

INSIKT OCH HANDLING

Utgiven av
Hans Larsson Samfundet

Volym 17

REDAKTÖR: BO HANSSON
SANDGATAN 8, 223 50 LUND

TRYCKNING: BLOMS BOKTRYCKERI AB
ISSN: 0436-8096
ISBN: 91-630-0523-9

TRYCKT MED BIDRAG FRÅN
ANDERS KARITZ' STIFTELSE

PDF: TABULA, MÄRSTA 2020
ISBN: 978-91-88702-27-2
VERSION 1.0 — 2020-05-15

Innehåll

- 4 Empedokles
Ett stycke filosofihistorisk arkeologi
Benkt-Erik Benktson
- 29 Några huvuddrag av den konfucianska moralfilosofin
Dick A. R. Haglund
- 49 Animismen, kristendomen och den ekologiska krisen
Hertha Hanson
- 67 Rätten, etiken och den demokratiska rättsstaten
Aleksander Peczenik
- 94 Nödvändigheten av monism
Ingmar Persson
- 107 Om symboliken i Stagnelius' *Endymion*
Hans Regnéll
- 130 Om viljefrihet
Erik Ryding
- 138 Till minnet av Erik Ryding

Empedokles

Ett stycke filosofihistorisk arkeologi

Benkt-Erik Benktson

To the elements it came from
Everything will return —
Our bodies to earth,
Our blood to water,
Heat to fire,
Breath to air.
They were well born, they will be well entomb'd —
But mind? ...

(Matthew Arnold, *Empedocles on Etna*)

Fragmentens vittnesbörd

När man vid nyårstid bereder sig att skriva om en av »de gamla grekerna», är historieproblematiken påträngande och tidsmedvetandet skärpt. Årsskrifter illustrerar på ett särskilt sätt tidens oemotståndliga gång; samtidigt aktualiserar de många händelser, både sådana som nedtecknats i hävderna, och sådana som bevaras i minnet. Detta ögonblick erinrar jag mig, hur avlagringarna i läroverkstrappans kalksten en gång för skolpojken blev fascinerande spår bakåt i tiden. Ortoceratiternas ordlösa mönster gestaltar fortfarande den tysta frågan om alltings ursprung.

Med Empedokles' person förs man tillbaka till det västerländska tänkan-

dets gryning. De bevarade versraderna från hans dikter för tankarna ännu längre bort — på andra sidan om alla historiska data. Den arkeologiska forskningen insamlar och behandlar i dag sådant material, som är föremål för hans »ganska komplicerade och subtila rytmkonstruktion».¹

Såsom fornkunskap är arkeologin numera inte läran om det förgångna i allmänhet. Den sysslar inte heller primärt med det förflutnas skriftliga kvarlåtenskap. Om den moderna disciplinen arkeologi kan sägas, att i den »knowledge of man's past is reclaimed and interpreted by means of the material traces of past cultural activity».² När fornfynden är texter eller textfragment, ställs forskningen inför svåra uppgifter — både filologiska och hermeneutiska.

Jag börjar skriva denna essä en nyårsafton, avslutande ett år, då flera skakande underrättelser kommit om fruktansvärda naturkatastrofer. Orkanerna, översvämningarna, jordbävningarna för tankarna till de grekiska naturfilosoferna och deras iakttagelser av »elementens raseri». Det gör också det återuppväckta minnet av skolårens kalkstenstrappa med dess ortoceerater. Enligt en senantik författare skall Xenophanes ha velat bevisa den fasta jordens uppkomst genom fossiler av musslor i inlandet och märken av förhistoriska vattendjur i Syrakusas stenbrott.³

Alf Ahlberg har rubricerat ett avsnitt om den äldsta grekiska filosofin »fragmentens vittnesbörd».⁴ Han kan konstatera:

De fragment av deras [de gammaljoniska naturfilosofernas] skrifter, som genom senare författare bevarats till oss, likna en gåtfull urtidsvishet, ristad på stentavlor. Hur de kommit fram till sina sällsamma och djärva satser, få vi vanligen veta mycket litet om; de stå där som fascinerande orakelspråk, vars rätta innebörd vi måste gissa oss till.⁵

Det är en händelse som ser ut som en tanke, att endast fragment bevarats från en sådan tänkare som Empedokles. Han var ju själv djupt medveten om den mänskliga existensens fragmentariska karaktär. Början av hans poem om naturen (från början av 400-talet f.Kr.) kan återges så:

Vi uppfattar blott fragment av livet, innan vi virvlar bort som rök, när dö-

EMPEDOKLES

den anländer. Var och en känner blott de ting, som han råkat uppleva på sin irrfärd från födelse till död, men i sin förhåvelse tror han, att han funnit det hela.⁶

Den sicilianske läkarens insikt om människans fragmentariska existens har delats av tänkande personer i alla tider. Den 20 februari 1944 skriver Dietrich Bonhoeffer i fängelset Berlin-Tegel:

Det ofullbordade, fragmentariska i vårt liv känner vi väl därför särskilt starkt. Men just fragmentet kan ju också erinra om en fulländning, som det inte längre står i mänsklig makt att uppnå.

Låt oss återvända till de fragmentariska texterna själva! De filosofiska fragmentens egenskap att tillhöra summan av »the material traces of past cultural activity» gör det näraliggande att likna filosofihistorikerns arbete, det filologiska såväl som det hermeneutiska, vid arkeologisk metodik. En författare, som behandlar »The Early Greek Concept of the Soul», kan således tala om »[the] archeology of Greek anthropology».⁷ Arne Næss har utfört liknelsen på detta målande sätt:

I betraktning av det ytterst sparsomme primære kildemateriale, får en beskrivelse av de eldste filosofers oppfatning likhet med rekonstruksjoner av et eldgammelt bosted på grunnlag av studiet av en ruinhop, eller rekonstruksjon av urfisker ut fra enkelte fragmenter av fossile ben. Likheten med arkeologien er påfallende.⁸

När en Empedokles-essä presenteras såsom »ett stycke filosofihistorisk arkeologi», må termens första sammansättningsled också peka på själva utgångspunkten för det västerländska tänkandet och frågandet. Den utomordentliga radikalismen i spörjandet och spanandet efter något bestående bakom eller i förändringen leder till föreställningen om en urgrund, arkhé, en »princip vital».⁹ Den försokratiska tanken på arkhé — eller flera arkhai — innebär enligt gängse historieskrivning det första försöket att förklara tingens utifrån deras egen physis och inte längre betrakta dem »übernatürlich-mythisch».¹⁰ Denna ingalunda problemfria motsättning mellan fysisk-ve-

tenskaplig å ena sidan och metafysisk-mytisk å den andra har i stor utsträckning fått vara utgångspunkt även för tolkningen av Empedokles' tal om alltings rötter, *rhizomata panton*.

Empedokles' filosofihistoriska ställning

Walther Kranz, utgivare av Hermann Diels betydelsefulla *Fragmente der Vorsokratiker* i dess femte upplaga, har också skrivit en idéhistoriskt tungt vägande avhandling med titeln *Empedokles*. Arbetets spännvidd markeras genom en undertitel: *Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*.¹¹ Första delen behandlar den historiske Empedokles, den antike »Empedokles von Akragas»; den andra delen tar upp den mest berömda av senare tiders omskapelser: »Hölderlins Empedokles».

Frågorna om den historiske Empedokles och om hans filosofihistoriska ort är komplicerade. Aristoteles har många diskussioner av de empedokleiska grundtankarna. I Platons dialoger skymtar den sicilianske filosofen här och var. När Sokrates får med Menon diskutera figur och färg, ställer han till sin samtalspartner frågan: »Brukar ni ej säga — efter Empedokles' föredöme — att det finns vissa utstrålningar från tingen?» — »Jo, förvisso» blir svaret. Menon är lärjunge till Gorgias, som i sin tur mottagit undervisning av Empedokles. I dialogen *Teaitetos* skisserar Sokrates det filosofiska grundproblemet och pekar på en relativ konsensus:

Ingenting *är* någonsin, det *blir* alltjämt. På den punkten är — om vi undantaga Parmenides — hela raden av visa överens: Protagoras, Herakleitos och Empedokles; likaså alla de yppersta skalderna inom bägge slagen av skaldskap, för komedien Epikarmos och för tragedien Homeros, då denne senare säger

Havet gudarnas vagga och Tetys gudarnas moder
har han därmed sagt, att allt är foster av strömning och rörelse. Eller tror du inte, att det är detta han menar?¹²

Empedokles' förhållande till Gorgias synes i viss sekundärlitteratur ha bidragit till den anakronistiska bedömningen av tänkaren från Akragas så-

EMPEDOKLES

som »ovetenskaplig» — han hade ju faktiskt en lärjunge som blev sofist! Jean Zafiropulo ägnar ett helt kapitel åt frågan i sin bok *Empédocle d'Agri-gente*: »Empédocle et Gorgias» (X). Zafiropulo karakteriserar bland annat förhållandet mellan dem så:

Empedokles och Gorgias förkroppsligar till fulländning den gamla riktningen och den nya. Den ene försvinner i samma ögonblick som den andre bemäktigar sig huvudrollen. Den ene härstammar i rätt nedstigande led från Pythagoras, under det att man med Philostrates kan beteckna den andre såsom en av sofistikens fäder.¹³

När man talar om Empedokles som en »övergångstyp» och om hans »mellanställning» opererar man med icke entydiga karakteriseringspredikat.¹⁴ »Mellanställning» får lätt en betydelse utöver den rent kronologiska, och den oscillerar mellan kompromiss och konstruktivt förmedlande. Empedokles hänförs till »kompromissystemen» eller till försöken till »medling mellan grundmotsatserna».¹⁵ I det senare fallet talar man gärna — hegeliskt — om motsatsernas försoning.¹⁶ Erik Stenius, som räknar Empedokles till »kompromissystemen», skisserar vad saken gäller så:

Problemet är inte att finna en medelväg mellan två formellt *konträrt* motsatta ståndpunkter, vad som fordrar en kompromiss är de skenbart *kontradiktoriska* kraven på verklighetens intelligibilitet och dess föränderlighet.¹⁷

Tänkare av övergångstyp är ofta självständigare än samtiden inser. Man kan inta en mellanställning utan att vara eklektiker. Walther Kranz säger några tänkvärda ord om detta. Eftersom man hittills har betraktat Empedokles uteslutande som en länk i den försokratiska filosofikedjan, har man inte kommit att uppskatta honom tillbörligt utan tvärtom ofta låtit honom bli föremål för ringaktande omdömen. Han var, har man menat, inte någon tänkare av rang, ingen som anslog nya tongångar. Snarare var han en eklektiker, som inte på något avgörande sätt främjat det fortsatta grekiska filosoferandet. Mot denna uppfattning är hela Kranz' bok ett genmäle: »Er [Empedokles] ist aber eher Synthetiker zu nennen als Eklektiker».¹⁸ Det finns goda skäl att ansluta sig till detta Kranz' omdöme.

EMPEDOKLES

Lika missvisande som talet om Empedokles' »mellanställning» i olyckliga fall kan bli, lika riskabelt är företaget att ange hans filosofihistoriska hemvist med hjälp av en eller flera »-ismer», »these trouble-breeding and usually thought-obscuring terms», som Arthur O. Lovejoy säger sig många gånger önska se »expunged from the vocabulary of the philosopher and the historian altogether». ¹⁹

Det finns en både filosofiskt och teologiskt tvivelaktig tradition, som rubricerar Empedokles som materialist. Tillsammans med Demokritos och Epikuros ansluts han till en linje, som över La Mettrie, Holbach, Büchner och Vogt leder fram till nutida livsåskådningsdebatt. »Materialism» definieras då som »der Versuch, die Welt folgerichtig ohne Glauben zu verstehen». ²⁰ Termen har onekligen andra betydelser, som är mindre långsökta, när de antika fragmenten tolkas. Hans Regnéll påpekar, att en typisk finalist som Platon naturligt nog finner Empedokles vara en utpräglad mekanist och materialist. Materialistisk är nu Empedokles' filosofi i den meningen att varje substans antas vara en utsträckt kropp, däremot knappast i den meningen att naturen skulle anses »handla» helt och hållet i blindo. ²¹ — Man kan i förbigående hänvisa till Jean Zafiropulos konstaterande, att själen hos försokratikerna »demeurait de nature fluide et sémimatérielle». ²²

Enligt Paul Deussen företräder Empedokles en rent mekanistisk världsåskådning. Elementens förening och upplösning är en alltigenom mekanisk process — detta förenar enligt Deussen tänkaren från Akragas med Anaxagoras och atomisterna. Varje element är »rein passiv und innerlich tot, nur mechanisch», och det är därför som rörelsen måste komma utifrån, från *philia* och *neikos*, kärlek och hat. Empedokles tvingar — i förening med Anaxagoras och Demokritos — Deussen att bilda en ny »-ism» och mot hylozoismen, som återförs på Ralph Cudworth, kontrastera de nämnda tänkarna såsom hylonekrister, eftersom deras grundämne, hylä, är ett nekrón, »ein innerlich Totes, rein Passives und daher durch ausser ihr stehende Kräfte zu Bewegendes». ²³

I sitt stora arbete *Psyche* tillgriper Erwin Rohde flera »-ismer» i avsikt att karakterisera Empedokles. Orsaken sägs vara, att han på ett egendomligt

sätt förenar nyktrast tänkbara strävanden efter rationell naturforskning med helt irrationell tro och teologisk spekulation. I hans föreställningsvärld står enligt Rohde teologi och naturvetenskap oförmedlade vid sidan av varandra. Empedokles tror sig kunna förena teologens och fysiologens insikter. Hans hylozoistiska system förenas med »einem ausschweifenden Spiritualismus». Dessutom är han »als Naturkundiger ein Quietist»!²⁴

När en författare, som inte är ute efter att pressa in försokratikerna i ett förment vetenskapligt referenssystem, läser deras fragment, växer för honom en helhetsbild fram. Romain Rolland skriver i *Empedokles av Agrigentum och hatets tidsålder*:

De har på samma gång varit skalder, filosofer, ingenjörer, läkare, vetenskapsmän, gudsmän, siare och apostlar, och deras själs energi har lik en underjordisk eld banat sig en glödande väg ut till handling. Thales är ingenjör vid hären, Melissos befälhavare över sjömakten, Anaximander står i spetsen för en koloni, Pytagoras reformerar samhället, Zeno bekämpar tyranniet, som gör [honom] till martyr, Empedokles är behjälplig vid förstörandet av sin tids Bastilj. Det har inte varit dem nog att se sfinxen in i ögonen, de ha gripit den om strupen. De ha velat praktiskt lösa de livsproblem, inför vilka de ställts genom sin meditation. Ty för dem är det ett inre samband mellan allt, tänka är lika med handla.²⁵

Vi är fjärran från »kvietism» och »-ismer» över huvud.

»Dualismen» i Empedokles' livssyn och världsbild är ett återkommande tema i litteraturen. Erwin Rohde talar om hans »eigentümlich dualistischen Lehre»,²⁶ och i *Philologus* inflyter sedan en artikel om »Empedokles' dualism».²⁷ I sin värdefulla bok *Före Sokrates. Studier i den äldsta grekiska filosofien* diskuterar Hans Regnéll på ett klagörande sätt J. Burnets försök att sammanställa den ursprungliga pythagoreiska naturfilosofin med ännu tidigare spekulationer och då närmast med Anaximandros' eller Anaximenes' naturfilosofi. Mot denna bakgrund framstår Anaxagoras' teori som en revision av äldre milesisk naturfilosofi med anledning av den eleatiska kritiken, och Empedokles' filosofi uppvisar en viss motsvarighet till Parmenides' begrepp om det Ena; han räknar med sex substanser, nämligen »de

EMPEDOKLES

›fyra elementen› eld, luft, vatten och jord och därtill kärleken eller vänskapen, som harmoniskt blandar elementen med varandra och hatet eller splitet, som upplöser dessa blandingar». Empedokles har i en ny form inkorporerat det parmenideiska Ena, men frågan är om han ändå inte bibehållit något väsentligt av den pythagoreiska dualismen.²⁸

Att termen ›dualism› kan bli missvisande, om den inte närmare bestäms på det noggranna sätt som nu exemplifierats, beror på den makt över tanken, som den svepande karakteristiken ›hellenistisk dualism› synes ha haft. Denna dualism tycks också vara sammankopplad med pessimism och världsflykt. För Friedrich Nietzsche är Empedokles »den tragiske filosofen»:

Bei ihm ist das Auffallendste sein ausserordentlicher Pessimismus, der aber in ihm höchst activ wirkt, nicht quietivisch.²⁹

Bertrand Russell erbjuder ett korrektiv till talet om Empedokles' ›pessimism›, när han på följande sätt kommenterar början av *Reiningarna* (fragm. 112):

Under senare tider och ända fram till renässansen möter oss ingen sådan omedelbar lyckokänsla i den värld, som för ögonen är. Man vänder sig i stället med sina förhoppningar till den osynliga världen. Akragas ersätts av Jerusalem med gator av guld. När lyckokänslan slutligen återvände till jorden, bleknade längtan efter den andra världen alltmer bort. Man använde visserligen samma talesätt men trodde inte längre så fast på dem.³⁰

En uttalad dennasidighet och bejakelse av världen möter i ett fragment ur lärodikten *Om naturen*, som Hans Regnéll nyligen överfört till svenska:

Liksom närhelst tempelgåvor förskönas av goda artister,
skolade visligt och väl i att utöva konsten att måla,
tagande så i handen en samling av olika färgstoff,
noga blandande dem, här mer och här mindre,
skapande av dem en mångfald av former som allting kan likna,
danande träd, män och kvinnor och vilddjur och fåglar

EMPEDOKLES

fiskar som näres av vatten och gudar som levande länge
högakts mest; så låt dig ej övertygas i sinnet av misstag,
troende, att det finns andra ursprung än dessa
för de oändligt många förgängliga ting som vi skåda.

Hans Regnéll har uttalat förhoppningen, att hans översättning kan ge »någon föreställning om den tankespänst, den entusiasm och den upptäckarglädje som ofta präglar Empedokles' poesi». ³¹ Den utsökta översättningen bör rimligen ha den effekten. Den illustrerar också det befängda i försöket att presentera försokratiskt tänkande medelst ett nät av ›-ismer. Otto Gilbert gör så i sin *Griechische Religionsphilosophie*. Empedokles och Anaxagoras introduceras följdriktigt i ett kapitel med överskriften »Kompromisse», och den sicilianske tänkaren sägs ha skapat »ein wunderbares Kompromiss monistischer und dualistischer, vitalistischer und mechanistischer Weltanschauung». ³² I Gilberts generalmönstring av sentida ›-ismer försvinner de om originalitet vittnande empedokleiska fragmenten. Empedokles' filosofihistoriska ställning kan inte tecknas med ett sådant referenssystem. Om historikern i stället för att »hänföra» honom till det ena eller andra lägret, frågar efter hans filosofihistoriska och religionshistoriska relevans, blir bilden en annan. D. O'Brien skriver om Empedokles' »philosophical and religious significance». Först behandlar han »Empedocles' place in an already existing philosophical tradition». Lika betydelsefull som hans position är i antik filosofi är, menar O'Brien med rätta, det nya han kommer med, hans »innovation in introducing into this tradition a stream of religious experience which hitherto had for the most part lain outside the current of Ionian and Eleatic thought». ³³

Siare eller experimentator?

