridande men betalar priset för detta i form av abnorm narcissism, oförmåga till normalt inkännande med andra, etc. Gränsöverskridarna kännetecknas istället av en kognitivt mogen, vuxen upplevanderam som med jämna mellanrum skakas av abrupta, primitiva funktionsgenombrott; följden blir splittrade, diskontinuerliga adaptationsförlopp, t ex plötsliga rapporter av meningslöst kaos i MCT. Upplevandets sammanhang går förlorat. Samtidigt leder bristen på adekvat ångestkontroll till s k paroxysmala utbrott av panik. Ju mer stabiliserad individens verklighetsram beräknas vara desto allvarligare är de regressiva signalerna. Hos förskolebarn är, som vi redan sett, de öppna reaktionerna normala.

Implikationer

Det finns klara samband mellan ovan beskrivna testtecken och identifierbara kliniska symptom. Korrelationen mellan t ex depressiv stereotypi och uppenbar depressiv grundstämning ligger på ett värde över 0.50 (med en sannolikhet för slumpmässighet på 0.0003), korrelationerna mellan psykosartade testtecken och symptom på ännu högre nivå. Den kliniske praktikern kan sålunda i våra MCTprotokoll känna igen sina patienters sätt att bete sig i ångestskapande situationer. Men vårt arbete syftar verkligen inte bara till att skapa hyfsade samband mellan test och klinisk vardag. Låt oss till slut sammanfatta några teoretiska och praktiska implikationer.

En uppenbar vinst med barnstudierna ställda vid sidan av tidigare vuxenstudier är att vi nu kan använda samma instrument (inte ett utan flera) för att definiera ångest, försvar mot ångest samt verklighetsanpassning

från tidig barndom upp genom vuxen ålder. Inom ramen för denna definition kan vi vidare särskilja normal och avvikande utveckling. I själva verket tycks det vara möjligt att spåra många vuxna avvikelser bakåt till tiden flera år före skolåldern och sålunda inordna dem i ett långt utvecklingsperspektiv — vilket betyder ökad förståelse.

Vi har därmed föregripit en annan vinst, skapandet av effektiva diagnostiska hjälpmedel. Testdiagnostiken skall förvisso inte tjäna ett rent etiketteringssyfte. Testets uppgift är att bredda underlaget för terapeutens hypoteser om patienten, att i bästa fall avslöja dolda funktionella brister och på så vis facilitera en effektiv terapi. Många deprimerade barn döljer t ex sin depression bakom en aggressiv, destruktiv beteendefasad. I MCT slår den depressiva stereotypin vanligen igenom på ett sätt som kan ge klinikern en fruktbar alternativhypotes att pröva.

För vår egen del kommer dessa studier bl a att bilda bakgrunden till fortsatt analys av generativt upplevande i barndom, ungdom och vuxen ålder. Generativt upplevande kallas populärt kreativitet och kreativiteten anses ha samband med ångest och försvar. Gynnas t ex kreativiteten av en viss portion ångest — men endast så långt att ett hämmande försvar inte mobiliseras? Finns det ett samband mellan förmodat högre kreativitet i barndomen och en senare förändring, någon gång i skolåldern, av de perceptuella processerna, t ex minskande förmåga att samtidigt hålla alternativa tolkningar av tidiga strukturer aktuella, en ökande tendens att i försvarssyfte diskvalificera det avvikande och inopportuna etc? Om den spontana kreativiteten försvinner hos det äldre barnet bibehåller kreativa vuxna människor uppenbarligen inom sig en obruten kontakt med den tidiga barndomen.

Slutligen en forskningsetisk randanmärkning. Vi har inte plågat våra försökspersoner mer än den gör som tar en droppe blod ur örsnibben. En viss förhöjd spänning är naturligtvis märkbar under testets gång. Men i och med att försökspersonen ser vad stimulus A egentligen föreställer, att det bara är fråga om en bild, löses allt obehag upp i lättnad. Minnet av försöken är nästan alltid lustbetonat. Om inte, brukar det vanligen bero på att test-

ningen kommit i vägen för någonting annat, ännu viktigare — kanske en fotbollsmatch på TV.

Litteratur

- Andersson, A.L., Nilsson, A., Ruuth, E. & Smith, G.J.W. (1972). *Visual aftereffects and the individual as an adaptive system*. Lund: Gleerup.
- Anthony, E. J. (1975). »Neurotic disorders». In A.M. Freedman, H.I. Kaplan & B.J. Sadock (Eds), *Comprehensive textbook of psychiatry, II*. Baltimore: Williams & Wilkins. Pp. 2143–2160.
- Freud, A. (1946). *The ego and the mechanisms of defence*. New York: International Univ. Press.
- Freud, A. (1965). *Normality and pathology in childhood*. New York: International Univ. Press.
- Kragh, U. (1965). *The actual-genetic model of perception-personality*. Lund: Gleerup.
- Kragh, U. & Smith, G. J. W. (1970). *Percept-genetic analysis*. Lund: Gleerup.
- Piaget, J. (1947). *The psychology of intelligence*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Piaget, J. & Inhelder, B. (1941). *Le développement des quantités chez l'enfant*. Neuchatel: Delachaux & Niestle.
- Sandler, J & Rosenblatt, B. (1962). »The concept of the representational world». *Psychoanal. Study Child*, 17, 128–145.
- Sjöbäck, H. (1973). *The psychoanalytic theory of defensive processes*. Lund: Gleerup.
- Smith, G.J.W. & Henriksson, M. (1955). »The effect on an established percept of a perceptual process beyond awareness». *Acta Psychol.*, 11, 346–355.
- Smith, G.J.W. & Nordström, M (1975). »Anxiety and defense against anxiety in childhood and adolescence». *Yearbook of the new society of letters at Lund*. Lund: Gleerup. Pp. 67–102.
- Smith, G.J.W. & Danielsson, A. (1977). »From open flight to symbolic and

perceptual tactics. A study of defense in preschool children.» *Scripta minora, Regiae societatis humaniorum litterarum Lundensis*, 1976–1977 :3.

Smith, G.J.W & Danielsson, A. (1978). »Psychopathology in childhood and adolescence as reflected in projected afterimage serials». *Scand. J. Psychol.*, 19, 29–39.

Hans Larsson Samfundet,

som stiftades i Lund 1953, har till syfte att främja humanistisk vetenskap och det systematiska studiet av väsentliga livs- och kulturfrågor. Samfundet utger publikationen *Insikt och Handling*, varav föreliggande volym är den trettonde i ordningen. Den innehåller ett urval av studier i humanistiska ämnen. Sålunda skriver Hans Larsson Samfundets ordförande professor Hans Regnéll om marxismens arv från Herakleitos, medan Stig Dérand behandlar Platon och gudstron. Docent Rolf Lindborg diskuterar i en kritisk artikel naturrätten under den karolinska tiden. Även i en uppsats av fil kand Lars-Åke Ohlsson behandlas ett idéhistoriskt tema. Docent Erik Ryding bidrar med en studie om modern värdeteori i anslutning till Stevenson. Tf professor Peter Gärdenfors presenterar några tekniska komplikationer i den aktuella katastrofteorin. I en artikel med intressanta kunskapsteoretiska och psykologiska konsekvenser diskuterar professor Gudmund Smith och Anna Danielsson verklighetsuppfattning, ångest och försvar hos barn och ungdom.