Mångsidigheten hos den historiske Empedokles, som gör det svårt att ansluta honom till en viss riktning och inordna honom i ett bestämt fack, gör det rimligare att inte starta med att försöka fixera hans ›mellanställning» utan utgå från den särställning, som han vid närmare betraktande tycks

EMPEDOKLES

inta. Mångsidigheten återspeglas i raden av kännetecknande drag, som uppslagsböcker och andra framställningar ägnar honom: »Greek poet, prophet, and natural philosopher»; »Philosophe, savant, ingénieur, musicien, médecin, prophète, thaumaturge»;³⁴ »So erscheint er als Philosoph, Dichter, Weihepriester, als Redner und Staatsmann wie als Arzt».³⁵

Will Durant ger i början av sin filosofihistoria en kortfattad karakteristik av försokratikerna:

strong men like Thales and Heraclitus, subtle men like Permenides and Zeno of Elea, seers like Pythagoras and Empedocles [— — —].³⁶

Att Empedokles var »diktare och mystiker»³⁷ står klart. Sambandet med Pindaros för tankarna i denna riktning. Varför skulle inte den unge Empedokles ha befunnit sig bland Pindaros' åhörare och ha begeistrats av hans högtidliga verser? frågar en sicilienkännare.³⁸ Empedokles aktualiserar frågan om förhållandet mellan dikt och tanke. När Olof Gigon behandlar den antika filosofins grundproblem, skriver han:

Dem Dichter und dem Philosophen sind zwei Dinge gemeinsam: Einmal dass ihr Leben sich fern von der grossen Menge und deren groben Wünschen abspielt, sodann dass sie gerade in dieser ihrer Menschenferne der Gottheit besonders nahe stehen.³⁹

Walther Kranz finner hos Empedokles bryggan mellan forskarens och konstnärens väsen i tanke på att allting är levande. »Dem Philosophen Empedokles war alles lebend, nichts tot, dem Dichter nicht minder.»⁴⁰ Inte heller Wilhelm Perpeet finner i Empedokles' verk någon klyfta mellan tanke och dikt. Han konstaterar, att det är vanligt att kalla hans hexametrar »halb dichterisch, halb philosophisch». Det är emellertid en grundläggande oklarhet, som ligger bakom föreställningen om försokratikerna som diktar-filosof. I filosofins begynnelse finns inte någon sådan bindestrecksexistens. »Hier wird überhaupt nicht mehr gedichtet, wohl aber immer noch anschaulich gedacht.»⁴¹

Den helhetssyn, som låter sig rekonstruera utifrån de filosofiska fragmenten, uppvisar släktskap med asiatiskt tänkande, t.ex. med den äldre ki-

nesiska naturfilosofins princip, att lika söker lika.⁴²

I det fortsatta västerländska historieskrivandet återkommer emellertid gång på gång den anakronistiska uppdelningen av Empedokles' världsbild på rationella forskningsinslag och irrationell spekulation. Det är frestande att med anledning av detta mot varandra kontrastera två linjer i empedoklesreceptionens historia, en naturvetenskaplig och en kulturhistorisk. Den förra linjen ser honom som bakgrundsgestalten för humoralpatologi och medicin över huvud; den andra betraktar honom mindre som naturvetenskaplig experimentator än som en siare, vars inspiration sträcker sig genom tiderna. Båda linjerna kan skönjas redan hos Platon.

I dialogen *Faidros* heter det på ett ställe om Hippokrates, läkaren från Kos, att man enligt honom inte kan känna människokroppen utan att känna det helas natur.⁴³ Inom ramen för denna syn utvecklas läran om människokroppens fyra »humores», blod, slem, gul och svart galla, med deras motsvarigheter i de empedokleiska elementen. Mot luften svarar blodet och det sangviniska temperamentet, mot vattnet slemmet och det flegmatiska temperamentet. Elden motsvaras av den gula gallan och av det kole-riska temperamentet och jorden av den svarta gallan och det melankoliska temperamentet. »Till vår tid har detta föreställningssätt levat kvar i den goda gamla bok, som heter *Bondepraktikan* och som inspirerat Karlfeldts arkaiserande diktning».⁴⁴

I *Staten* begagnar Platon en bild av det solartade ögat, en tanke som finns hos Pindaros, och som läggs till grund för Empedokles' teori om ögats uppkomst och uppbyggnad (fragm. 84).⁴⁵ Empedokles tänker sig ögat skapat som en lykta. Det släpper igenom den eviga urelden, som i begynnelsen inneslöts bakom den runda pupillen. Lucretius placerar sedermera Empedokles främst bland dem, »som anser att allt kan växa fram ur fyra ting, ur eld, jord och vind och regn».⁴⁶ Philon från Alexandria betraktar människan som en blandning av de fyra elementen och menar, att elden, »det himmelska ljuset», röjer sig i ögat. Ögat är nämligen det förnämsta av sinnesorganen och närbesläktat med solen, månen och de andra himlakropparna, planeter och fixstjärnor.⁴⁷

EMPEDOKLES

Den kulturhistoriska receptionslinjen går genom seklerna fram till vår egen tid, vare sig det är Empedokles' person eller hans element, som inspirerar till nyskapelser. Jord, vatten, luft och eld blir i ökande utsträckning något mer än tillvarons materiella byggstenar — de blir »heliga element». Bland Goethes *Sprüche in Reimen* finns »Gott, Gemüt und Welt» och dessa rader:

UND wer durch alle die Elemente,
Feuer, Luft, Wasser und Erde, rennte,
Der wird zuletzt sich überzeugen,
Es sei kein Wesen ihresgleichen.⁴⁸

För Friedrich Hölderlin blir *Om naturen* och *Reningarna* »en grandios symbol för allt han har att säga».⁴⁹ Hans Empedokles ser på naturen på samma sätt som han själv: den är gudomlig och helig. »Die vier ›heiligen Element‹ Meer, Gebirge, Licht, Äther ›öffnen sich gross‹ vor ihm in Bergeshöhe [...]».⁵⁰ Hos Hölderlin växer romantikens blå blomma på sluttingarna nedanför Etna, och Empedokles får en övermänniskas gestalt: med obändig kraft behärskar och utnyttjar han natur och liv; tänkande och handlande erfar han med alla sinnen vad livet är.⁵¹ Det är något av »Also sprach Empedokles» över scenerierna.

Om Matthew Arnolds *Empedocles on Etna* har sagts, att detta hans »dramatiska poem» är ett av hans »most sustained and individual pieces, with many felicities of phrasing and some unforgettable passages».⁵² Matthew Arnold återskapar Empedokles såsom

the crystal figure through wich to allegorise the modern poet trying to impose his personality; and all unwittingly he finds himself describing with the eloquence of sincerity how the modern poet sinks beneath the influences which he should master, if he is to remain a poet.

När man läser Arnolds *Empedocles on Etna*, påminns man, säger den citerade författaren, H.V. Routh, hur Nietzsche understryker behovet av kreativitet.

EMPEDOKLES

Det föreligger i Nietzsches litterära kvarlåtenskap en »Zusammenhängende Darstellung der Philosophie des Empedokles nach dem Collegienheft über ›die vorplatonischen Philosophen‹». ⁵³ Det torde emellertid vara en riktig bedömning, att även om Empedokles hör till »die Vorfahren Zarathustra-Nietzsches» har den historiske Empedokles påverkat Nietzsche betydligt mindre än Hölderlin och Goethe. Det är Herakleitos och inte Empedokles, som varit den stora antika inspirationskällan för Nietzsche. ⁵⁴

Ett sentida svenskt bidrag, som belyser vilka spår filosofen från Akragas satt i den västerländska kulturhistorien, är av den gamle Anders Österlings hand:

De fyra vilda elementen
som han ville tvinga till harmoni
bekämpa ännu varandra
i en upp och nedvänd värld.
Men med luftens hjälp
är det numera möjligt
för vilken turist som helst
att flyga över Etna. ⁵⁵

En säregen liten skrift om Empedokles skall nämnas sist i detta sammanhang, därför att den förenar romantiska hjärteutgjutelser med en forskares akribi — suveränt återskapande med noggranna textbelägg. Det är Romain Rolland, *Empedokles av Agrigentum och hatets tidsålder*, varur redan hämtats en karakteristik av försokratikerna. Rolland har sett de i ordets egentliga mening filantropiska avsikterna med sicilianarens skaldande:

Det är för den stora mänskliga hopen av »gråtande», som han skriver sin *Reningsdikt*, för att frälsa dem. Den lärde, den invigde, som i Peri physeos uppenbarade sina hemligheter för en enda lärjunge, vänder sig nu från den grekiska världens högsta talarstol, från Olympia, där hans dikt framsjunges av rapsoden Kleomenes, till hela mänskligheten. *Also sprach Empedokles*. Profeten talar. Han söker ej längre förklara sin lära med vetenskapliga grunder. Han sprider omkring sig strålarna av sin tro, som smyckar sig

EMPEDOKLES

med lysande bilder, med fängslande myter, vilkas magiska verkan icke gått förlorad för Platons rika och subtila konst. Hans vetenskap omsättes i handling. Man måste hjälpa människorna — vare sig de förstå det eller icke — hjälpa dem att rymma från ate, olyckan, dit de drivits i landsflykt, liksom man på fresken av den Yttersta domen ser dem som redan lyckats komma upp räcka handen åt dem som tungt kämpa nere i djupet. Man måste lära dem hur själen renas och kan försona sina felsteg för att nå fram till glädjen.⁵⁶

Från mythos till logos?

Ur filologisk synpunkt sammanhänger Empedokles' särställning bland försokratikerna med de två berömda dikterna, bildrika som de är, och »fantastiska, av poetisk kraft och rikedom sprudlande».⁵⁷ Deras inbördes förhållande ställer redan beträffande datering och huvudtendens forskningen inför många svåra problem. En rimlig lösning synes vara att med exempelvis Herbert S. Long sammanställa motiv ur dikten om *Reningarna* med tankegångar i dikten *Om naturen*.⁵⁸

Såsom fallet ofta är med antika författare har Empedokles påståtts vara upphovsman till en mångfald skrifter, som av allt att döma inte stammar från honom. »Les ›pseudo› sont légion», skriver Jean Zafiropulo, som ägnar två kapitel åt frågan: »Les Écrits d'Empédocle» (V) och »Les deux poèmes d'Empédocle». Redan i början av vår tideräkning föreligger en gruppering av empedokleiska skrifter efter genrer och ämnen, upptagande, utom det till de båda kända och erkända dikterna hörande dryga 150-talet fragment, sju olika nummer.⁵⁹ Kathleen Freeman ger i sin *Companion to Diels, Fragmente der Vorsokratiker* viktiga synpunkter på fragmentens innehåll. Bortsett från berättelserna om Empedokles' politiska verksamhet och hans död kan det som berättas om honom sägas vara »an obvious expansion of something in his own poems». Freeman exemplifierar detta bland annat med den i vissa filosofihistorier vanliga karakteristiken av Empedokles som undergörare och charlatan. Hans lidelsefulla tro att kunskap kan ge kontroll över naturen förvanskades och förgrovades, skriver den anförda författa-

ren, till ett övermodigt anspråk på att äga magiska krafter. Det påstods rent av att han setts utöva diverse taskspelarkonster.⁶⁰

Om Empedokles tänks ha genomgått en någorlunda rätlinjig utveckling och forskningen placerar *Om naturen* före *Reningarna*, måste man anta, att han vid en relativt sen tidpunkt blivit lärjunge till Pythagoras.⁶¹ Det är inte särskilt troligt — nästan lika otroligt som Wilamowitz-Moellendorffs förmodande, att Empedokles tvärtom förlorat sin tro.⁶² Bland de uppgifter, som Diogenes Laërtios meddelar, finns konstaterandet, att Empedokles var lärjunge till Pythagoras men ertappades med att plagiera mästaren och utestängdes från undervisningen.⁶³ Dilthey menar, att detta är typiskt för allt skvaller, som Diogenes samlat ihop: påståendena om Empedokles' självöverskattning, konungsliga väsen och komiska allvar i miner och ord.⁶⁴

Att Pythagoras är föregångare också till Empedokles står fast. Även den förre är »a scientist who does not apply the usual scientific rationalism to ethics, and whose interest in transmigration and taboos makes him a part of the religious movement».⁶⁵ Såsom Zafiropulo sett, konstituterar *Reningarna* och *Om naturen* »la double exposition d'un seul thème: la synthèse pythagoricienne».⁶⁶

De skilda elementen omtalas i fragmenten såsom gudar, har man menat, i det att de tilldelats mytologiska namn. Ett exempel är följande rader:

Strålande Zeus och Hera, allt livs bärarinna; Aidoneus
därtill och Nestis, som fuktar med tårar de dödligas brunnar.⁶⁷

Fragment 6 lyder i Kathleen Freemans översättning av Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*:

Hear, first, the four roots of things: bright Zeus, and life-bearing Hera, and Aidoneus, and Nestis who causes a mortal spring of moisture to flow with her tears.⁶⁸

Med undantag av »tearful Nestis» har bland kommentatorerna delade meningar rätt om huruvida Aidoneus representerar jord eller luft; samma ovisshet gäller Hera: är »lifebearing Hera» jord eller luft? Och står »strå-

lande Zeus» för luft eller eld?⁶⁹

Endast i Nestis' fall är saken klar: hon står för vattnet. Den för oss okända Nestis var troligen en siciliansk vattengudinna.⁷⁰ Den pythagoreiska bakgrunden är uppenbar: »tårarna» kallade pythagoreerna vattnet.⁷¹

Det är inte minst de mytologiska inslagen hos Empedokles, vilka vållat de tolkningssvårigheter, som tidigare berörts, och som genomgående ytterligare belastas av det fragmentariska textbeståndet. Talet om en vattengudinna synes vara en Fremdkörper i ett låt vara förvetenskapligt försök att förklara tillvaron. Det framstår som desto mer anstötligt som det återfinns redan i början av *Om naturen* och inte av *Reningarna*. En vanlig utväg har ju varit, att hänföra det senare poemet till »a later, less scientific period of Empedocles' life, reflecting some religious conversion after the bitter experience of exile».⁷² Man har också — på ett likaledes ohållbart sätt — föreställt sig, att Empedokles var inkonsekvent, »halb dichterisch, halb philosophisch».

Tanken att Nestis och de andra mytiska gestalterna ingår i »ett slags allegori i konstnärligt syfte»⁷³ har gamla anor. Nietzsche konstaterar, att Empedokles betjänar sig av »des mythischen Ausdrucks der Pythagoreer». Förståelsen av honom försvåras i hög grad av hans vana att låta det mytiska och det vetenskapliga tänkandet löpa sida vid sida med varandra. Empedokles rider enligt Nietzsche på två hästar, hoppande fram och tillbaka mellan dem:

Hier und da ist schon ersichtlich die Allegorie an Stelle des Mythos: so glaubt er an alle Götter, aber seine naturwissenschaftlichen Elemente nennt er mit diesen Namen.⁷⁴

Nietzsche tycks här hos Empedokles antyda en avmytologisering av samma typ, som Rudolf Bultmann sedermera illustrerar med en hymn av Pindaros, »översatt» till insikt om det mänskliga livets gränser.⁷⁵ På samma sätt skulle då inte blott de fyra elementen utan även philia och neikos kunna tolkas såsom »natural forces exercising a purely physical attraction and repulsion».⁷⁶ Det står ju emellertid klart, att man omöjligen kan tala om nå-

gon genomförd avmytologisering hos tänkaren från Akragas. Han är ingen övergångstyp heller i den meningen, att han befinner sig någonstans på mitten av linjen från mythos till logos.⁷⁷ Det skulle visserligen i och för sig stämma med tesen, att »pythagorismen erbjuder oss exemplet på en tanke halvvägs mellan mythos och logos».⁷⁸ Man skulle då kunna tala om »mytologiska rester» hos honom och betrakta Nestis och de andra som »halvmytiska makter».⁷⁹ Den tänkta linjen från mythos till logos kunde också tyckas göra Aristoteles' kritik av Empedokles berättigad: att sicilianaren inte ser, att det ej är elementen »but the Logos of their admixture», som gör tingen till vad de är.⁸⁰

Empedokles kan inte inplaceras på en utvecklingslinje från mythos till logos redan av det skälet att mythos och logos är förenade med varandra, kanske rent av två sidor av samma sak. Logos äger såsom hos försokratiker-na över huvud den dynamiska karaktär, som saknas i senare grekiskt tänkande.⁸¹ Logos hör liksom mythos till begynnelsen.

Hjälp åt de dödligas olyckliga släkte

De uppgifter om Empedokles såsom trollkarl, vilka vi sett Dilthey betrakta med skepsis, tar Erwin Rohde som utgångspunkt, när han i *Psyche* tecknar »Seelencult und Unsterblichkeitsglauben der Griechen»: han prisar sig själv över att vara trollkarl, och hans lärjunge Gorgias såg honom trollo.⁸² Berättelserna om Empedokles som magiker kan i sinom tid ge upphov till romantikens bild av den vise, men de bidrar också till att han i olika tider presenteras med ironiska förtecken. Uppräkningarna av hans olika roller avslutas i så olika filosofihistorier som Ahlbergs och Russells med ordet »charlatan». »Naturforskare och charlatan», skriver den senare, »forskare, undergörare och charlatan» den förre.⁸³ Bilden av Empedokles har inte sällan inslag av en bedragares, bluffmakares och kvacksalvares drag. Redan Lukianos är satirisk, när han i *Ikaromenippos* låter Menippos möta »naturfilosofen Empedokles, sotig att skåda, full med aska och brunstekt»:

»Jag är naturforskaren Empedokles. Då jag kastade mig i kratern, tog röken

EMPEDOKLES

från Etna fatt i mig och förde mig hit upp. Nu bor jag på månen och vandrar för det mesta i luften och spisar dagg. Jag har kommit för att befria dig ur din förlägenhet. Ty det oroar och plågar dig, förmodar jag, att du inte kan tydligt se vad som försiggår på jorden.»

»Det var vänligt av dig, bäste Empedokles», svarade jag, »och så snart jag åter flugit ner till Hellas, skall jag komma ihåg att anställa dryckesoffer åt dig vid rökfången, och vid nymånstid skall jag, ropande tre gånger mot månen, bedja till dig.»⁸⁴

Tonen är besläktad hos Voltaire — i *Samtal mellan Eubemeros och Kallikrates* får den förre säga, när Platon citerats:

Platon hämtade alla dessa vackra saker ord för ord hos Timaios från Lokroi. Timaios hade hämtat dem hos Pythagoras, och Pythagoras hade dem, efter vad man säger, från bramanerna.

Man kan svårligen driva charlataneriet längre; [— — —]⁸⁵

Också vår egen tid kan uppvisa författare, som gör Empedokles till föremål för sarkasmer. I sitt arbete *Greek Science. Its Meaning for us* säger Benjamin Farrington, att det var »in the school of Empedocles at Agrigentum» som kosmologin hade sina värsta verkningar på konsten att hela. Empedokles borde även, menar Farrington, ha sagt mer om lever och lungor.

Eller, om det är att begära för mycket av en läkare från Antiken, så måste det åtminstone noteras, att om filosofen inte glömt förbindelsen mellan doktorn och kocken, skulle han inte ha förbisett magen.⁸⁶

Benjamin Farrington förtjänar att konfronteras med Joseph Schumacher, som skrivit flera arbeten om antik medicin, och som tillerkänner Empedokles en betydelsefull plats i medicinens historia.

Denne naturfilosof är egentligen den förste bland de grekiska tänkarna som av de moderna exakta naturvetenskaperna tagits på allvar och ansetts som förelöpare. Han gäller för dem som upptäckare av det kemiska elementet och dess viktigaste egenskaper.

Särskilda kapitel ägnas Empedokles' betydelse för andningsfysiologi, sin-

nesfysiologi och embryologi.⁸⁷ Arne Næss konstaterar, att kunskaper i anatomi ofta utvecklats som biprodukter inom mytologiskt tänkande, och att Empedokles hörde till de första filosofer, som försökte förklara sjukdom utifrån »naturalistiske retningslinjer».⁸⁸

Synen på Empedokles såsom läkare — och inte charlatan — förstärks av en honom tillskriven men förlorad medicinsk traktat och av uppgiften att han utlovat en lärodikt om »pharmaka».⁸⁹ Traditionen från honom förs vidare av Galenos; den arabiska medicinen arbetar, skriver Gunnar Aspelin, »med välkända teorier, som gått i arv från Empedokles till stormästaren i den romerska kejsartidens läkarvetenskap». Avgörande för tolkningen av Empedokles är insikten om att han vill se det mänskliga själslivet utifrån den naturvetenskapligt tänkande *läkarens* perspektiv.⁹⁰

Det är som läkare Empedokles studerar kampen mellan sjukdom och hälsa i människokroppen — i övertygelse om naturens egen helande kraft och i avsikt att hjälpa »de dödligas olyckliga släkte».⁹¹ Början av *Reningarna* talar om hur alla som söker den vise, »av alla slags sjukdom / plågade, spörja i hopp om att höra det ord som kan hela».⁹² »Det är för den stora mänskliga hopen av »gråtande» som han skriver sin dikt, säger Romain Rolland. Men filosofen vill inte blott besjunga utan kraftfullt bekämpa sorgen och dess orsaker. Omsorg om de dödligas släkte och inte maning till världsflykt⁹³ är vad man rimligen kan läsa ut ur fragmenten, och omsorgen sätts på prov varje stund. Tid efter tid, alla ögonblick, sker det, att Nestis »fuktar med tårar de dödligas brunnar.

Fysisk-metafysisk komplementaritet

Vi har i det föregående sett många exempel på den uppfattning, som Max Wundt i sin *Griechische Weltanschauung* uttrycker så, att Empedokles »helt enkelt griper tillbaka på de gamla mytologiska föreställningarna» för att utfylla »luckan» i sitt system.⁹⁴ Där tänkaren från Akragas inte avfärdas som bidragsgivare till senare filosofers »uppkok av idéer»,⁹⁵ söker man på olika sätt komma till rätta med de påfallande inkonsekvenserna. Det ligger nära

EMPEDOKLES

till hands att belysa saken psykologiskt,⁹⁶ men även många andra typer av lösningsförsök har sett dagens ljus. Alltför sällan tycks man fråga sig, om svårigheterna kanske mindre härrör från de arkeologiska fynden än från den moderne forskaren själv. F.M. Cornford slår med rätta fast, att Empedokles mer än någon annan av försokratikerna lidit av »criticism obsessed by the nineteenth-century ›conflict of religion and science‹». ⁹⁷ Cornford exemplifierar detta med en passage ur J. Burnet, *Early Greek Philosophy*; ett mera slående exempel erbjuder emellertid Bertrand Russell, som finner sig »nödsakad att behandla hans [Empedokles'] vetenskapliga och religiösa tankegångar var för sig, då de icke står i något konsekvent förhållande till varandra». ⁹⁸

I själva verket är det emellertid i båda poemen fråga om »eine Wirklichkeit [...] jenseits des gangbaren Meinens». ⁹⁹ Vi har under framställningens gång mött många vittnesbörd om att Empedokles vårdat sig om att »preserve a sense of continuity between his religious teaching and his cosmology», ¹⁰⁰ om man nu på sentida sätt skall skilja på dessa storheter. Det är mycket lätt att instämma med Jean Zafiropulo, när han bekänner:

Nous avons éprouvé quelque instinctive défiance envers ces auteurs qui traitent les grands hommes du passé de menteurs ou de girouettes, pour la seule raison qu'ils ne savent plus expliquer leur comportement en termes de logique du XX^e siècle. ¹⁰¹

Om och om igen hänvisas filosofihistorikern på nytt till vad »de gamla grekerna» tänkt om alltings arkhé.

Noter

- 1 Olof Gigon: *Grundprobleme der antiken Philosophie* (Bern 1959).
- 2 *Encyclopedia International* (Grolier), I, s. 520.
- 3 Gunnar Aspelin: *Världsbilder och livsideal. Studier i jämförande idéhistoria* (Lund 1968) s. 137.
- 4 Alf Ahlberg: *Filosofins historia* 5 uppl. (Stockholm 1948) s. 16.
- 5 Alf Ahlberg: *Filosofiens historia från den äldsta grekiska antiken till våra dagar*. 3 uppl. (Stockholm 1946) s. 24.

EMPEDOKLES

- 6 Gunnar Aspelin: a.a. s. 128 f. Aspelin påpekar, att John Burnet i denna vidräkning med filosofisk hybris vill se en förstucken polemik mot Parmenides.
- 7 Jan Bremmer: *The Early Greek Concept of the Soul*. (Princeton 1983) s. 12.
- 8 Arne Næss: *Filosofiens historie. En innføring i filosofiska problemer*. (Oslo 1953) s. 24.
- 9 Andre Lalande: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. 5 éd. (Paris 1947) s. 75. Jfr Hans Regnéll: *Före Sokrates. Studier i den äldsta grekiska filosofien*, (Lund 1969) s. 7 ff om Thales och förhållandet mellan arkhé och psyché. Se också Jeanne Hersch: *Das philosophische Staunen, Einblicke in die Geschichte des Denkens*, (Zürich und München 1981) s. 9 f.
- 10 Michael Landmann: *Philosophie — ihr Auftrag und ihre Gebiete*, (Darmstadt 1972) s. 114.
- 11 Walther Kranz: *Empedokles. Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*. (Zürich 1949). Clara Elizabeth Millerd: *On the Interpretation of Empedocles*. (Chicago 1908) har inte varit mig tillgänglig.
- 12 Platon. Skrifter i svensk tolkning av Claes Lindskog, II, (Stockholm 1921) s. 205; IV, (Stockholm 1923), s. 136.
- 13 Jean Zafiropulo: *Empedocle d'Agrigente*. Collection d'études anciennes publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé. (Paris 1953) s. 214 f.
- 14 Benkt-Erik Benktson: *Adam — vem är du? Typologi och teologi — en probleminventering*. (Lund 1976) s. 19 ff.
- 15 Erik Stenius: *Tankens gryning. En studie över den västerländska filosofiens ursprungsskede*. (Helsingfors 1953) s. 107; Hans Larsson: *Den grekiska filosofien. Med ett tillägg om grekiska tankemotiv under Medeltiden*. 2 uppl. (Stockholm 1938) s. 31.
- 16 Ett exempel är Emmanuel Loews bidrag i Wiener Studien 1936–37; jfr Zafiropulo, a.a. s. 71 not 35.
- 17 Stenius, a.a. s. 107.
- 18 Kranz, a.a. s. 68.
- 19 Arthur O. Lovejoy: *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, The William James Lectures Delivered at Harvard University, 1933 (Cambridge, Mass. 1964) s. 5 f.
- 20 Hermann Schultz: *Grundriss der christlichen Apologetik*. 1894.
- 21 Regnell, a.a. s. 124.
- 22 Zafiropulo, a.a. s. 95.
- 23 Paul Deussen: *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*. II:I. Die Philosophie der Griechen (Leipzig 1911) s. 107 och 111 f; jfr Regnéll a.a. s. 109 och Ernst Bloch: »Utopische Funktion im Materialismus», Marlis Gerhardt (ed.): *Die Zukunft der Philosophie* (München 1975) s. 206.
- 24 Erwin Rohde: *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, II, 5 und 6 Aufl. (Tübingen 1910) s. 137 ff.
- 25 Romain Rolland: *Empedokles av Agrigentum och hatets tidsålder*. 1918. Bemyndigad

EMPEDOKLES

- övers. fr. franskan av Hugo Hultenberg (Stockholm 1920) s. 4 f.
- 26 Rohde, a.a. s. 183.
- 27 Zafiropulo, a.a. s. 74.
- 28 Regnell, a.a. s. 49, 99, 103 ff.
- 29 Friedrich Nietzsche: *Werke*. X, Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, s. 96.
- 30 Bertrand Russell: *Västerlandets filosofi och dess samband med den politiska och sociala utvecklingen*. (Stockholm 1948) s. 317.
- 31 Hans Regnéll: »Filosofi som skönlitteratur», *Insikt och handling* (1988), 16, s. 98. Enligt Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker* 10 uppl. (1961) är det översatta fragmentet nr 23. Regnéll använder M. R. Wright, *Empedocles. The Extant Fragments* (1981), där det har ordningsföljden 15.
- 32 Otto Gilbert: *Griechische Religionsphilosophie*. (Leipzig 1911).
- 33 D. O'Brien: *Empedocles' Cosmic Cycle*, (Cambridge 1969) s. 249
- 34 *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Paul Edwards, II (1967), s. 496, resp. Ernest Renan: *Mélanges d'histoire et de voyages. Vingt jours en Sicile*. (Paris 1887) s. 103.
- 35 Wilhelm Dilthey: *Das Erlebnis und die Dichtung*. 13 Aufl. (Göttingen 1957) s. 266.
- 36 Will Durant: *The Story of Philosophy. The lives and opinions of the greater philosophers*, (New York 1926) s. 12.
- 37 Aspelin a.a. s. 128 ff.
- 38 Alexander Schenk Graf v. Stauffenberg: *Trinakria. Sizilien und Grossgriechenland in archaischer und frühklassischer Zeit*, (München und Wien 1963) s. 241.
- 39 Gigon a.a. s. 73.
- 40 Kranz a.a. s. 72.
- 41 Wilhelm Perpeet: »Vom Ursprung der Philosophie oder über eine spezifische Differenz zwischen Denken und Dichten», *Der Mensch und die Künste*. Festschrift für Heinrich Lützeler zum 60. Geburtstag. (Düsseldorf 1962) s. 67.
- 42 Aspelin a.a. s. 51, 77.
- 43 Platon. Skrifter, I, s. 342.
- 44 Aspelin a.a. s. 144.
- 45 Johannes Lindblom: »Det solliknande ögat. En religionshistorisk skiss till ett litterärt motiv», *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, 1927, s. 230 ff.
- 46 Lucretius: *Om tingens natur*. Svensk övers. samt inledning och kommentar av Bertil Cavallin, (Stockholm 1972) s. 35.
- 47 Lindblom a.a. s. 233 f.
- 48 Goethes *Werke* hsgn von Ernst Merian-Genast, II (Basel 1944) s. 145.
- 49 Dilthey a.a. s. 214.
- 50 Kranz a.a. s. 213; jfr Søren Holm: *Romantiken*, (København 1972) s. 118 ff.
- 51 Jfr Dilthey a.a. s. 263.
- 52 H. V. Ruth: *Towards the Twentieth Century. Essays in the spiritual History of the Nine-*

EMPEDOKLES

teenth, (Cambridge 1937) s. 180. *Bertrand Russell menar tvärtom, att det är en av Arnolds sämsta dikter!* Russell a.a. s. 74.

53 Nietzsche: *Werke*, X, s. 94 ff. Jfr ovan (till not 29).

54 Jfr Ernst Barthel: *Nietzsche als Verführer*. (Baden-Baden 1947) s. 58.

55 Oskar Österling: *Ögonblick: dikter 1971-76*. (Stockholm 1978) s. 23 f. »Ovanför Etna» är diktens rubrik, och början lyder:

I den mörka gryningstimman
bars jag i flyg över Etna.

Trött och utvakad
såg jag plötsligt under mig
det röda skenet från kratern
slå upp i den molniga rymden
och tänkte väl då för mig själv
att denna sensation upplever jag förmodligen
en enda gång i livet.

Här skall enligt forntidssägnen
den djärve tänkaren Empedokles
ha kastat sig i elden
för att bevisa sin odödlighet
och som en gud behärska elementen.

56 Rolland: *Empedokles av Agrigentum*, jfr not 25 ovan. Den tyska utgåvan (Reclam, Leipzig u. å.) har en värdefull efterskrift av Leo Götzfried — se not 71 nedan.

57 Ahlberg a.a. (not 5 ovan) s. 52.

58 H. S. Long: »The Unity of Empedocles' Thought», *American Journal of Philology*, 1949; jfr Regnéll a.a. s. 113 ff.

59 Zafiropulo a.a. s. 64–94.

60 Kathleen Freeman: *The Pre-Socratic Philosophers. A Companion to Diels Fragmente der Vorsokratiker*, (Oxford 1946) s. 172 ff.

61 Regnéll a.a. s. 111 not 20.

62 ibid.

63 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, übersetzt aus dem Griechischen von Otto Apelt, II (Berlin 1955) s. 134 ff. Sv. Övers. *Försokratiker*. Levande filosofisk litteratur red. av C. E. Sjöstedt, inledning av Albert Wifstrand, övers. av Gert Cervin (Stockholm 1954) s. 94 ff.

64 Dilthey a.a. s. 266 f.

65 Freeman a.a. s. 81.

66 Zafiropulo a.a. s. 70.

67 Gert Cervins övers. (jfr not 63), s. 103.

EMPEDOKLES

- 68 Kathleen Freeman: *Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers*. A complete translation of the Fragments in Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* (Oxford 1948) s. 52. Jfr översättningen i T. V. Smith (ed.): *Philosophers Speak for Themselves. From Thales to Plato*, (Chicago 1934, 1956) s. 28: »Hear first the four roots of all things: bright Zeus, life-giving Hera (air), and Aidoneus (earth), and Nestis who moistens the springs of men with her tears».
- 69 Enligt Wilhelm Windelband är det troligast, att Zeus står för elden (eller luften), Hera för jorden och Aidoneus för luften. *Geschichte der antiken Philosophie*, 3 Aufl. (München 1912) s. 57 not 3.
- 70 Freeman a.a. (not 60) s. 181. Jfr Diogenes Laërtius a.a. s. 147: »Zeus der Helle, und Here, die Segnende, und Aidoneus / Und die durch ihre Tränen die Menschen befeuchtende / Nestis.» Dabei meint er mit Zeus das Feuer, mit Here die Erde, mit Aidoneus die Luft und mit Nestis das Wasser [— — —]».
- 71 Jfr Götzfrieds efterskrift (not 56 ovan) s. 72 not 44: »Brunnen und Bäche in blumigen Triften, Quellen und Grotten gehören den Töchtern der Feuchte: Nymphen, Najaden, Dryaden.» Perpeet a.a. s. 59.
- 72 The Encyclopedia of Philosophy (ovan not 34) s. 498.
- 73 Regnéll a.a. s. 102.
- 74 Nietzsche: *Werke*, X, s. 98.
- 75 Rudolf Bultmann: *Jesus Kristus och avmytologiseringen* (Lund 1968) s. 20; jfr s. 16 f diskussionen av begreppet mytologi.
- 76 W. K. C. Guthrie: *The Greek Philosophers. From Thales to Aristotle*. (New York 1960) s. 52.
- 77 Jfr Kranz a.a. s. 350: hänvisningen till W. Nestle: *Vom Mythos zum Logos*.
- 78 O'Brien a.a. s. 250 not 1, där Detienne citeras.
- 79 Deussen a.a. s. 109.
- 80 Freeman a.a. (not 60) s. 182.
- 81 Peter C. Hodgson: *Jesus — Word and Presence. An Essay in Christology*. (Philadelphia 1971) s. 75 f.
- 82 Rohde a.a. s. 172.
- 83 Ahlberg a.a. (not 5) s. 52, Russell a.a. s. 73.
- 84 Ivar A. Heikel: *Antik livssyn och antika kulturbilder* (Stockholm 1930) s. 448 f.
- 85 Voltaire: *Samtal mellan Eubemeros och Kallikrates. Dialoger om gudomen, universum och människan*, Inl. och övers. av G. Åman-Nilsson (Stockholm 1946) s. 66.
- 86 Benjamin Farrington: *Greek Science. Its Meaning for us. I. Thales to Aristotle*. Pelican Books 1944. Rudolf Kassners lilla miniatyr (*Sämtliche Werke*, I, Pfullingen 1969, s. 350 f.) har i stället närmast hagiografisk karaktär.
- 87 Joseph Schumacher: *Die Anfänge abendländischer Medizin in der griechischen Antike*, Urban-Bucher 84 (Stuttgart 1965).
- 88 Næss a.a. s. 138 ff.

EMPEDOKLES

- 89 Zafiropulo a.a. s. 65, Kranz a.a. s. 68.
90 Aspelin a.a. s. 290 f, 137 ff.
91 Fragment 124.
92 Fragment 112.
93 Jfr däremot Rohde a.a. s. 178 f.
94 Max Wundt: *Griechische Weltanschauung* (Aus Natur und Geisteswelt. Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen. 329. Bändchen), (Leipzig 1910), s. 8. »Luckan» i Empedokles' »system» går igen hos Knut Barr: *Världsförklaringar och livsåskådningar. Översikt af de filosofiska idéernas utveckling*. (Stockholm 1910).
95 Anders Wedberg: *Filosofins historia. Antiken och medeltiden*. (Stockholm 1958) s. 43. Jfr Windelband a.a. s. 68 f., Regnéll a.a. s. 111.
96 Karl Joël: *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*. (Jena 1906) s. 55 f.
97 F. M. Cornford: *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought* (Cambridge 1952) s. 121.
98 Russell a.a. s. 74.
99 Gigon a.a. s. 74.
100 *The Encyclopedia of Philosophy* (not 34 ovan) s. 498.
101 Zafiropulo a.a. s. 73. Rubriken »Fysisk — metafysisk komplementaritet» vill peka på möjligheten att betrakta det fysiska och det metafysiska hos Empedokles så som komplementära storheter. Jfr Gerard Holton: »The Roots of Complementarity», *Eranos-Jahrbuch* 1968. Är principiell komplementaritet given med Empedokles' rhizomata panton?

Några huvuddrag av den konfucianska moralfilosofin*

Dick A. R. Haglund

Att på några få sidor ge en både rättvis och uttömmande bild av något så komplext som det man rimligen bör förstå med uttrycket »den konfucianska moralfilosofin» är självfallet inte möjligt.

Det vi i västerlandet med en stark förenkling brukar tala om som *konfucianismen* eller *den konfucianska traditionen* är i själva verket ett komplex av olika idéströmningar, som sträcker sig genom mera än två årtusenden, och som — med tvivelaktigt berättigande — brukar antas ta sin början hos den gamle filosofen K'ung fu tzu (Konfucius), som levde ungefär mellan 550 och 479 före vår tideräknings början.¹ Självfallet har även det moralfilosofiska innehållet i denna mångfacetterade tradition växlat under denna långa tid och utvecklats i många olika riktningar. Men på samma gång är det välkänt att de klassiska konfucianska skrifterna, de s.k. »fyra böckerna» eller *Ssu Shu*,² har varit centrala för hela den kinesiska kulturen liksom också de skrifter, som brukar kallas »de fem» — eller ibland »de sex — klassikerna» (*Wu Ching* eller *Liu Yi*).³

Till dessa senare alluderas det ständigt, inte minst i *Lun Yü* eller »Samtalen med Konfucius», den viktigaste av alla de konfucianska skrifterna. Just

* Efter ett föredrag i Hans Larsson-samfundet den 9 december 1988.

DEN KONFUCIANSKA MORALFILOSOFIN

denna bok var för övrigt den skrift från vilken generationer av kinesiska skolbarn lärde sig läsa, och de flesta läskunniga kunde den också i stort sett utantill ända in i vårt sekel.

Inflytandet från vad vi med gott samvete kan beteckna som konfucianska åsikter inom moralfilosofin har på det viset varit genomgående i en mycket stor del av den kinesiska kulturen, och deras inflytande gör sig uppenbarligen ännu gällande, både positivt och negativt, vilket framgått inte minst under de senare årens stridigheter inom det högsta politiska ledarskiktet i Folkrepubliken Kina.

Det bör emellertid framhållas *dels* att konfucianismen eller *Ju chia*, som riktningen ursprungligen kallades, aldrig var den enda idétraditionen, inte ens under det tidiga skedet före Ch'in-dynastin (och redan då var den för övrigt splittrad i flera olika grupperingar), *dels* att riktningen genomlöpte många förändringar under sin långa historia.

Jag har i annat sammanhang rent av argumenterat, att själva beteckningen »den konfucianska riktningen» snarast är att betrakta som en västerländsk uppfinning.⁴ Den i sig långt ifrån enhetliga riktning som vi i västerlandet brukar kallar »den neo-konfucianska skolan», och som dominerat Kinas intellektuella liv sedan 1000-talet, och särskilt från den inflytelserike filosofen Chu Hsi (ca. 1130–1200), denna riktning går på kinesiska under beteckningen *Tao hsüeh chia* (ungefär »den riktning som betonar kunskapen om (den rätta) vägen»), vilket ju rent språkligt snarare leder tankarna till taoismen. Men vi finner inom den neo-konfucianska skolan inte bara ett starkt inflytande från taoism och andra inhemska riktningar, utan också från buddhismen, särskilt ch'an-buddhismen.

Allt detta hindrar dock inte att Konfucius och de konfucianska skrifterna spelar en dominerande roll också inom Tao hsüeh chia, och jag kommer därför av praktiska skäl att även i fortsättningen tala om hela detta komplex som »den konfucianska riktningen».

Vad jag i all korthet skall försöka göra i det följande är nu att översiktligt skissera några av de mest centrala dragen i den moralfilosofiska uppfattning som omhuldots i denna komplicerade tankeströmning.

Vi kan då börja med att konstatera att en central fråga för K'ung fu tzu själv var den som gäller hur människan bör leva sitt liv, vad som bör vara målet för all mänsklig strävan. Detta mål definieras inom den ursprungliga *Ju chia*, den tidigaste delen av den konfucianska tankeströmningen, med hjälp av de två dygderna *jen* och *yi*, vilka på svenska lämpligen kan återges med orden »medmänsklighet» och »rättrådighet». Dessa är alltså enligt konfuciansk uppfattning de två grundläggande dygder som genomgående bör utmärka människans liv och strävan.

Hos Konfucius själv och i Chou-dynastins *Ju chia* finns det av de bevarade skrifterna att döma inte någon mera omfattande metafysisk spekulaton. Just dygden *jen* eller medmänsklighet gjordes emellertid under Han-dynastin till föremål för en metafysisk uttolkning av den store filosofen Tung Chung-shu, vilken kan sägas ge Han-tidens konfucianska filosofi en viss likhet med klassisk grekisk filosofi, sådan den utformats hos Platon och Aristoteles.

Utrymmet medger tyvärr inte att vi här går närmare in på denna utveckling; det förtjänar dock nämnas att Tung, som levde ungefär mellan 179 och 104 f.Kr., inte bara åstadkom en sammansmältning av den ursprungliga konfucianska moralfilosofin med en metafysik, som huvudsakligen var hämtad från den gamla Yin-Yang-traditionen och den därmed förenade Wu hsing- eller fem-elements-skolan. Därtill kommer en annan och synnerligen viktig insats, nämligen grundläggandet av det examinations- och utbildningssystem, som kom att spela en så viktig roll under Kinas långa historia.

De två grundläggande dygderna inom den konfucianska moralfilosofin är alltså *jen* och *yi*. Vad beträffar den första av dessa, *jen* eller medmänsklighet, innefattar den enligt konfuciansk uppfattning i sig två grundläggande principer. Den ena av dem, vad vi kan kalla den positiva aspekten, kallas *chung* eller »omtanke om andra».

För att ge en enkel formulering av denna princip kan vi utgå från en pa-

rafras av vad vi brukar kalla »den gyllene regeln»: »Handla alltid mot andra på det sätt som Du själv önskar bli behandlad». ⁵

Det är alltså uppenbart att det påstående som ofta hörts från västerländskt håll, nämligen att denna positiva handlingsprincip skulle förekomma endast inom den kristna traditionen, långt ifrån är riktigt. Den föreligger klart uttalad även inom vad vi här har kallat den konfucianska riktningen, men också på andra håll, bl.a. inom buddhismen.

Vid sidan av denna positiva princip finns det emellertid också vad vi kan kalla en »negativ» princip, *shu* eller »hänsyn till andra», som då naturligtvis också kan ges en motsvarande formulering: »Handla aldrig mot andra på ett sätt som Du inte själv önskar bli behandlad.»

Här kan det för en västerländsk moralfilosof ligga nära till hands att peka på två av de grundläggande typer av primafacie-dygder som den engelske moralfilosofen och aristoteleskännaren Sir David Ross diskuterar i sina skrifter under beteckningarna »plikten att göra gott» respektive »plikten att inte skada». ⁶ Liksom hos honom tycks det inom den konfucianska moralfilosofin vara så, att den »negativa» plikten, den att inte vålla någon skada, i viss mening ges företräde framför den positiva, och det är förmodligen detta som givit upphov till den missuppfattning som ovan nämndes.

Ross diskussion är ju förankrad i den intuitionistiska riktningen inom det tidiga 1900-talets metaetiska debatt, och det är därför intressant att notera, att just denna uppfattning ligger i linje med vad som ibland har hävdats i den moderna debatten kring utilismen, när man där har försökt komma ifrån en del av den hedonistiska variantens mera stötande kontra-intuitiva drag genom att koppla samman plikten att inte skada med tanken på individens okränkbarhet eller integritet som ett moraliskt värde.

Det må kanske i sammanhanget också tillåtas mig en hänvisning till den finländske sociologen och moralfilosofen Edvard Westermarcks teori om s.k. retributiva känslor av positiv eller negativ art, vilka enligt hans mening ligger till grund för det moraliska språkets mening och funktion, och som därmed är grundläggande för all moral över huvud taget. ⁷

DEN KONFUCIANSKA MORALFILOSOFIN

Redan i den äldsta konfucianska moralfilosofin finner vi alltså antydningar om högst intressanta ställningstaganden i frågor som fortfarande måste anses vara i högsta grad aktuella i den moderna moralfilosofiska debatten.

Sammanfattningsvis är det alltså så, att de båda principer, *chung* och *shu*, som här har presenterats, tillsammans utgör den dygd som kallas *jen*, medmänsklighet.

Vad den tidigare nämnde Tung Chung-shu ville göra var främst att ge denna grundläggande konfucianska dygd en djupare metafysisk tolkning och motivering. Att visa *jen*, det är enligt Tung i själva verket ingenting annat än att vara människa i ordets egentliga betydelse.

Ordet *jen* i betydelsen dygd är säkerligen härlett ur ordet *jen*, människa, och skrivs med nästan samma tecken. Det torde därför för en filosof vid denna tid ha legat nära till hands att tolka detta ord som en beteckning för just egenskapen att vara människa. Uppfattar man på aristoteliskt manner ordet »människa» som ett slags funktionssubstantiv så följer ju därav, att det finns vissa speciella — för människan utmärkande — egenskaper, vilkas utvecklande är nödvändigt för att individen alls skall *vara* en människa i så att säga egentlig bemärkelse. Dessa egenskaper tänks alltså tillsammans utgöra begreppet *jen*, dygden *mänsklighet*. Slutresultatet av detta resonemang blir nu att det i den mänskliga naturen, i den grundläggande mänskliga dygden i metafysisk mening, också ingår medmänsklighet (*jen*) i ordets vanliga moralfilosofiska bemärkelse, alltså den dygd som jag här ovan just har berört.

Det föreligger därför stora likheter mellan denna uppfattning och den aristoteliska, men därmed också med den moderna s.k. neo-deskriptivismen, och vi finner alltså här på nytt en anknytning till den moderna moralfilosofiska diskussionen.

Vi måste emellertid nu fråga oss vilket samband som enligt klassisk konfuciansk uppfattning råder mellan de två grundläggande dygderna *jen* och *yi*,

mellan medmänsklighet och rättrådighet. Att visa rättrådighet, att i sitt handlande styras av *yi*, det innebär enligt den här diskuterade uppfattningen att i allt sitt handlande styras av vad som är moraliskt rätt, att inte låta sig ledas vilse av hänsyn exempelvis till det personliga välbefinnandet eller till en framtida egen vinning. *Yi* står därmed för det moraliska systemets absoluta, allom bjudande sida.

Det kan alltså på sätt och vis synas uppenbart, att dessa två grundläggande dygder, *jen* och *yi*, står för var sin sida, var sin aspekt, av det moraliska handlandet. För att använda ett i västerländsk moralfilosofi vanligt uttryckssätt kan man kanske säga, att *jen* pekar på den *materiella* eller *innebållsliga* sidan, *yi* på den *formella*. Att man i sitt handlande alltid skall styras av *jen* och *yi* innebär alltså å ena sidan att man alltid skall handla med hänsyn till sina medmänniskor, med medmänsklighet, och å andra sidan att ens handlande alltid skall styras av de grundläggande moraliska principerna. Ty rättrådighet består ju just i detta att handla i enlighet med den moraliska lagens grundläggande krav. — Det är faktiskt svårt att undvika att tankarna här går till Kant och till den tolkning av det kategoriska imperativet, där detta tas såsom ett uttryck för vad Kant kallar »Reich der Zwecke», ändamålsens rike.⁸

Det formalistiska eller deontologiska draget kommer särskilt tydligt fram i diskussionen kring begreppet *li* eller vinning. Konfucius säger själv i *Lun Yü* att »den överlägsne mannen förstår *yi*, den lille mannen förstår *li*: (*Lun Yü* IV:16) Härmed menar han att den moraliskt överlägsne handlar i enlighet med pliktens bud, i enlighet med rättrådigheten, medan den lille mannen handlar på det sätt som i den givna situationen tycks ge honom personlig vinning. — Det kanske här bör påpekas att det ord »*li*» varom nu är fråga är ett helt annat ord än det »*li*», som förekommer i titeln på *Li Chi*, »Riternas uppräkning». Som strax skall visas är *li* i denna senare bemärkelse något mycket centralt för den konfucianska moralfilosofin.

Men låt oss nu ett ögonblick återvända till frågan om förhållandet mellan

DEN KONFUCIANSKA MORALFILOSOFIN

de två grundläggande dygdena, mellan *jen* och *yi*. Denna relation kan enligt konfuciansk uppfattning kort uttryckas så, att den som i sitt handlande låter sig styras av medmänsklighet, *jen*, också kommer att uppvisa rättrådighet, *yi*. Dessa två dygder kan därmed enligt teorin aldrig komma i någon verkligt grundläggande konflikt med varandra, och vi ser här ytterligare en likhet mellan den konfucianska moralfilosofin och den kantianska, som ju på ett liknande sätt uppvisar en starkt formalistisk eller deontologisk karaktär, men som enligt Kant också har en av den formella följande innehållslig (materiell) sida. (En liknande ståndpunkt företräds ju för övrigt i den moderna metaetiska debatten av R. M. Hare.⁹⁾

I själva verket är emellertid den konfucianska moralfilosofin, när det gäller teorin om de grundläggande dygdena, mera komplicerad än som här hittills har framgått. Det är nämligen så att man till skillnad från förhållandet inom mycket av den västerländska moralfilosofin inom den konfucianska traditionen alltid har haft klart för sig, att ett moralfilosofiskt system för att kunna tillämpas också måste ha en viss anknytning till den mänskliga naturens konkreta beskaffenhet, dvs. en anknytning till vad vi i detta fall kunde kalla den filosofiska antropologin.

Man brukar ofta säga att människan enligt konfuciansk uppfattning är *av naturen god*. Den värld i vilken hon befinner sig är emellertid som bekant komplicerad, och detta gällde inte minst under den tid då Konfucius själv var verksam, den period av social oro och inre stridigheter som mynnade ut i vad som i kinesisk historieskrivning brukar kallas »de stridande staternas tid».

Utöver de här nämnda huvuddygdena *jen* och *yi* räknade därför konfucianismen med ett antal underordnade dygder, vilka också var nödvändiga för att man verkligen skulle uppnå medmänsklighet och rättrådighet.

En av dessa underordnade dygder var *hsin*, vilket på svenska kan översättas med »pålitlighet» eller »ärlighet», en annan *cheng* som kan återges med »uppriktighet», »rätlinjighet». Det var alltså nödvändigt att man i sitt handlande

DEN KONFUCIANSKA MORALFILOSOFIN

visade både pålitlighet och uppriktighet, både ärlighet och rätlinjighet för att det verkligen skulle vara fråga om ett uppträdande som helt och hållet styrdes av medmänsklighet i dess två aspekter, korrekt sammanvägda med varandra på ett sådant sätt att slutresultatet blev rättrådigt eller i enlighet med *yi*. För att uppnå detta resultat krävdes framför allt ytterligare en dygd, nämligen *chih*, »kunskap», och det snarast i betydelsen »kunskap om det tillbörliga».

Som jag nyss antydde finns det inom den konfucianska traditionen en stark strömning, som hävdar att människan är av naturen god. Det är den riktning som ibland kallas den idealistiska, och som framför allt har anknytning till Meng tzu eller Mencius, själv förmodad upphovsman till en av de klassiska konfucianska skrifterna. Det finns därför inom den konfucianska traditionen också den uppfattningen företrädd, att vissa vad man kunde kalla »heliga män», *sheng jen*, har denna kunskap (*chih*) medfödd och därför också i sitt liv och leverne låter sig styras därav. Men för de flesta av oss människor är det så, att vi för att uppnå denna kunskap måste ägna oss åt studier, och framför allt studier av det framfarna. I den konfucianska traditionen — liksom i den kinesiska litteraturen över huvud — överflödar det också av hänvisningar till de gamla konungarna, *hsien wang*, eller de fem kejsarna, *wu ti*. Detta hänger naturligtvis samman med att det dåvarande orostillståndet för Konfucius liksom för många av hans samtida framstod i bjärt kontrast mot de goda och välordnade förhållanden som antogs ha rått just under de gamla konungarnas tid.

Kunskapen om det tillbörliga, *li*, framstod därför som någonting som man kunde uppnå framför allt genom studier av de klassiska skrifterna, *Wu Ching*. Och den skrift som här framför allt kom i fråga om var naturligt nog »Riternas uppräknings», *Li Chi*.

Inom ramen för vad vi här allmänt har kallat »den konfucianska moralfilosofin» har i varje fall ordet »*li*» kommit att stå för *det tillbörliga*, *det (moraliskt) korrekta*. Det blir därför i denna betydelse karaktäristiskt för just den for-

DEN KONFUCIANSKA MORALFILOSOFIN

malistiska eller deontologiska sidan av den konfucianska uppfattningen. Naturligtvis är *chih* eller kunskap om det rätta eller tillbörliga något fundamentalt för både rätlinjighet, *cheng*, och pålitlighet, *hsin*. Rättrådighet eller *yi* kommer därför enligt detta synsätt att bestå i att man handlar i enlighet med *li*, tillbörlighetens lagar, vilket då ställs i skarpaste motsättning till att handla för att uppnå *li* i betydelsen personlig vinning eller profit.

Det kan kanske vara en poäng att från detta resonemang kring kunskapens betydelse åter anknyta till det citat från *Lun Yü* som tidigare återgavs. Själva den motsättning som där görs mellan den överlägsne och den lille mannen, mellan *chün tzu* och *hsiao jen*, ger nämligen en antydning om det sociala ursprunget till denna åskådning. Uttrycket »*chün tzu*» betyder nämligen egentligen fursteson, och det var från början ofta just yngre söner ur det ledande feodala skiktet som kom i fråga som innehavare av olika ämbeten, eftersom de på grund av arvsreglerna saknade möjlighet att följa sina fäder i spåren. Det var därför också dessa som tillsammans bildade det skikt av *ju*, av litterata eller bildade, som från början givit namn till den skola, *Ju chia*, som vi i västerlandet brukar beteckna som den konfucianska. Ty liksom i det tidiga västerlandet var utbildning, bildning, från början något som av ekonomiska skäl i stort sett var förbehållet de besuttna.

Uttrycket »*hsiao jen*», liten människa, syftar på motsvarande sätt på en individ ur det obildade folket. Den bakomliggande uppfattningen här är alltså egentligen den, att i stort sett endast den människa, som verkligen har tid och möjlighet till ett mera ingående studium av de gamla klassikerna, har möjlighet att uppnå den kunskap, som är en nödvändig förutsättning för att uppfylla moralens grundläggande krav. (Att undantag från denna regel tänktes förekomma har ju redan tidigare visats, och framgår också med största tydlighet av Konfucius omdömen om olika lärjungar i *Lun Yü*.)

Detta är inte platsen att orda om de olika utvecklingslinjerna när det gäller den konfucianska moralfilosofin, men det torde vara uppenbart att man utifrån de grundidéer som här kort har skisserats kan tänka sig två huvud-

DEN KONFUCIANSKA MORALFILOSOFIN

riktningar: en som lägger tonvikten just vid den formella sidan, vid kunskapen om vissa principer som avgränsande det tillbörliga beteendet m.m., och en annan, som mera betonar att kunskap om det rätta handlandet är någonting som redan från början finns nedlagt i den mänskliga naturen och till sitt innehåll är bestämt därav.

* * *

Med dessa korta antydningar har en översikt givits av *en* betydelsefull sida av den av Konfucius inspirerade moralfilosofin, nämligen teorin om de olika grundläggande dygderna och deras relationer. Men det finns också en annan sida av den konfucianska moralfilosofin, den som vetter åt den politiska filosofin. Denna sida behandlar framför allt frågan om de inbördes relationerna mellan medborgarna i samhället, och det är här som läran om de fem banden, *wu lung*, kommer in. Det mänskliga samhället hålls nämligen enligt konfuciansk uppfattning samman genom ett nätverk av relationer mellan olika individer. Grundläggande i detta nätverk är, som nyss antydades, vad som brukar kallas »de fem banden» men som kanske hellre borde kallas »de fem naturliga relationerna». Dessa är enligt klassisk konfuciansk uppfattning följande:

- 1) relationen furste — undersåte
- 2) relationen far — son
- 3) relationen äldre — yngre
- 4) relationen man — hustru
- 5) relationen vän — vän

Av denna uppräknings framgår åtminstone två grundläggande ting angående den konfucianska moralfilosofin.

För det första är enligt denna den mänskliga naturen till sitt väsen förknippad med samhälleliga relationer, just det som Aristoteles för sin del uttryckte genom att tala om människan som ett *zoon politikon*, en samhällelig varelse; för den konfucianska uppfattningen liksom för den aristoteliska råder det med andra ord ett intimt samband mellan etik och politik.

DEN KONFUCIANSKA MORALFILOSOFIN

För det andra råder i detta naturliga samhälle en rad olikartade, asymmetriska relationer. Ja, om vi betraktar den just återgivna förteckningen av de fem naturliga relationerna skall vi finna, att det bara är en av dem, nämligen den femte och av tradition sist nämnda, som är symmetrisk, medan de fyra övriga alltså uttrycker olikartade för att inte säga ojämlika förhållanden.

Vi har tidigare betraktat fem mera allmänna konfucianska dygder, men det är uppenbart att det för var och en av de nyss uppräknade fem relationerna också föreligger motsvarande mera specifika dygder. I relationen furste — undersåte åligger det t.ex. fursten att visa *tillbörlighet* i sitt förhållande till undersåtarna, dvs. att rätta sig efter de grundläggande moraliska principerna i sitt beteende gentemot dem, medan undersåten å sin sida måste visa *underdånighet* genom att underkasta sig furstens beslut. I relationen far — son skall på liknande sätt fadern visa sig *kärleksfull* mot sonen, medan sonen i stället i *vördnad* skall rätta sig efter faderns beslut och uppdrag. I relationen mellan äldre och yngre broder skall den äldre visa *välvillighet* mot den yngre, medan den yngre skall visa *vördsambet* eller kanske snarare *börsambet* mot den äldre brodern.¹⁰ Och i relationen man — hustru skall mannen behandla hustrun med *rättvisa* medan hustrun skall visa mannen *undergivenhet*. Vad slutligen den femte relationen beträffar så är den — som tidigare påpekats — symmetrisk, och här finns det därför bara en enda dygd, nämligen *trofasthet*, vilken de båda vännerna skall visa gentemot varandra. (Inte sällan har emellertid även denna relation betraktats som asymmetrisk och då närmast liknats vid relationen mellan äldre och yngre broder.)

Det bör kanske här sägas, att detta system av just fem band nog kan synas ha något ad hoc-betonat över sig, och det blev också så att dessa band bland senare filosofer kom att betonas olika mycket. Det kan exempelvis nämnas att just den ovan nämnde Tung Chung-shu valde ut *tre* av dessa relationer som mera grundläggande och betecknade dem med termen ›*kang*› (som betyder ›band›, men också ›lag› och ›princip›). Dessa tre *kang* är relationerna

DEN KONFUCIANSKA MORALFILOSOFIN

mellan härskare och undersåte, mellan fader och son och mellan make och maka, och enligt Tung är det just dessa tre som utgör samhällets grundval.

Om nu kontrahenterna i dessa olika typer av relationer verkligen visar de tillhörande dygderna, så kommer enligt konfuciansk uppfattning också samhället att fungera väl. Problemet i det dåvarande kaotiska tillståndet antogs därför just vara, att dessa band hade råkat i olag genom att människorna inte uppfyllde de förpliktelser som de naturliga relationerna ålade dem och alltså inte heller uppvisade de mera specifika dygder som nyss har nämnts. Om man emellertid ställde förhållandena till rätta, vad som ibland brukar kallas »tillrättaställandet av namnen» efter en passage hos Hsün tzu, så att var och en uppfyllde de förpliktelser som bestämdes av hans relationer till sina medmänniskor, så skulle förhållandena i samhället återigen bli goda. Man skulle uppnå det tillstånd av dynamisk samhällsjämvikt som konfucianerna brukar kalla *ho* eller *harmoni*, något som strängt måste skiljas från ett tillstånd av allmän utjämning, vad som inom konfucianismen brukar betecknas som *t'ung* eller *slätstrukenhet* — alltså återigen en distinktion av viss aktualitet i modern politisk-filosofisk diskussion.¹¹

Det finns emellertid ytterligare några ting som kan vara värda att nämna i samband med en presentation av den konfucianska moralfilosofin. Det torde redan ha framgått genom påpekandena om Konfucius och de tidiga konfucianernas ständiga hänvisningar till de gamla konungarna liksom även genom anknytningen till de fem (sex) klassikerna, att det finns ett starkt konservativt inslag i den konfucianska moralfilosofin. Av teorin om de fem grundläggande relationerna framgår också att den samhällsuppfattning som man höll sig med var starkt hierarkisk och förutsatte en noga bestämd rollfördelning i samhället. Också detta är naturligtvis någonting som har bidragit till att göra de konfucianska idéerna till en konservativ kraft i den kinesiska kulturutvecklingen. Inte minst bidragande härtill har naturligtvis betonandet av undersåtens plikt att visa lojalitet eller underdånighet i förhållandet till härskaren varit.

Det är förvisso sant att den konfucianska filosofin såsom den framträder i de äldsta skrifterna är anmärkningsvärt fri från metafysisk eller i västerländsk mening religiös spekulation. Samtidigt står det emellertid klart att såväl Konfucius som hans närmaste efterföljare betraktade de hävdvunna kinesiska religiösa uppfattningarna med största vördnad. Det är därför i detta sammanhang säkert betydelsefullt att kejsaren av Mittens rike av ålder bar beteckningen *T'ien tzu*, »Himmelens son», och betraktades som den högsta himmelsgudomlighetens representant på jorden och som den himmelska ordningens upprätthållare, bl.a. genom sina funktioner i samband med de stora offerhögtiderna.

Det kan därför vara en poäng att här framhålla, att den konfucianska teorin trots det starka betonandet av plikten av lydnad gentemot härskaren ju också ålägger fursten att å sin sida visa tillbörlighetens eller rättrådighetens dygd gentemot undersåtarna. Den konfucianska teorin ålägger på detta sätt inte bara undersåtarna förpliktelser, utan också fursten.

Av denna ömsesidighet följer enligt konfuciansk uppfattning, att om endera parten i en sådan relation brister i sina skyldigheter, så kan också skyldigheterna för den andra parten sättas ur spel. Konkret har detta inneburit att om fursten inte visar tillbörlighet, dvs. inte styr riket på det rätta sättet eller uppfyller himmelens mandat, så uppkommer i stället en rätt för undersåtarna att avsätta fursten och ersätta honom med en annan. Detta är något som brukar kallas för *ke ming*, dvs. att »hudflänga mandatet», och som särskilt har betonats inom den idealistiska tradition som utgår från Meng tzu. Det har också regelmässigt återopats i samband med olika uppror, inte minst i anslutning till skiftena mellan olika dynastier på den kinesiska tronen.

Det förhållande som gäller i fråga om denna den första av de fem naturliga relationerna får naturligtvis i princip antas gälla också i fråga om de övriga. Det är dock viktigt att observera, att det i de klassiska konfucianska skrifterna genomgående betonas hur de olika plikterna för den så att säga un-

derordnade i dessa relationer väger mycket tungt. Man har alltså normalt skyldighet att underkasta sig, att lyda, även i de situationer där detta kan te sig motbjudande eller tom. orimligt. Jag påpekar detta för att betona, att de radikala drag, som så att säga också de finns inbyggda i konfucianismen, nog traditionellt faktiskt *är* betydligt svagare än de konservativa, som i allmänhet brukar uppmärksammas.

Detta kan kanske också vara platsen att nämna något om begreppet *ming* eller *öde*, som ofta har diskuterats i samband med den konfucianska uppfattningen. För Konfucius själv tycks ordet *ming* framför allt ha stått för himmelens beslut eller dekret. Det har för honom varit något, som det inte var människans sak att sätta sig över. Vi måste acceptera att världens styrelse nu en gång är sådan den är. Men det vi i vårt handlande skall rätta oss efter är de moraliska principer, vars giltighet vi kan uppfatta. Det är här alltså inte fråga om att tro på något förutbestämt öde, som vi inte kan påverka. Det rör sig i stället om ett understrykande av att vi i vårt handlande inte skall låta oss påverkas av moraliskt ovidkommande ting.

I den senare traditionen har uttrycket *ming* kommit att få en vidare betydelse. Det har där ofta stått som ett inbegrepp av alla de principer, som styr utvecklingen i världen, alltså för något av karaktären »det naturliga skeendet». Inte heller här innebar alltså accepterandet av *ming* någon form av fatalistisk ödestro, även om mer eller mindre starka tendenser i den riktningen inte sällan har gjort sig gällande, särskilt i samband med inflytanden från andra traditioner. Vad som dock hela tiden framhållits är just det som förut nämndes på tal om Konfucius, nämligen att hänsyn till personlig vinning eller förmodanden om det moraliskt korrekta handlingsättets ringa verkan inte får leda oss att åsidosätta vår förpliktelse att följa den bjudande moraliska lagen. Det är med andra ord återigen ett uttryck för det påtagligt formalistiska eller deontologiska draget i den konfucianska moralfilosofin.

* * *

DEN KONFUCIANSKA MORALFILOSOFIN

Avslutningsvis kan vi alltså om den konfucianska moralfilosofin konstatera, att den har ett mycket starkt formalistiskt, man kunde kanske också säga intuitionistiskt, inslag. Människan har vissa bjudande förpliktelser som inte kan undanträngas av de faktiska förhållandena eller handlingens omedelbara konsekvenser för den handlande. Men samtidigt har teorin också ett mycket påtagligt deskriptivt eller materiellt innehåll. Den är djupt förankrad i en teori om det mänskliga livet och dess egenart, i teorin att människan är en samhällelig varelse, att den samhällliga existensformen är något som ligger i den mänskliga naturen, och förutan vilken ingen verklig eller fullt utvecklad moral vore möjlig.

Som redan sagts har den klassiska konfucianska moralfilosofin påtagliga likheter såväl med den klassiska aristotelismen som med den moderna neo-deskriptivismen. Detta ger anledning att säga ytterligare något om den till denna moralfilosofi knutna människosynen eller filosofiska antropologin. Inom huvuddelen av vad vi i västerlandet betraktar som den konfucianska traditionen har man tänkt sig, att människan är så att säga »av naturen god». Men tolkningen av denna uppfattning hänger på ett grundläggande sätt samman med tanken att moral framför allt har till uppgift att reglera inbördes mänskliga relationer, att den hänger samman med detta att människan är en samhällelig varelse. Tesen att människan är av naturen god skall därför inte nödvändigtvis tolkas såsom ett enbart värderande uttryck. Och det är viktigt att här också lägga märke till att en avvikande mening i hög grad hävdades av Hsün tzu och den riktning som ibland brukar betecknas som den »realistiska» grupperingen inom den ursprungliga *Ju chia*. Enligt denna realistiska uppfattning, som i sin tur nära anknyter till den legalistiska skolan, *Fa chia*, är det så att säga *sambället* som är det primära, det som gör det möjligt för människan att utveckla sin godhet, sina goda sidor.

Enligt Hsün tzu var det visserligen så att människan som individ inte bara saknade anlag för de grundläggande dygderna, de anlag som av Meng tzu kallades »de fyra begynnelserna», utan tvärt om var försedd med anlag i

negativ riktning, med tendenser till egoism och sökande efter kroppslig njutning.

Men de båda nyssnämnda uppfattningarna behöver ändå inte stå i någon absolut motsatsställning till varandra. Man kan ju mycket väl å ena sidan mena, att människan har vissa medfödda förutsättningar för att leva ett gott samhälleligt liv, men å den andra sidan hävda att möjligheten att förverkliga dessa förutsättningar är avhängig av att det faktiskt *finns* ett samhälle av sådan natur att det medger att de också *kan* utvecklas. Självfallet kunde då också olika samhällsformer tänkas vara olika gynnsamma för denna utveckling — eller eventuellt styra den i olika riktningar.¹² Det kan kanske i detta sammanhang vara av intresse att nämna, att många kinesiska samhällsvetare med viss oro har konstaterat att de enbarnsfamiljer, som av en hård nödvändighet tillsammans med en i högsta grad medveten familjeplaneringspolitik har dominerat det kinesiska samhället under senare decennier, har tenderat att framkalla personlighetsdrag, som ter sig mindre önskvärda inte bara ur den klassiska konfucianismens utan också ur den moderna marxistiskt präglade ideologins synpunkt.

Ett markant drag i den ovan berörda konfucianska människosynen som här slutligen förtjänar framhävas är att den tycks utgå från att den mänskliga naturen är en gång för alla given, oföränderlig. Detta är naturligtvis en förutsättning bakom de ständiga hänvisningarna till den gyllene tidsåldern, de gamla konungarnas tid. Och detta är naturligtvis också en bidragande förklaring till det starkt konservativa drag, som mycket av den konfucianska filosofin uppvisar. Men det är å andra sidan ett drag som denna åskådning delar med huvudparten av de uppfattningar som på detta område framställts under filosofins historia. Det är nämligen så, att då man i olika sammanhang talat om en ›guldålder› har denna nästan alltid tänkts som något i det förflutna, och det är egentligen först med upplysningstiden och framför allt i samband med debatterna om Darwin och utvecklingsläran som den det moderna samhället genomsyrande tanken på ett mer eller mindre stadigt framåtskridande har vunnit ett mera allmänt genomslag.

DEN KONFUCIANSKA MORALFILOSOFIN

Just häri ligger väl också en av de praktiskt mest betydelsefulla skillnaderna mellan den klassiska konfucianska ideologin och vad som brukat gå under beteckningen »marxismen-leninismen Mao tse tungs tänkande».¹³

Slutligen vill jag ta upp en punkt som stått i förgrunden av mycket av den kritik som från västerländskt håll riktats mot den konfucianskt inspirerade moralfilosofin, nämligen frågan om denna etik alls kan anses uppfylla kravet på att vara universalistisk. Detta problem var i själva verket en av huvudpunkterna i en av de första filosofiska strider, vari konfucianismen var invecklad — jag tänker på konflikten med moismen, *Mo chia*, en annan av de mera framträdande riktningarna under »de hundra skolornas tid». Inom denna senare riktning finns det nämligen en klart universalistisk teori, utilitistisk till sina huvuddrag.

I fråga om den konfucianska moralfilosofin har vi ju redan sett att man där räknar med ett starkt differentierat samhälle med därav följande starkt differentierade plikter för olika individer.

I detta sammanhang är det dock viktigt att lägga märke till, att dessa plikter inte är individuella på det sättet att de tillkommer den enskilde individen som sådan. Plikterna tillkommer honom (henne) därför att hon (han) i just *detta* samhälle befinner sig i bestämda relationer till andra medlemmar av samma samhälle.¹⁴

Som bland annat Richard M. Hare har påpekat i sina diskussioner av universaliserbarhet som ett nödvändigt villkor för en regels ställning som moralisk eller etisk innebär det nyss sagda visserligen, att den motsvarande regeln är mera *specifik* eller *detaljerad* än vissa andra. Men därav följer på intet sätt att den skulle vara mindre *generellt bindande* till sin natur. Den ovan refererade invändningen har alltså inget verkligt fog för sig.

Det är ju också uppenbart att de relationer som vi här talar om kan ändras. Den som vid ett tillfälle är undersåte kan senare bli härskare, den som är son kommer så småningom själv ofta att bli far osv. Även detta rikt differentierade nät av plikter är alltså universalistiskt i den meningen, att plikterna är knutna till vissa sociala positioner och inte primärt till vissa be-

stämda individer. Det är med andra ord direkt felaktigt att karaktärisera den konfucianska moralfilosofin som icke-universalistisk.

Den principiella fråga, som här är aktuell, gäller i stället i vad mån en från föreställningar om den mänskliga naturen utgående teori om den därav betingade nödvändiga strukturen eller »arbetsdelningen» inom ett komplext samhälle kan betraktas som relevant för den moralfilosofiska diskussionen eller inte. Det torde av den föregående framställningen framgå att jag är benägen att i denna fråga ställa mig på den konfucianska moralfilosofins sida, även om jag naturligtvis inte för den sakens skull är villig att acceptera varje detalj i den uppfattning om människans och samhällets natur, som ligger till grund för det resulterande konkreta normativa etiska systemet.

Det bör kanske i detta sammanhang understrykas, att även om man med Konfucius och Aristoteles accepterar att människan (nu) har en tämligen klart fixerad natur, så följer det naturligtvis inte nödvändigtvis av detta, att allt som ligger i denna natur också är något gott. Däremot kan det väl med fog sägas att denna natur i så fall sätter bestämda ramar för vad som kan ligga i en rimlig moral, både med avseende på den handlande (den gamla principen att en moralisk förpliktelse förutsätter en motsvarande förmåga) och med avseende på effekterna för de av handlingen berörda medmänskorna.

Inte heller förefaller det nödvändigt att acceptera tanken att den mänskliga naturen är (eller bör vara) *oföränderlig*.¹⁵ Tvärt om måste man ur etisk synpunkt rimligen också överväga *vilka* drag i denna natur som faktiskt måste antas vara oföränderliga och i vilken grad eller inom vilka ramar detta kan gälla, men också vilka andra drag som kan och bör förändras — samt i så fall *hur* eller i vilken riktning.

Noter

- 1 Att tankeströmningen till sin äldsta del, *Ju chia* eller »de litteratas skola», har föreläggat sedan denna tid är ställt utom allt tvivel; mycket talar emellertid för att filosofen K'ung Ch'iu eller K'ung fu tzu bara var en av många företrädare, låt vara den historiskt mest framträdande.
- 2 De skrifter som går under denna beteckning är, förutom *Lun Yü* eller »Samtalen med Konfucius», också *Ta Hsüeh* eller »Den stora kunskapen», *Meng tzu* — den ganska omfattande bok som alltså går under Mencius' namn — samt *Chung Yung* eller »Den rätta medelvägen» (»Mittens väg»).
- 3 Dessa klassiker betraktades genomgående med den största vördnad och ansågs ofta ha författats eller sammanställts av Konfucius själv. Så var dock med största sannolikhet ej fallet, möjligen med undantag för de s.k. »Höst- och våranalerna» (*Ch'un Ch'iu*).
De övriga av dessa ursprungligen sex böcker eller »konster» (jfr de västerländska »artes liberales») var *Yi Ching* (»Förändringarnas bok»), *Shih Ching* (»Odenas bok»), *Chu Ching* (»Historiens bok»), *Li Chi* (»Riternas uppräkning») samt *Yüeh el-ler Yo Ching* (»Musikens bok»).
- Under den stora oredan under Ch'indynastin med dess bokbål och förföljelser av olikänkande sägs *Yüeh* (»Musikens bok») ha gått förlorad, och efter denna tid brukar man foljdriktigt ofta i stället tala om den *fem* klassiska skrifterna, *Wu Ching*. Mycket tyder emellertid på att *Yi Ching* aldrig tillhörde den ursprungliga samlingen, vilken i så fall aldrig skulle ha omfattat fler än *fem* skrifter.
- 4 Bl.a. vid ett föredrag vid den av avdelningen för östasiatiska studier vid Lunds universitet anordnade temadagen kring östasiatisk filosofi den 16 december 1983.
- 5 Väl fortfarande mest känd i sin formulering från 1917 års bibelöversättning: »Allt vad I viljen att människorna skola göra eder, det skolen I ock göra dem». (Matt. 7:12; jfr Luk. 6:31 samt Syr. 31:15, etc.)
- 6 Se t.ex. W. David Ross: *The Right and the Good* (Oxford 1930).
- 7 Westermarcks teori innehåller enligt min mening många betydelsefulla iakttagelser, som på ett högst intressant sätt hade kunnat bidra till ett upplösande av olika tvistefrågor i konflikten mellan preskriptivister och neo-preskriptivister inom den aktuella meta-etiska debatten.
- 8 Jfr Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, andra avsnittet from. s. 433 i originalutgåvan.
- 9 Enligt Hares teori skall ju en slags utilistisk teori låta sig mer eller mindre direkt härledas ur vissa grundläggande formella principer, främst tesen om de moraliska omdömenas universaliserbarhet. Hos både Kant och Hare är i varje fall den tanken framträdande, att moralens konkreta (materiella) innehåll på något sätt låter sig härledas ur dess formella sida. Sådana reduktionistiska tankegångar är emeller-

DEN KONFUCIANSKA MORALFILOSOFIN

tid i stort sett främmande för den äldsta konfucianismen.

- 10 Självfallet är det inte alltid så lätt att finna exakta svenska motsvarigheter till de kinesiska ord som används för att beteckna dessa ibland ganska näraliggande förhållningssätt.
- 11 Jag tänker här bl.a. på den i den ekosofiska diskussionen ibland gjorda distinktionen mellan *komplikation* och *komplexitet*.
- 12 Jfr här de olika riktningar i vilka en i grunden aristotelisk-kristen etik kom att utvecklas under den västerländska högmedeltiden.
- 13 Det må här påpekas att den idéhistoriska bakgrunden till denna sistnämnda uppfattning är betydligt mer komplicerad än man vanligtvis har klart för sig, och detta även med avseende på dess västerländska inspirationskällor. Det resulterande komplexet av olika idéer har ju därför också som bekant låtit sig utnyttjas för ganska olika uttolkningar.
- 14 Jag vill i detta sammanhang gärna erinra om den besläktade uppfattning som har framförts av den engelske filosofen F. H. Bradley i hand berömda uppsats *My Station and its Duties*. (Se bl.a. hans *Ethical Studies*, andra uppl., Oxford 1927.)
- 15 Vad man däremot empiriskt kan konstatera är att den mänskliga naturen biologiskt sett nog varit i stort sett oförändrad under de senaste 50 000 à 500 000 åren, men också att den synes uppvisa påtagliga variationer, inte bara individuellt, utan också från samhälle till samhälle eller kultur till kultur.

Animismen, kristendomen och den ekologiska krisen

Hertha Hanson

Begrepp som ekologi och miljö är i dag var mans egendom, en självklar del av det språk vi nyttjar för att beskriva världen och vår tillvaro. Att uttala ordet ›miljö› är att inbjuda till en diskussion som i första hand förväntas utmynna i ett ställningstagande och i andra hand ett agerande. Medvetandet om att miljöförstörelsen är en process som inte kan begränsas till vad som sker här och nu för oss till en punkt där själva vår kulturs värde och berättigande ifrågasätts. Det historiska tillbakablickandet får i denna situation nästan karaktär av en psykoanalys som blottlägger länge förträngda traumata.

Den amerikanske historikern Lynn White jr återger i en uppsats i tidskriften *Science* från 1967 sin bild av den ekologiska krisens historiska rötter.¹ Hans »The Historical Roots of our Ecological Crisis» har blivit en klassiker. Kristendomen med dess profana syn på naturen uppfattas som en väsentlig faktor bakom den västerländska kulturens naturförstörande ingrepp. När kristendomen besegrade den hedniska animismen, säger White, förändrades människans förhållande till naturen. Från att ha varit något som betraktades som levande och behandlades med respekt blir naturen något dött, endast av värde som exploateringsobjekt. Den slutsats White drar av denna insikt är att vi måste återskapa respekten för naturen

och det kan vi endast göra om vi tillmäter den ett egenvärde.

White har inte fått stå oemotsagd och jag kommer här att presentera både egna och andras invändningar. Tore Frängsmyr redogör i *Framsteg eller förfall* för en del av denna diskussion och sätter också in White i 1900-talets kristendoms- och civilisationskritiska tradition.² Ett bredare och längre perspektiv anlägges av Anna Bramwell i *Ecology in the 20th Century*.³ Hennes utgångspunkt är ekologismen, dvs. ekologin som normkälla, ett värdesystem där människan inte intar någon central plats eller tillmäts något högsta värde. Hon beskriver de första ansatserna till en miljörörelsen i mitten av 1800-talet, hur denna under 1900-talets första årtionden artikuleras i en tydlig ideologi som först med 1970-talet finner en egen »politisk box» i de moderna miljöpartierna.

Bramwell pekar vidare på den dubbelroll människan tilldelats genom sekulariseringen. Den har berövat henne förvisningen om en Gud som upprätthåller ordning och balans i naturen, en börda människan nu fått axla. Samtidigt är hon den enda som kan ställas till svars. Människans uppgift blir att frälsa världen från henne själv. Känslan av skuld är inte mindre hos ekologisten än hos den religiöst troende. Den yttrar sig bl.a. i ett sökande efter den historiska vändpunkt, där likt syndafallet allt gick fel, där människans harmoniska förhållande till naturen gick förlorat. Först när vi hittat den kan vi återföra utvecklingen i de rätta banorna och sona den skuld som vi i egenskap av människor är delaktiga i.

I felkatalogen finns det flera alternativ att välja på: övergången till jordbruk, kristendomens införande, den naturvetenskapliga revolutionen, upplysningens rationalism, kapitalismen, industrialismen. Nästan allt detta kunde enligt vissa 1800-talsideologer inkarneras i det judiska. Den kristna läran hade sina rötter i judendomen, vetenskapens och upplysningens rationalism var ett uttryck för den judiska intellektualismen, kapitalism och industrialism var den ständigt profithungrige judens skötebarn. Lynn White jr:s artikel är ett bra exempel på historiesyn och diskussion inom denna tradition som beskrivs av Bramwell. Historien utser syndabockar och lär oss handskas med framtiden genom att undgå det förflutnas miss-

tag.

White tänker sig att historisk kunskap kan utnyttjas som underlag för beslut eller val för framtiden, i det här fallet närmast i fråga om religiös och ideologisk fostran. Skulle detta kunna fungera förutsatte det att vi hade en mycket klar uppfattning om det kausala förhållandet mellan värderingar och handlingar i det förgångna och i allmänhet.

Whites inlägg har intresse inte bara genom att det kommit att få inflytande i den allmänna debatten kring vårt förhållande till naturen utan också just genom att han aktualiserar principiella frågeställningar som går igen i snart sagt varje försök att ge idéhistoriska studier en praktisk relevans och i strävanden att underbygga praktisk politik med historisk kunskap. Uppsatsen bygger på en bestämd tolkning av ur idéhistoriskt perspektiv centrala frågeställningar som synen på förhållandet mellan människa och natur, vetenskap/teknik och religion, värdering och handling, temata som vi här kommer att beröra sedan vi först orienterat oss i innehållet i Whites uppsats.

White och den ekologiska krisen

Innehållet i Whites uppsats

White börjar med att konstatera, att människans agerande i alla tider haft återverkningar på naturen, mer eller mindre avsiktligt. Det finns två fenomen, som han utnämner som särskilt betydelsefulla i sammanhanget, två typiska västerländska fenomen:

1. det intensiva jordbruket
2. den avancerade teknologin.

Om teknologin säger White att den har blivit särskilt effektiv först sedan den förenats med naturvetenskapen, dvs. sedan den teoretiska och empiriska aspekten på naturen bildat en enhet. Men detta var knappast något som i större utsträckning skedde före 1850 och Europas industrialisering. I gengäld skapade denna process snart ett ekologiskt medvetande. Begreppet ekologi lanserades på 1860-talet av den tyske biologen och darwinisten

Ernst Haeckel.

White ser två typer av reaktioner på de problem som den moderna teknologin skapat:

1. mer teknik för att lösa problemen
2. återvändande till ett romantiserat förflutet.

Det första alternativet avvisar han med hänvisning till att det endast skulle förstärka problemen. Men inte heller »atavism» eller »prettification», ingredienser i det senare reaktionsmönstret, är några tänkbara alternativ för Whites del. Det förgångna representerar inte något utopiskt ideal. Däremot kan historien lära oss förstå dagens situationen. Det gör vi genom att söka oss tillbaka till de historiska förutsättningar.

I sin historiska rekonstruktion utgår White från den tidigare nämnda föreningen av vetenskap och teknologi, föreningen av en aristokratisk teoretisk vetenskap med en underklassens empiriska teknologi. Västs teknologiska överlägsenhet sträcker sig längre tillbaka än till 1850-talets industrialism och även längre än till den s.k. naturvetenskapliga revolutionen på 1500- och 1600-talen. Denna överlägsenhet var markant redan på 1000-talet och är i stort sett jämnårig med den vetenskapliga tradition som uppstod med den arabiska översättningslitteraturen. Såväl teknologi som vetenskap bör därför vara bärare av medeltida synsätt och värderingar. Det är i medeltiden vår teknologiska kultur har sina rötter. För White som i sin forskning sysslat med medeltida jordbruksteknologi, förändrar redan 600-talets nya plog med sitt åtta-oxars spann radikalt människans förhållande till naturen. Plogen var en maskin med vars hjälp människan besegrade och utnyttjade jorden. Hon var inte längre en del av naturen utan dess herre, natur och människa hade skilts åt.

Man kunde förvänta att White nu skulle utveckla en marxistisk historietolkning som visar hur produktionsmedlen styr samhällsutvecklingen och den ideologiska överbyggnaden formar vår uppfattning av världen. Men i stället säger White: *vad människan gör i förhållande till naturen beror på vad hon tänker om den och om sitt förhållande till den*. Ytterst avgörs detta av vilken religion vi har. Här kommer själva poängen: *kristendomens seger över bedendo-*

ANIMISM, KRISTENDOM OCH DEN EKOLOGISKA KRISEN

men är vår kulturs största mentala seger. Men också orsak till vår ekologiska kris.

Västerländsk kristendom är världens mest antropocentriska religion. Den ser i människan Guds like och i naturens rikedomar något som ställts till hennes disposition. I den religiösa antika föreställningsvärlden, säger White, hyste varje träd, varje flod, varje kulle sin egen skyddsande. Det var något man tog hänsyn till vid ingrepp i naturen. Efter att kristendomen tillintetgjort den hedniska animismen var det bara människan som var be-själad. Det fanns inget heligt i naturen. Därmed hade man banat väg för en samvetslös exploatering av naturen.

Skillnaden mellan kristendom i öst och väst avspeglar sig också i synen på synden. I öst är synd ett intellektuellt misstag, i väst ett moraliskt. I öst är det viktigt att tänka rätt, i väst att handla rätt. Både öst och väst såg natu-ren som något som måste tolkas; öst uppfattade den symboliskt och väst som en nyckel till skapelsekoden. Naturteologin i öst låg åt det konstnärliga hållet, i väst åt det vetenskapliga. Detta betyder för White att den väster-ländska kristendomen inspirerat såväl modern vetenskap som teknik, båda lika naturfientliga. White föreslår nu inte att vi ska ansluta oss till någon av de österländska religionerna. Han menar i stället att om vi söker i den väster-ländska kristna traditionen kan vi hitta nya förebilder, t.ex. den helige Franciskus som på sin tid uppfattades som kättersk. Franciskus hade en de-mokratisk naturuppfattning som även omfattade djuren och hela naturen. White vill utnämna den helige Franciskus till ekologins skyddshelgon.⁴

Whites samtid

1960-talet saknade inte intresse för ekologiska problem. Det är inte heller brister i detta avseende som White i första hand reagerar mot utan vissa förhållningssätt. Han ifrågasätter förslag till lösningar på problemen som huvudsakligen inriktar sig på mer och bättre teknik. Det är fixeringen vid tekniska lösningar som delvis är orsak till den ekologiska krisen. Vad White tycks ta avstånd ifrån är de systemekologer som ser människans förhållan-de till naturen som ingenjörens till maskinen.

Systemekologerna är nära befryndade med Bramwells sekulariserade

ekologister. De ser visserligen människan som naturens beskyddare men också som dess behärskare. Ansvaret att upprätthålla balansen i naturen faller på henne. För detta krävs ett globalt perspektiv och en total planering av jordens resurser. En viktig representant för denna riktning är Eugen Odum.⁵ Systemtänkandet är starkt influerat av strömningar inom sociologin som Talcott Parsons teori om det sociala kulturella systemet. En systemteori behöver inte vare sig inom sociologin eller ekologin med nödvändighet förbindas med föreställningen om en maskin. Att det ändå ofta kom att göras hänger samman med att intresset i praktiken koncentrerades på stabila tillstånd mer än på förändringar och processer, som uppfattas som karakteristiska för levande organismer. Förändringar kom inte sällan att identifieras med oönskade störningar både inom sociologin och ekologin.

Så långt kan man få intrycket att Whites ställningstagande innebär ett skarpt brott med både tidigare och samtida synsätt. Men låt oss titta lite närmare på hur det förhåller sig med det.

Whites tradition

Två företeelser intar en central ställning i Whites resonemang:

1. animismen som en spärr mot naturexploatering och
2. kristendomen som en avlägsnare av denna spärr.

Begreppet »animism» lanserades 1871 av antropologen Edward B. Tylor (1832–1917). Hans intresse för antropologi väcktes i ungdomen i samband med en affärsresa till Mexico. Som kväkare blev han moraliskt upprörd dels över indianernas bristande kulturella framsteg, dels över de spanska kolonisatörernas brutalitet. Bäst menade Tylor vore om brittiskättade amerikaner tog över styret av landet. Senare i livet kom till hans umgängeskrets att höra Charles Darwin, Herbert Spencer och Francis Galton.⁶

Animismen beskriver Tylor som »the deeplying doctrine of Spritual Beings, which embodies the very essence of Spritualistic as opposed to Materialistic philosophy». Om man vill förstå religionens utveckling måste man utgå från denna »minimumreligion», »for where the root is, the bran-

ches will generally be produced».⁷ Animismen kan liknas vid ett förreligiöst stadium, ett första steg i en utveckling som via polyteism slutar i monoteism. Han sätter också den teknologiska utvecklingen särskilt inom jordbruket i samband med den religiösa och moraliska. Detta gör det möjligt att sätta upp en civilisationsskala med australnegern i botten och engelsmannen i toppen.

Tylors elev James Frazer (1854–1941) blev med sin omfångsrika *The Golden Bough*, länge ett standardverk inom antropologi och religionshistoria, popularisatorn av dessa idéer. I magin, »the bastard sister of science», såg han människans första försök att förstå orsakssamband i naturen. Dess förutsättning är animismen, en värld som styrs av andar. Magikern är den som känner och kontrollerar dessa andar. Men trots att magikern har att göra med »personal agents» behandlar han dem som om de vore döda ting. Magin fanns före religionen och uttrycker människans strävan att behärska naturen. Den är en typisk mänsklig företeelse och en yttring av ett elementärt förnuft. Djur kan uppleva likheter men knappast omfatta en föreställning »that the phenomena of nature are worked by a multitude of invisible animals or by one enormous and prodigiously strong animal behind the scenes» och fortsätter Frazer: »It is probably no injustice to the brutes to assume that the honour of devising a theory of this latter sort must be reserved for human reason.»⁸

Accepterar man Tylors och Frazers standpunkt, där det förreligiösa stadiet sammanfaller med det förvetenskapliga, kan den västerländska civilisationens teknik och vetenskap ses som en frukt av kristendomen, den sanna religionen, en slutsats som samtiden inte tvekade att ansluta sig till. Kristendom, vetenskap och teknik utgjorde alla krönet på utvecklingen. Andra världsdelars efterblivenhet kunde förklaras med deras outvecklade religion.

Ungefär samtidigt med att Tylors och Frazers idéer spreds, lanserade vid sekelskiftet den originelle amerikanske ekonomen/sociologen Thorstein Veblen (1857–1929) sin delvis omvända utvecklingsteori i *The Theory of the Leisure Class*.⁹ Först har vi enligt Veblen ett primitivt fredligt stadium,

som övergår i ett barbar- eller rövarstadium, följt av det moderna industrisamhället präglad av en stor slösande arbetsfri klass och kvardröjande drag från barbarstadiet. Det industriella rövarsamhället rymmer dock inom sig en möjlighet till en syntes av fredlig samvaro och avancerad teknik. Men detta kan bli möjligt först när kapitalisterna frångått inflytandet över produktionen. Det är dessa som är orsak till ekonomins upp- och nedgångar. Osäkerheten på marknaden är en förutsättning för kapitalisternas spekulation. Därför vidtar de åtgärder för att störa produktionen. Helt annorlunda blir det vi låter om tekniker och vetenskapsmän ansvara för produktionen. De har intresse av en väl fungerande produktion, en bekräftelse på deras kompetens. Här anknyter Veblen till tankegångar från Saint-Simon och Comte som ser det teknokratiskt styrda samhället som ett fredens samhälle.

Veblen ansluter sig till Tylors och Frazers syn på förhållandet mellan religion och vetenskaplig-teknisk utveckling, däremot är han inte beredd att se med odelat gillande på det utvecklingsstadium som den dåvarande västerländska civilisationen representerade. Det innehöll både negativa och positiva sidor, till de positiva hörde tekniken, till de negativa makt- och dominansbegäret. Till sin utvecklingsteori knyter Veblen en rasteori, också den en provocerande omkastning av tidens värderingar. Den kortskalliga mörkhåriga människotypen har en fredlig och arbetsam läggning medan den långskalliga ljusa nordiska typen präglas av rov- och maktinstinkter. Om Veblen här är påverkad av Nietzsches blonde best framgår inte.

Efter att ha gjort sig omöjlig och avskedats från ett antal lärarbefattningar hamnar Veblen i den radikala New School for Social Research, tillkommen 1918 som ett alternativ till traditionell universitetsutbildningen. Yttre omständigheter kring skolans tillblivelse var bl.a. en kontrovers inom Columbia University. Universitets ledning hade ifrågasatt det lämpliga i att vissa av universitets lärare uttalade sig mot USA:s deltagande i kriget.¹⁰ Till samma institut hörde senare Lewis Mumford (1895–1990) kanske mest känd för sin *Technics and Civilization*.¹¹ Hans utgångspunkter är desamma som Veblens. Västerlänningens maktbegär har legaliserats av kris-

ANIMISM, KRISTENDOM OCH DEN EKOLOGISKA KRISEN

tendomen, teknik och vetenskap har blivit hans främsta vapen. Liksom Veblen hoppas Mumford på en desarmerad teknik som inte ska stå i de makt-hungriga kapitalisternas utan i de många fredligas och arbetsammas tjänst. Han drömde om vad han kallade en bioteknik anpassad till naturen och människan.

Mumford har spelat en stor roll som inspirationskälla för modern civilisations- och kulturkritik. Han har påverkat mellankrigstidens samhällsreformatorer även här i Sverige. Makarna Myrdal tog starka intryck på 1930- och 40-talen av idéerna om det tekniskt rationella och demokratiska samhället. Mumford tillhörde också dem som tidigt uppmärksammade den moderna massindustrialismens förödande miljöeffekter. Han fruktade, som vi nu kan se med rätta, att samma misstag skulle återupprepas när den spreds till resten av världen. För att påverka utvecklingen var det inte mer kunskaper som behövdes utan ett nytt tänkande. Trots att Mumford likasom Veblen tagit intryck av marxismen är han i grunden inte materialist utan idealist. Den nya fasen i industrialismens utvecklingen, som Mumford tyckte sig skönja i sin tid, skulle komma att präglas av globala fredliga kontakter och vårdsamhet inte bara när det gäller människan utan också naturen. En del av dessa idéer försökte han förverkliga som planerare i Roosevelts administration.

Antropologen och sociologen Leslie A. White (1900–1975) med Tylor som sin stora förebild tog också intryck av Veblens idéer. White betonade liksom denne de materialistiska perspektiven. Det primära och avgörande för ett samhälle eller en kultur är dess teknologi. Varje mänsklig individ är en del av ett större materiellt system, arten. Jorden är en del av ett annat materiellt system, kosmos. Teknologin speglar förhållandet mellan dessa två system.

»Everything—the cosmos, man, culture, may be described in terms of matter and energy.» förklarar White i *The Science of Culture*. Ett av kapitlen inleds med ett motto hämtat från Wilhelm Ostwald: »... the history of civilization becomes the history of man's advancing control over energy ...». Det som kallas kulturutveckling styrs av de energimängder som tas ut och

förbrukas. Kulturer kan studeras och förklaras som termodynamiska system och till stor del förstås utifrån lagen om energins konstans och lagen om entropin. Lagen om entropin innebär att allt mer av energin lagras i otillgänglig form och sista stadiet i utvecklingen är den kosmiska döden. Den ökade ordning som vi kan iaktta i de biologiska system, varav vår kultur är en del, betalas med ökad oordning någon annanstans. Varje steg i utvecklingen har sitt oåterkalleliga pris. Leslie White kom att betyda mycket för utvecklandet av det ekologiska systemtänkandet men också för att frammana bilden av en framtida katastrof. »The cosmos does little know nor will it long remember what man has done here on this tiny planet. The eventual extinction of the human race—for come it will sometime—will not be the first time that a species has died out. Nor will it be an event of very great terrestrial significance.»¹²

Här kan vi återknyta till Lynn White och hans uppsats. White menar att enda sättet att undvika katastrofen är att avvisa det systemekologiska perspektivet, som ser på förhållandet mellan natur och människan som det mellan maskinen och ingenjören, som hoppas att mer teknik ska lösa problemen. En sådan inställning hindrar oss att se de verkliga problemen och innebär därför en snabbare marsch mot undergången.

Kritik kan formuleras från ett betraktar- eller deltagarperspektiv, utifrån eller inifrån, Whites är i allra högsta grad ett inifrån perspektiv. Den attityd till naturen som White går till storms emot har sina rötter i samma tradition varur han själv hämtar sina argument. Konsensus råder i stor utsträckningen inom traditionen om förhållandet mellan orsak och verkan, mellan religion och natursyn.

Som vi ser har Lynn White accepterat Tylors och Frazers syn på sambandet mellan animism och teknisk/vetenskaplig utveckling. I det avseendet står han i samma tradition som Veblen och Mumford. Men liksom sin namne delar han inte dessas teknikoptimism. Från Whites sida är det alltså inte frågan om en nytolkning av den historiska utvecklingen utan en omvärdering. Det är denna omvärdering av teknikens och vetenskapens välsignelser som är utgångspunkten för Whites artikel om vår ekologiska kris'

historiska rötter och de förslag till lösningar som han presenterar där. Låt oss därför titta lite närmare på denna uppfattning.

Människa och natur

Den romantiske filosofen Fichte med hans kända »Jaget sätter ickejaget, som sätter jaget» kan sägas representera den mest antropocentriska av ståndpunkter, där yttervärlden blir en skapelse av vårt eget medvetande. Men satsen är inte bara intressant som ett uttryck för en extremt antropocentrisk ståndpunkt utan också för vad Fichte här säger, om betingelsen för vår kunskap om det egna jaget. För att vi ska känna oss själva, måste vi sätta upp gränser, vi måste uppleva skillnad mellan oss själva och resten av världen. Det är denna funktion människans spekulationer kring förhållandet mellan henne själv och naturen ofta har fyllt. Det har varit identitetsskapande.

Ju större likhet med naturen och andra levande varelser människan upplevt, desto mer påträngande har behovet varit att distansera sig, att markera särart, att odla och hålla fast vid de drag man uppfattat gjort människan till människa: förnuft, moral, fri vilja, religion osv. Men det egentliga dilemmat har kanske bestått i att denna gräns kommit att gå genom människan själv. Hon har varit en dubbelnatur: både djurisk och mänsklig, ibland tom, gudomlig. Inom henne ryms både natur och kultur.

Särartstraditionen är den ena. Men det har också funnits en annan som vi kan kalla enhetstraditionen, där behovet av gränsdragning inte gjort sig gällande lika starkt, där tvärtom bristen på gränser har upplevts som befriande: mystikerns *uno mystica*, upplevelsen av en enhet med helheten, med Gud och naturen. Det finns mycken naturupplevelse som är av den arten, men den förutsätter en trygghet i naturen eller ett främlingskap i kulturen.

Bägge dessa attityder representerar säkert allmänmänskliga erfarenheter. De har inte bara levt sida vid sida utan ofta inom en och samma person. Även White är medveten om denna dubbelhet. »Despite Darwin, we are *not*, in our hearts, part of the natural process.» White tycks anse att ett er-

kännande av människans delaktighet i naturen också förutsätter ett jämlikt förhållande till den. Det skulle betyda att vi fjärmade oss från centrala delar av vårt värdesystem, t.ex. rörande människovärdet. Men det har funnits andra sätt att både äta kakan och ha den kvar, att både uppfatta människan som en del av naturen och ändå ge henne en särställning. Ett är att se människan som skapelsens krona eller utvecklingens krön, ett annat att liksom ekologisten tilldela henne ett särskilt ansvar.

Vetenskap, teknik och religion

Animism och naturexploatering

Relationen mellan kristna värderingar och naturexploatering har med utgångspunkt bl.a. i Whites artikel diskuterats av religionsfilosofen Lars Haukila i *Natursyner och natursynder*.¹³ Han och andra har konstaterat att Whites påstående, att de kristna såg sig som naturens herrar, att den stod till deras exklusiva disposition och för övrigt saknade värde inte varit det allernäråddande synsättet. Keith Thomas i *Man and the Natural World*¹⁴ tar fram många exempel på att de attityder till naturen som vi kan finna inom kristen tradition finns representerade redan i antik tid. Det rimliga är då att anta att det varit andra faktorer än de religiösa som avgjort vilken naturuppfattning man tillägnat sig.

Naturexploatering och därmed åtföljande miljöförstörelse är långt ifrån några moderna företeelser. Inte heller är det så att man har varit omedveten om att människans ingrepp i naturen fått skadliga effekter. Det sägs ibland att man kan avgöra vilken skola en ekolog ansluter sig till genom att se om han eller hon börjar med ett citat från Platon eller från Aristoteles. I dialogen *Kritias* beskriver Platon hur människan skövat Attikas skogar med jorderosion och uttorkade vattendrag som följd. Det var inte bara Platon som registrerade dessa förändringar. Medvetenheten om att världen en gång sett annorlunda ut bidrog till föreställningen om en guldålder, då jorden producerade frukt och säd av sig själv, när djur och människor liksom i det bibliska paradiset levde i fred med varandra och människan inte behöv-

de arbeta. Aristoteles, som var helt övertygad om att naturen inte gjorde något förgäves och att djur och natur var till för människans skull, menade att förändringarna var ett resultat av klimat och andra naturliga förhållanden.

Romarnas exploatering av bl.a. Nordafrika innebar irreparabla skador på naturen. Genom att överföra systemet med storgodsjordbruk förvandlades tidigare bördiga områden till en ofantlig öken. Genom export av vilda djur hem till den romerska cirkusen utrotades stora delar av djurlivet. Som vi ser utgjorde varken grekisk eller romersk animistisk religiositet något hinder för exploatering av naturresurserna till och över bristningsgränsen. Allt detta beskrivs av J. Donald Hughes i *Ecology in Ancient Civilizations*.¹⁵ Hughes är beredd att ge White rätt i att ny respekt för naturen behövs men viktigare ändå är ökad kunskap. I stället för att peka på antiken som ett föredöme vill Hughes hålla fram den som ett varnande exempel på hur det går, när människan uppträder som naturens tyrann och inte lever i harmoni med ekosystemet.

Animism, teknik och experimentell vetenskap

Det är inte bara så som White påpekar, att teknologi och vetenskap utvecklades jämsides i Europa från och med 1000-talet. Med den arabiska översättningslitteraturen följde också en ström av hermetisk/alkemistisk litteratur med antika och ännu äldre anor. Den var präglad av österländsk visdom och nyplatonsk färgad filosofi. Trots att astrologin och alkemin bekämpades och fördömdes av kyrkan är det påtagligt, att intresset även bland teologer och andra kyrkans män var stort. Visserligen uttalade man ofta sitt avståndstagande från den svarta magin och mycket av alkemin, men samtidigt talade man om en vit magi och en sann alkemi.

Alkemin förknippas ofta med försök att tillverka guld, men alkemin representerade också en alternativ världsbild. För alkemisten och magikern är världen besjälad. Den är fylld av andar och levande krafter, liksom människor personligheter som man måste lära känna genom att umgås med dem. Genom att iakttä deras synliga yttringar kan man få en föreställning-

ar om dolda, ockulta egenskaper. Dessa studier kan bl.a. utföras under kontrollerade former i laboratoriemiljö. Det förväntade resultatet var kunskaper användbara för att behärska och manipulera naturen: omvandla oädla metaller till guld, finna de vises sten och med den vägen till evig hälsa.

Eftersom världen uppfattades som levande tolkades varje förändring som en fysiologisk process. Guld växte i den livmoder som jordens innandöme utgjorde. Födde människor människor, borde guld föda guld. Kunde djur och växter omvandla näring till delar av sig själva måste guld kunna förvandla näring till guld, om man bara kom underfund med vilken diet guldet föredrog. Det var dessa naturliga processer som alkemisterna försökte renodla och effektivisera i sina laboratorier.

White har i sin artikel bl.a. Roger Bacon som exempel på den naturliga teologins vetenskapliga inriktning under medeltiden. Nu förhåller det sig emellertid så med Roger Bacon att han tillhör dem som är tydligt påverkade av alkemin och den hermetiska föreställningsvärlden. När han ville införa experimentell forskning vid universitet i Cambridge förbjöds han att göra detta av den kyrkliga överheten. Just experimenterandet uppfattades som typiskt för alkemin. Alkemin förde en undanträngd men inte helt undanskymd roll i den medeltida tankevärlden. Renässansen med förnyad antik inspiration väckte också den alkemistiska spekulation och utforskandet av det ockulta till ny livaktighet.

Vi ser här ett klart samband mellan en alkemistisk världsbild och en experimentell vetenskap, dvs. mellan animism och teknik. Syftet med de alkemistiska experimenten var just att exploatera naturen. Animismen innebär alltså inget hinder för utveckling av en manipulativ teknik och inte heller för exploatering av naturen, inte i det antika Grekland eller Rom och inte heller i det medeltida Europa.

Animismen och den naturvetenskapliga revolutionen

Vad som kanske inte är allmänt bekant är att alkemin under den period vi brukar kalla den naturvetenskapliga revolutionen fick en ny högkonjunktur. Det var inte bara något som sammanföll i tiden utan också hos många

personer. White omnämner ett antal av den vetenskapliga revolutionens centralgestalter: Francis Bacon, Leibniz och Newton. Bacon nämns för sin tro att vetenskap innebär teknologisk makt över naturen, Leibniz och Newton för sina religiösa motiveringar för den vetenskapliga verksamheten. Ett faktum som med allt större tydlighet gjort sig gällande under de senaste årtiondenas vetenskapshistoriska forskning är att bl.a. dessa tre utgör exempel på alkemistiskt influerad vetenskap och tänkande. Animistiska tänkesätt tycks inte ha utgjort något större hinder för den tidiga utvecklingen av naturvetenskapen.

Ett ofta använt exempel på den vetenskapliga mekanistiska attityden utgör den franske filosofen Descartes uttalande att djuren bara är känslolösa automater. Vissa av Descartes efterföljare utvecklade tanken genom att framhålla att vi kanske kan uppfatta det så, att djur t.ex. skriker av smärta. Men detta är bara en illusion för vad vi hör är bara ett mekaniskt framställt ljud jämförbart med det man kan åstadkomma med ett instrument. Det var inte uttryck för någon upplevd smärta. Men detta var ett synsätt som inte slog igenom. Spinoza, Leibniz och Locke talade emot. I sin *Etik* bestrider Spinoza » ... inte att djuren har förnimmelser; jag förnekar bara att det av detta skäl skulle vara förbjudet att efter behag bruka dem till vårt gagn och behandla dem så som det bäst lämpar sig för oss.»¹⁶ Men även om man betraktade djuren som automater behövde man inte ifrågasätta att de hade känslor. Gassendi och Mandeville kunde karakterisera både djur och människor som kännande maskiner.

Keith Thomas menar att för folk i allmänhet var Descartes' synsätt främmande. De upplevde en tydlig väsensskillnad mellan församlingens kyrkklocka och byns avelstjur. Djuren uppfattades varken av bildade eller obildade som själ- eller känslolösa, däremot som i avsaknad av den förnuftssjäl vilken utmärkte människan. Samtidigt pekar Thomas på att människans förhållande till djuren långt ifrån varit problemfritt, tvärtom. En känsla av skuld har ofta smugit sig in.

Det hittills sagda kan summeras så att mycket tyder på att äldre medeltid och även senare perioder präglats av tendenser till ett animistiskt per-

spektiv på naturen och världen i sin helhet. Inte heller tycks föreställningen om en besjälad natur ha inneburit något hinder för utnyttjandet av naturens resurser eller utvecklandet av en manipulativ teknik. Därmed hoppas jag att jag har avvisat Whites två huvudteser: att animismen skulle innebära ett skydd mot exploatering och att kristendomens besegrande av den antika och hedniska animismen skulle vara orsak till vår ekologiska kris.

Vid närmare eftertanke: varför skulle antagandet av en själ hos djuren eller den övriga naturen utgöra ett hinder för exploatering? Samma antagande för människans del har inte förhindrat att hon exploaterats, köpts och sålts som en vara. Vid ännu närmare eftertanke är det väl inte onaturligt att tänka sig, att om livets helighet utsträcks till att gälla helheten blir den en vördnad som blir svår att upprätthålla om den inte ska övergå i självdestruktion. Om man lever i en värld som är besjälad och levande, drivs man mot en gradering av det levande. Då skapas en hierarki av högre och lägre där gränserna kan hamna mellan djur och människor men lika gärna mellan människa och människa.

Värdering och handling

Jag skulle vilja avsluta med några kommentarer till Whites antagande, att vi i vårt agerande i förhållande till naturen styrs av våra föreställningar om oss själva och vårt förhållande till naturen. Thomas skrift om människan och naturen har undertiteln *A History of the Modern Sensibility*. Han beskriver hur i England parallellt med den tekniska och den vetenskapliga utvecklingen en känslighet för djur och natur växte fram inom den engelska borgerligheten, men också hur denna nya känsligheten endast på ett mycket ytligt sätt påverkade människors agerande. Tuppfåktningar förbjöds, slakthusen gömdes undan, vanan att servera kalvar och grisar med huvuden försvann osv. Thomas säger att den moderna människan åt sig skapat ett moraliskt dilemma: hur ska hon kunna förena sina krav på ett bekvämt och tryggt liv med den känslighet för natur och andra levande varelser som

också anstår en civiliserad människa? Det är tydligt att den moderna känsligheten för djur och natur inte bara är en bekväm efterrationalisering. I detta fall står de moraliska värderingarna i strid med hur samhället utvecklas. Landskapets kultivering och en ny säkerhet gentemot hotande djur väcker önskan att bevara orörd natur och vilda djur. Ett liv i stadens isole-ring ger näring åt attityder som är oförenliga med det sätt varpå de flesta människor utnyttjade djur. När naturen besegrats är människan beredd att ta den till sitt hjärta och älska den, men inte att sluta utnyttja den för sina syften.

Det Thomas beskriver har stora likheter med Max Webers teori om den tekniska och vetenskapliga rationaliteten som när den väl blivit etablerad och institutionaliserad lever sitt eget liv oberoende av moral och religion. Trots alla känslor och värderingar rullar utvecklingen i en riktning som står i strid med dessa. Människan skapar åt sig en moralisk konflikt som hon inte är beredd att egentligen ta på allvar. Om vi sätter detta i samband med Whites antagande att de kristna värderingarna varit de som möjliggjort exploateringen säger Thomas i stället, att det inte nödvändighetsvis måste finnas något samband mellan uttryckta värderingar, faktiskt upplevda känslor och den praktik som utvecklas. Whites slutsats att det måste till en attitydförändring blir utifrån Thomas resonemang ett slag i luften.

Noter

- 1 Lynn White jr, »The Historical Roots of Our Ecological Crisis» i *Science*, 10 March 1967.
- 2 Tore Frängsmyr, *Framsteg eller förfall. Framtidsbilder och utopier i västerländsk tanke-tradition*, Stockholm 1989.
- 3 Anna Bramwell, *Ecology in the 20th Century. A History*, London 1989.
- 4 Enl. John Passmore »återupptäcktes» Franciskus på 1890-talet. (»The Treatment af Animals» i *Journal of the History of Ideas* 1975:2)
- 5 Odums och andra besläktade synsätt ges en kortfattad presentation av Chunglin Kwa i »Naturuppfattning i system- och evolutionsekologin» i *Natur och Sambälle* 1985:33.
- 6 Arne Martin Klausen, *Antropologins historia*, (1981) sv. övers. Stockholm 1984,

ANIMISM, KRISTENDOM OCH DEN EKOLOGISKA KRISEN

56ff.

- 7 Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, vol 1, third ed., London 1891, 425f.
- 8 J. G. Frazer, *The Golden Bough. The Magic Art*, vol 1, third ed., (1911) London 1932.
- 9 Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class*, (1899) New York 1931.
- 10 Om institutets historia, se Peter M. Rotcoff & William B. Scott, *New School. A History of the New School for Social Research*, New York 1986.
- 11 Lewis Mumford, *Technics and Civilization*, London 1934.
- 12 Leslie A. White, *The Science of Culture. A Study of Man and Civilization*, New York 1949, 375, 391.
- 13 Lars Haikola, *Natursyner och natursynder. En kritisk studie av ekosofin mot en biblisk bakgrund*, Lund, Teologiska Institutionen 1983.
- 14 Keith Thomas, *Man and the Natural World. A history of the Modern Sensibility*, New York 1983.
- 15 J. Donald Hughes, *Ecology in Ancient Civilizations*, Albuquerque 1975.
- 16 Baruch Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, IV prop. xxxvii, cit. efter *Filosofin genom tiderna. 1600-talet. 1700-talet. Texter i urval av Konrad Marc-Wogau*, Stockholm 1967.

Rätten, etiken och den demokratiska rättsstaten

Aleksander Peczenik

I. Bakgrund: etiska satser — *prima-facie* och slutgiltiga

1. Enighet om värden

- (1) Det finns en stor enighet bland olika människor — åtminstone inom den västerländska kulturkretsen — om att vissa fakta är kännetecken på det etiskt goda. Dessa kännetecken motsvarar olika *värden*.

Följande satser är således godtagbara i vår kultur: Kalle är en *prima-facie* god människa eftersom han inte brukar skada andra; han brukar hjälpa andra; han är arbetsvillig; han brukar tala sanning, hålla sina löften, visa mod; osv.

Ett värde kan definieras som ett värderingskriterium. Kriteriet kan förverkligas till en viss grad, således mer eller mindre (jfr Alexy 1985, 130 ff.).

Nästan samma innehåll kan uttryckas i etiska *principer*. Ordet »princip» kan betyda olika ting, t.ex. en generell norm, en viktig norm, eller en norm som uppställer ett visst ideal (jfr Alexy 1985, 72 ff.; Dworkin 1977, 14 ff.; Eckhoff 1980, 145 ff. med omfattande referenser).

Jag skall behandla endast den sistnämnda betydelsen av ordet. Låt mig kalla sådana principer för *värdeprinciper*. Man kan härvid nämna t.ex. föl-

jande principer: Man bör inte skada andra människor. Man bör hjälpa andra. Man bör vara arbetsvillig, tala sanning, hålla sina löften och visa mod m.m.

En värdeprincip uppställer ett ideal. Idealet kan förverkligas till en viss grad. Ju mer, desto bättre i ljuset av principen (jfr Alexy 1985, 76).

Det finns bara följande skillnad: medan en princip utsäger vad som *prima-facie* bör göras bestämmer ett värde vad som *prima-facie* är det bästa (Alexy 1985, 133).

Varje etisk *prima-facie* sats följer av en *universell* värdeprincip eller värdesats, vilken avser alla personer, föremål eller handlingar av ett visst slag. Universalitet består i att man använder begrepp vilka betecknar *alla* föremål av en viss klass, inte namn på individuella ting (jfr Hare 1981, 107 ff.).

2. *Prima-facie* karaktären hos etiska värden och principer

- (2) De generella etiska värdena och principerna har en provisorisk (*prima-facie*) karaktär.

En individ kan på en och samma gång godkänna olika sinsemellan konkurrerande principer och värden. En läkare t.ex. anser att patienter måste få hjälp, och att man bör vara sanningsenlig mot dem. Men läkarens benägenhet att tala sanning kan i vissa fall skada patienten. Då måste läkaren välja mellan sanning och effektiv hjälp. Detta förhållande kan även uttryckas så här. Ur en synvinkel har läkaren en etisk *prima-facie* skyldighet att sanningsenligt informera patienten, ur en annan synvinkel har han en sådan skyldighet att dölja informationen.

Logiskt oförenliga handlingar kan på en och samma gång vara *prima-facie* goda. Man kan även vara på en och samma gång *prima-facie* skyldig att utföra logiskt oförenliga handlingar. En sedvanlig logik kan såtillvida inte tillämpas på etiska *prima-facie* satser.

Angående begreppet »*prima-facie*», jfr Ross 1930, 27–28.

3. *Mer om enighet: Etiska prima-facie satser som relevanta satser*

- (3) En praktisk *prima-facie* sats är ett etiskt *relevant* skäl om vår etiska kultur tvingar oss till att beakta den vid en etisk avvägning.

De relevanta skälen får kritiseras med användning av motskäl men får inte ignoreras.

Alla normala människor som tillhör vår kulturkrets bedömer ofta etiska frågor som om de hade tagit för givet att vissa skäl är relevanta.

Varje människa möter ständigt *exempel* på etisk argumentation. Exempelen bildar ett underlag för generella *hypoteser* som bekräftas av argumentationspraxis: För att kunna förstå den etiska argumentationen måste man förutsätta att de ifrågakvarande skälen är etiskt relevanta. Jfr Peczenik *et al* 1990, avsnitt 3.5.3 och Peczenik 1989, 63 ff.

4. *Slutgiltiga etiska satser i motsats till satser prima-facie*

Att en etisk sats är slutgiltig (definitiv, inte blott *prima-facie*) innebär att man inte längre är beredd att undersöka om några skäl talar däremot.

Den slutgiltiga etiska skyldigheten kan behandlas ur två olika synvinklar, den externa och den interna.

Den externa synvinkeln innebär en beskrivning av en viss samhälleligt etablerad etik: det fastställs vilka skyldigheter som inom vissa samhälleliga grupper uppfattas som slutgiltiga.

I fortsättningen kommer jag emellertid att behandla den *interna* synvinkeln. Den innebär att man utvecklar en egen »kritisk etik». Med andra ord intar man själv *en etisk ståndpunkt som är så väl motiverad som möjligt*.

Vår etiska kultur utgår från att slutgiltiga etiska skyldigheter och värden uppkommer först efter att den etiska argumentationen är fullständig.

- (4) Vår etiska kultur tvingar oss till att anta, att man har en slutgiltig skyldighet att följa den bästa *avvägningen* mellan (a) så många relevanta värdeprinciper respektive värden som möjligt och (b) så många krav på väl sammanhängande (koherent) argumentation som möjligt.

En sådan avvägning bestämmer även vad som är slutgiltigt gott i etisk mening.

En slutgiltig etisk sats följer sålunda av en *väl sammanhängande* argumentation baserad på *enighet* (konsensus) om relevanta värden. Jfr Peczenik *et al* 1990, avsnitt 3.5.3 och Peczenik 1989, 76 ff. och (angående koherens) Peczenik *et al* 1990, avsnitt 5.1-5.2 och Peczenik 1989, 160 ff.

Logiskt oförenliga handlingar kan *inte* på en och samma gång vara slutgiltigt goda. Man kan inte heller på en och samma gång vara slutgiltigt skyldig att utföra logiskt oförenliga handlingar.

5. En slutgiltig avvägning är kontextuell och unik

Så snart man påstår att en viss värdeprincip eller värdesats väger tyngre än en annan utsätter man sig för frågan »varför?». Svaret kan stödja sig på ytterligare skäl, som måhända består av ännu fler värden och principer. Alla dessa principer och värden har olika vikt i det föreliggande sammanhanget. Det behövs en slutgiltig avvägning.

En slutgiltig avvägning kan karaktäriseras på följande sätt. Den är *kontextuell*, dvs. betingad av fullständigt sammanhang mellan alla relevanta hänsyn. Den sker i ett *unikt sammanhang*. Varje konkret fall kräver en avvägning som beaktar en unik kombination av relevanta hänsyn.

- (5) Vår etiska kultur tvingar oss till att anta att slutgiltiga etiska skyldigheter och värden uppkommer genom avvägning mellan universella värden och värdeprinciper *i en konkret situation*.

Det är även rimligt att hävda följande:

— En slutgiltig avvägning har ett *konkret innehåll*. Argumentation vilar ytterst på ett konkret värdeomdöme, avseende det aktuella fallet.

— En slutgiltig avvägning har ett *unikt innehåll*. Argumentation vilar ytterst på ett unikt värdeomdöme, ensamt i sitt slag, och avseende det aktuella fallet (jfr Peczenik *et al* 1990, avsnitt 3.6.5 och Peczenik 1989, 79 ff.; Rentto 1988, 64 ff.).

Måhända kan man ifrågasätta de två sistnämnda teserna och hävda att

argumentationens slutpunkt i vissa fall kan vara att man litar till en viss generell regel, som bestämmer en prioritetsordning mellan de ifrågavarande värdena och principerna. Det är däremot inte konsekvent att som avvägningens slutpunkt välja någon ytterligare princip. En princip utgör som sagt aldrig något tillräckligt beslutsskäl, utan måste vägas mot andra principer. Hur kan den då vara avvägningens slutpunkt?

6. Den etiska avvägningens yttersta grund

- (6) Den avvägning som bildar argumentationens slutpunkt kan inte motiveras.

Om den hade motiverats, skulle den inte kunna utgöra argumentationens *slutpunkt*. Den påstådda slutpunkten skulle nämligen leda till att argumenteringen fortsätter.

Det är därför rimligt att säga följande. *Argumentationens slutpunkt måste bestämmas av individens personliga (intuitiva, »känslomässiga») preferenser* (jfr Peczenik 1988, 92 ff.; Peczenik *et al* 1990, avsnitt 3.6.5 och Peczenik 1989, 82 ff.).

Ytterst sett har alla människor en viss frihet att godta eller förkasta olika värdesystem. Visserligen föredrar en normal människa en väl motiverad etisk uppfattning framför en mindre väl motiverad. Men motiveringskraven är inte exakta. I de fall man inte kan bestämma vilket system som är bäst motiverat är man benägen att lita på intuitionen.

Denna benägenhet förklaras genom att man inte förväntar sig samma objektivitet i praktiska frågor som i de teoretiska. En teoretisk sats kan inte vara sann för vissa personer och falsk för andra. Men en handling kan vara god för vissa och ond för andra. Båda sidor kan från sin egen utgångspunkt ha rätt, förutsatt att de presterar en väl sammanhängande och saklig motivering.

Skillnaden mellan objektivitetskravet i det teoretiska och det praktiska sammanhanget kan till sist förklaras på följande sätt. Vi antar alla att det bara finns en enda värld, gemensam för oss alla. Empiriska satser beskriver

denna värld. Å andra sidan är det omstritt om det finns objektiva värden, gemensamma för alla människor. Den som inte tror på objektiva värden kan inte heller säga att etiska värdesatser beskriver sådana värden.

II. *Prima-facie* rätten

7. *Regler*

Bilden förändras då man övergår till rätten.

- (7) Etikens kärna består av värden och värdeprinciper. Rättens kärna består av *regler*.

Skillnaden mellan en värdeprincip och en *regel* är följande. Om man befinner sig i en situation som normeras av en regel, finns bara två möjligheter: antingen följer man regeln eller inte. Regeln uppställer således en gräns — klar eller vag — mellan det påbjudna och icke påbjudna, det förbjudna och det icke förbjudna. Om en handling respektive ett tillstånd befinner sig på gränsens rätta sida, så är det ifrågavarande påbudet eller förbudet åtlytt. Det spelar ingen roll hur nära gränsen handlingen eller tillståndet kan sägas ligga. Vägtrafikkungörelsens 64:e § stadgar att fordons hastighet inom tätbebyggt område ej får överskrida 50 kilometer i timmen. I ljuset av denna regel spelar det ingen roll om man kör 49 km i timmen eller 20 km i timmen. I båda fallen kör man lagligt. En regel kvalificerar vissa handlingar som regelstridiga eller regelenliga. Det finns bara dessa två möjligheter. En värdeprincip kvalificerar däremot en handling, en person osv. som mer eller mindre bra. Kvalifikationen är möjlig att gradera.

8. *En värderande juridik*

Etiska avvägningar spelar emellertid en stor roll inom juridiken, särskilt såvitt gäller lagtolkning. Dess mål är inte att blint lyda lagens bokstav utan att tolka den på ett så godtagbart sätt som möjligt.

- (8) »Lagtolkning» i »svåra» fall är inte någon tolkning i strikt mening,

som endast fastställer en lagbestämmelses innebörd i enlighet med lagens ordalydelse. Den innebär något mer, nämligen att lagen anpassas till den kritiska etiken.

9. Den etablerade rätten har *prima-facie* karaktär

Värderingars stora roll inom juridiken gör det naturligt att anta följande.

- (9) Den etablerade rätten, stadgad av lagen, prejudikat, lagmotiv och andra rättskällor, har en provisorisk, *prima-facie* karaktär.

Den etablerade rätten har en *prima-facie* karaktär, eftersom etiska hänsyn kan alltid motivera en tolkning som strider mot en rättskällas ordalydelse (jfr Peczenik, *et al* 1990, avsnitt 4.2.3 och Peczenik 1989, 239 ff.).

III. En etisk *prima-facie* skyldighet att följa lagen

10. Den första inklusionstesens

Trots detta finns det en etisk *prima-facie* skyldighet att följa lagen och att beakta andra etablerade rättskällor (jfr Peczenik *et al* 1990, avsnitt 4.2.4 och Peczenik 1989, 242 ff.). Närmare bestämt kan man hävda följande:

- (10) Om en rättskälla direkt uttrycker eller åtminstone stöder satsen, att någon har en viss rättslig skyldighet eller rättighet, så har denne en etisk *prima-facie* skyldighet eller rättighet av detta innehåll.

Dessa etiska skyldigheter och rättigheter har självfallet en provisorisk, *prima-facie* karaktär. Antag t.ex. att en nazistisk förordning förpliktar polisen att döda judar. Eftersom polisen har en etisk *prima-facie* skyldighet att följa lagen har den också en etisk *prima-facie* skyldighet att döda judar. Men denna fruktansvärda skyldighet innebär blott att den nazistiska lagen är ett etiskt *möjligt* skäl. Det etiska språket gör det naturligt att vid en etisk avvägning beakta en i behörig ordning tillkommen lag, nazistisk eller ej. Måhända är den nazistiska lagen tom. ett *relevant* etiskt skäl, dvs. ett sådant som *måste* beaktas vid en etisk avvägning. Detta förhållande har emellertid inga

etiskt förkastliga konsekvenser, eftersom man hur lätt som helst kan finna etiska motskäl som väger tyngre än nazistlagen. Samtidigt som man har den nazistiska *prima-facie* skyldigheten att döda har man en uppenbar etisk *prima-facie* skyldighet att *inte* döda. Vi har redan konstaterat att man på en och samma gång kan vara *prima-facie* skyldig att utföra logiskt oförenliga handlingar, t.ex. både döda en människa och låta henne leva. Självfallet väger *prima-facie* skyldigheten att *inte* döda tyngre än den nazistiska *prima-facie* skyldigheten att döda. Givetvis har man ingen *slutgiltig* etisk skyldighet att döda judar.

11. Ett skäl för den etiska *prima-facie* skyldigheten att följa lagen: *ordning är prima-facie bättre än kaos*

En etisk skyldighet att följa lagen kan motiveras på följande sätt (jfr Peczenik *et al* 1990, avsnitt 4.2.5 och Peczenik 1989, 243 ff.).

Den rent etiska argumentationen är till följd av sitt yttersta beroende av olika individers personliga preferenser relativt osäker. Rätten är å andra sidan »fastare». Lagstiftaren väger olika principer mot varandra och skapar således vissa mer eller mindre exakta regler, som utsäger vad man skall, får, respektive inte får göra. Dessutom finns det en etablerad juridisk argumentationsmetod som är till stor hjälp vid reglernas tolkning. Därmed minskar utrymmet för avvägningar. I rättstillämpning behövs avvägningar endast för att avgöra om en rättsregel bör tillämpas på svåra fall, inte för att avgöra rutinfall.

- (11) Ett etiskt förkastligt *kaos* skulle uppstå, om det i ett samhälle inte längre existerade någon rättsordning. En rättsordning är *prima-facie* bättre än kaos. Därför utgör rättsliga *prima-facie* rättigheter och skyldigheter även etiska *prima-facie* rättigheter och skyldigheter.

Det är således etiskt bättre för ett samhälle att etablera en rättsordning, som i *vissa fall* kan leda till etiskt oriktiga avgöranden, än att tvinga den enskilde att i varje tvistefråga lita till sitt etiska omdöme.

Om man inte vill godta den etiska *prima-facie* skyldigheten att följa en

förkastlig bestämmelse har man bara två utvägar: Den första är att vägra betrakta *bela* normsystemet som gällande rätt. Men denna utväg är svår att föredra. Man kan t.ex. säga att det nazistiska systemet trots allt var gällande, eftersom dess civillag bildade en rättssäker grund för vardagliga handlingar.

Å andra sidan kan man lika gärna säga att endast vissa delar av den nazistiska lagstiftningen var gällande rätt medan de extremt förkastliga föreskrifterna om massmord på judar m.m. inte var gällande. På så vis kan man av etiska skäl dela upp nazistordningen i två separata normsystem, den ena gällande, den andra inte. Endast om man väljer den sistnämnda utvägen kan man säga att den tyska polisen inte hade någon etisk *prima-facie* skyldighet att döda judar. Men i så fall hade den inte heller någon rättslig *prima-facie* skyldighet att döda. Föreskrifterna var endast till sin form gällande men i själva verket ogiltiga.

IV. Den slutgiltigt bindande rätten och etiken

12. Den slutgiltigt bindande etiken måste beakta den etablerade rätten

Hur förhåller det sig då med den *slutgiltiga* etiken och den slutgiltiga rätten?

I detta sammanhang kan man kanske skilja på två slags etik. »Etik 1» uttalar vissa generella grundsatser, t.ex. »man skall inte ange sina medmänniskor för polisen». »Etik 2» bestämmer en avvägning mellan dessa principer och lagstiftningen. Man kan således motivera följande slutsats: »i vissa fall får man ange sina medmänniskor för polisen, ty en lag (»angiverilagen» eller 23 kap. 6 § brottsbalken) kräver att man gör så»; denna slutsats är riktig endast om hänsynen till laglydnaden väger tyngre än den ifrågavarande etiska grundsatsen.

Endast etik 2, inte etik 1, bestämmer *slutgiltiga* (inte blott *prima-facie*) skyldigheter och värden. Etik 1 ignorerar gällande rätt. Rätten är etiskt relevant. Hur skulle man kunna etablera en slutgiltig etisk skyldighet då man ignorerar en etiskt relevant hänsyn?

- (12) Den slutgiltiga etiken måste ta hänsyn till rättsreglerna.

13. Den slutgiltiga rätten som en tolkad rätt

Vår rättskultur utgår från att slutgiltiga rättsliga skyldigheter och rättigheter uppkommer först efter att rättsreglerna underkastas en fullständig juridisk tolkning (jfr Peczenik *et al* 1990, avsnitt 4.3.2 och Peczenik 1989, 250 ff.).

- (13) Vår rättsliga kultur tvingar oss till att anta att man har en slutgiltig rättslig skyldighet att följa den bästa *avvägningen* mellan (a) så många rättsliga *prima-facie* regler som möjligt, (b) så många etiskt relevanta värdeprinciper respektive värden som möjligt och (c) så många krav på väl sammanhängande (koherent) argumentation som möjligt.

14. Luckor i tolkad rätt

I ljuset av det ovanstående kan man formulera tre krav på den slutgiltigt bindande rätten, nämligen att den uppstår genom en tolkning av den etablerade *prima-facie* rätten; att tolkningen är etiskt riktig; och att den är gemensam för alla medborgare — dess innehåll får inte variera beroende på den enskildes personliga preferenser. I vissa fall är en sådan tolkning *omöjlig*. Antag återigen att en nazistisk förordning förpliktar polisen att döda judar. Det har redan konstaterats att det inte finns någon *slutgiltig etisk* skyldighet att döda judar. Hur är det med den slutgiltiga *rättsliga* skyldigheten? Övervägande etiska skäl talar mot varje tänkbar tolkning av denna förordning. Det finns visserligen en gällande *prima-facie* föreskrift men ingen slutgiltig rättsregel. Det finns då en lucka i den slutgiltiga rätten (jfr Peczenik *et al* 1990, avsnitt 4.3.3 och Peczenik 1989, 254 ff.).

- (14) I vissa fall är det inte möjligt att formulera en regel som samtidigt uppfyller tre nödvändiga villkor för den slutgiltiga rätten, nämligen — att den uppstår genom en tolkning av den etablerade *prima-facie* rätten;

- att tolkningen är etiskt riktig; och
- att den är gemensam för alla medborgare.

15. Den slutgiltigt bindande rätten som en del av den slutgiltigt bindande etiken

I de fall emellertid där det finns en etisk tolkning av en etablerad *prima-facie* rätt, är man som sagt etiskt bunden att följa den. Den är alltså slutgiltig från två synvinklar på en gång, den rättsliga och den etiska. Det följer att den slutgiltigt bindande rätten är en del av den slutgiltigt bindande etiken (jfr Peczenik *et al* 1990, avsnitt 4.3.3 och Peczenik 1989, 252 ff.):

- (15) Om en någon har en viss slutgiltig rättslig skyldighet eller rättighet, så har denne en slutgiltig etisk skyldighet eller rättighet av detta innehåll.

För att förstå denna tes måste man hålla i minnet att denna tes gäller den kritiska etiken och inte någon samhälleligt etablerad etik. För varje människa som så perfekt som möjligt argumenterar i etiska och juridiska frågor gäller följande: Om hon fastställer att hon har en viss slutgiltig rättslig skyldighet eller rättighet, så har hon en slutgiltig etisk skyldighet eller rättighet med samma innehåll.

16. Inklusion, inte identitet

Visserligen utgör den slutgiltigt bindande rätten en del av den slutgiltigt bindande etiken. Men rätten är självfallet *inte identisk* med etiken.

För det första kan en person ha en viss slutgiltig etisk skyldighet eller rättighet, t.ex. en skyldighet att hjälpa sina vänner, utan att samtidigt ha någon rättslig skyldighet eller rättighet med detta innehåll.

För det andra gäller inklusionstesen endast den slutgiltiga rättens innehåll, inte dess argumentativa stöd. Den förnuftiga juridiska argumentationen är ett *särfall* av den förnuftiga etiska argumentationen. Särfallet kännetecknas av att vissa ting tas för givna.

En optimal etisk argumentation måste uppfylla två villkor: För det förs-

ta måste man argumentera för att ifrågavarande skyldighet respektive rättighet följer av den bästa möjliga avvägningen mellan de relevanta etiska sakskälen och de relevanta rättskällorna. För det andra måste man argumentera för att de ifrågavarande rättskällorna har en etisk relevans.

En perfekt juridisk argumentation uppfyller i många fall endast det första villkoret. Svaret på frågan om rättskällornas etiska relevans tas för givet en gång för alla, i och med att man bestämmer sig för att uppträda i en juristroll, dvs. att argumentera *juridiskt* (jfr Raz 1979, s. 18, 27 och 33). I en djupgående etisk debatt kan man sedan visa att det är bra med en juridisk argumentationsmetod.

- (16) I en juridisk argumentation måste man argumentera för att skyldigheten respektive rättigheten följer av den bästa möjliga avvägningen mellan de relevanta etiska sakskälen och rättskällorna, men man behöver inte ständigt föra en djupgående debatt om rättskällornas etiska relevans.

Denna tes följer av den juridiska argumentationens följande grundantaganden (jfr Aarnio 1987, 17 ff.):

a) *Gällande rätt*. Den juridiska argumentationen baserar sig på gällande rätt.

b) *Rättskällor*. Det finns vissa rättskällor som etablerats i samhället och antingen är bindande eller äger stor auktoritet. Varje rättslig tolkning måste basera sig på någon rättskälla.

c) *Argumentationsnormer*. Den juridiska argumentationen styrs och bör styras av vissa argumentationsnormer. Dessa bestämmer juridikens arbetsmetod.

Följande exempel kan ges. Prejudikat och förarbeten bör beaktas vid domsmotivering. Bestämmelser vilka ålägger en person straff, skatt eller andra bördor får ej tolkas extensivt. Vid lagtolkning bör man ta hänsyn till lagens ändamål.

d) *Materiell rättssäkerhet*. Juristerna strävar efter en materiell rättssäkerhet, dvs. utgår från att de juridiska slutsatserna bör vara såväl i hög grad

förutsebara som i hög grad etiskt godtagbara (se avsnitt 20 och 21 nedan).

Det går inte att helt förkasta föreställningarna om gällande rätt, rättskäl-
lor, argumentationsnormer och rättssäkerhet, och ändå anse sig argumen-
tera juridiskt.

V. Vilket slags ordning är bättre än kaos? — Rätten och rättsstaten

17. *Mer om rätt och ordning. Kärnegenskaper hos alla normala rättssystem*

Denna teori om rätt om moral vilar på grundtanken, att en rättsordning är *prima-facie* bättre än kaos. Visserligen är inte all ordning ens *prima-facie* bättre än kaos. Men varje *rättsordning* är det.

Kärnegenskaper hos alla normala rättssystem kan systematiseras på föl-
jande sätt (jfr Peczenik 1988, 215 ff. och 219 ff.; Peczenik *et al* 1990, avsnitt
4.9 och Peczenik 1989, 284 ff.):

a) Ett normalt rättssystem består av olika nivåer (avsatser) varvid de
högre normerna bestämmer hur de lägre skall skapas. Systemet har sålun-
da väl sammanhängande struktur och följaktligen är ägnat att skapa ord-
ning.

b) Ett normalt rättssystem omfattar inte bara handlingsregler utan även
konstitutiva regler vilka är betingelser för att man skulle kunna tala om in-
stitutionella fakta, sådana som avtal, löften, äktenskap och medborgarskap.
Institutionella fakta skapar ett organiserat samhälle, dvs. utgör en nödvän-
dig betingelse för omfattande ordning.

c) Ett normalt rättssystem omfattar normer som gör anspråk på att
— rättssystemet är suveränt, överordnat andra slags normer;
— rättssystemet har tvångsmonopol, dvs. att fysiskt våld endast får före-
komma med stöd av rättsnormerna; och
— rättssystemet är fullständigt, dvs. reglerar alla aspekter av samhällslivet.

Sådana anspråk är viktiga, eftersom de förhindrar en kaotisk konkurrens
mellan olika normsystem.

d) Ett normalt rättssystem är effektivt i följande mening. De viktigaste handlingsnormer som tillhör ett normalt rättssystem beaktas nästan alltid av enskilda vid sådana vardagliga handlingar som att köpa, låna, gifta sig osv. Ett stort antal av systemets övriga handlingsnormer beaktas i de flesta fall av dem som de är tillämpliga på. En sådan effektivitet är en nödvändig betingelse för att ordning råder i ett samhälle.

e) Ett normalt rättssystem är även effektivt på ett annat sätt. Vissa handlingsnormer som tillhör ett normalt rättssystem tillämpas nästan alltid av myndighetspersoner, som reglerar andras handlingar. Ytterst stöds denna reglering av normenligt tvång, som utövas av domare, poliser, kronofogdar m.fl. Även detta bidrar till att omfattande ordning skapas i ett samhälle.

(17) Ett normalt rättssystem skapar ordning eftersom det består av olika nivåer, omfattar konstitutiva regler, har anspråk på suveränitet, tvångsmonopol och fullständighet, och är effektivt. *Därför* har man en etisk *prima-facie* skyldighet att följa lagen.

18. *Oetisk »rätt» är ingen rätt*

(18) Den etiska *prima-facie* skyldigheten att följa lagen är dessutom naturlig eftersom ett normalt rättssystem inte är systematiskt och extremt förkastligt.

Ett normalt rättssystem är inte heller systematiskt (*»im grossen und ganzen»*, jfr Kriele 1979, särskilt 177; Dreier 1982, 41 ff.) och extremt förkastligt ur en etisk synvinkel, såsom exempelvis Pol Pots »rätt».

Denna slutsats följer av rättens oupplösliga samband med tvång. Varje rättssystem möjliggör myndighetsutövning som tvingar människor till handlingar de kanske ogillar. Visserligen är tvånget etiskt godtagbart eftersom det är nödvändigt för samhällslivet och i regel är det bättre än ett laglöst kaos. Det är bättre för ett samhälle att etablera en rättsordning, som i vissa fall kan leda till etiskt oriktigt tvång, än att tolerera kaos. Men å andra sidan är det etiskt bättre att låta den enskilde i varje fråga lita till sitt etiska omdöme än att etablera en tvångsordning, som *alltför ofta* leder till etiskt

oriktiga avgöranden. »*Lex iniustissima non est lex*» (jfr Finnis 1980, 364–5; Lucas 1980, 123).

19. Rättsstat

Det ovanstående gäller alla normala rättssystem. Men ännu starkare skäl talar för att man bör lyda lagen i en *rättsstat*. Rättsstatsideologin inspirerades av sjutton- och artonhundratalets stora kodifikationer, särskilt i Preussen samt av *Kants* och *Humboldts* filosofiska läror. Den utvecklades av nittonhundratalets tyska jurister och analyserades av bl.a. *Max Weber* (jfr 1947 *passim*).

- (19) Rättsstaten förutsätter ett rättssystem vars egenskaper kan sammanfattas enligt följande: rättsreglernas precision och generalitet; rättsens autonomi och öppenhet; juristernas framträdande roll; den juridiska metodens höga kvalitet; subsumtionsteknikens betydelse i juridiskt beslutsfattande; en viss maktindelning; fri åsiktsbildning; informationsfrihet; respekt för grundläggande fri- och rättigheter och rättssäkerhet.

Jfr Peczenik *et al* 1990, avsnitt 2.1.

a) *Exakta och generella regler*. »*Normrationalitet*». *Max Weber* har konstaterat att rättsstaten uppvisar en hög grad av *normrationalitet*.

Domstolsavgöranden är typexempel på normrationalitet. Domaren följer vissa regler och avgör fallet med hjälp av den s.k. subsumtionen. Domstolsavgöranden måste stödja sig på rättsreglerna. Om ingen lag är tillämplig på det aktuella fallet bör avgörandet stödjas på andra rättskällor, såsom t.ex. prejudikat.

Likhet inför lagen är en konsekvens av att alla myndigheter följer generella regler. Ingen får tilldelas förmåner som lagen inte medger, eller slippa pålagor och straff som lagen påbjuder.

b) *Rättens autonomi*. Den moderna västerländska rätten har lösgjort sig från andra samhällseliga normsystem, först och främst från etiken. *Rätten är ett autonomt fenomen*. Rättssystemet är oberoende av andra slags regler och

giltighetskällor. Rättsreglernas giltighet kan bestämmas utan någon hänvisning till den sociala etiken eller religionen.

c) *Begreppsbildning. Professionella juristers roll.* Vidare måste rättsstatens normsystem tillämpas av *professionella jurister* som använder särskilda *begrepp* och *argumentationsmetoder*. Juristkåren behärskar diskussionen om rätten. Den juridiska kulturen är för Weber en typisk expertkultur.

d) *Subsumtionstekniken.* Rättsstatens ordning kräver att *rättskipning och myndighetsutövning sker inom rättens ram*. Närmare bestämt måste rättsliga beslut *subsummeras* under generella rättsregler.

e) *Öppenhet.* Rättsstaten kännetecknas också av att rättsreglerna *tillämpas på ett öppet sätt*. De viktigaste rättsreglerna offentliggörs, många myndighetspersoner är kända och agerar öppet och medborgarna har insyn i allmänna handlingar. Viktigast är domstolarnas skyldighet att offentliggöra alla relevanta skäl för (och emot) sina avgöranden. Skälen publiceras som domstolens domskäl.

f) *En viss maktindelning. Domstolarnas roll.* Rättsstatens ordning ger *domstolarna och de rättstillämpande myndigheterna en viss självständighet* gentemot lagstiftaren och regeringen.

Visserligen genomsyras den svenska regeringsformen av folksuveränitetsläran, inte av maktfördelningsläran, jfr t.ex. 1 kap. 4 och 6 §§. Likväl stadgar regeringsformen att ingen myndighet, ej heller riksdagen, får bestämma, hur domstol skall tillämpa rättsregel i särskilt fall (11 kap. 2 §).

Vissa individuella rättigheter återspeglar denna maktfördelning. Medborgarna har sålunda rätt till *domstolsprövning* av frihetsberövande och rätt till *opartisk och offentlig rättegång*.

20. Rättsstatens huvudvärde: formell rättssäkerhet

- (20) Tack vare rättsreglernas precision, generalitet, autonomi, öppenhet m.m. uppvisar rättsstaten hög grad av formell rättssäkerhet, dvs. rättsliga beslut är *förutsebara*. Det är rättsstatens huvudvärde.

Det *formella* rättssäkerhetsbegreppet har använts av bl.a. Hayek 1944,

72 ff.; Opalek 1964, 497 ff.; Oakeshott 1983, 119 ff.; Frändberg 1982, 41 och Strömholm 1988, 394. Det är också välanpassat till vissa speciella ändamål, t.ex. i straffrätten.

Beslutens förutsebarhet ger ett *skydd gentemot godtycklig maktutövning*. Den gör det också möjligt för medborgaren att *handla planmässigt*.

Vid i övrigt oförändrade förhållanden väger den etiska *prima-facie* skyldigheten att följa lagen desto tyngre ju större förutsebarhet den medför.

21. Materiell rättssäkerhet

Formell rättssäkerhet är emellertid inte tillräcklig.

- (21) Vid i övrigt oförändrade förhållanden väger den etiska *prima-facie* skyldigheten att följa rättsreglerna desto tyngre ju högre grad av *materiell* rättssäkerhet rättsordningen uppvisar.

Materiell rättssäkerhet innebär att rättsliga beslut baserar sig på en förnuftig avvägning mellan hänsynen till den på lagen baserade förutsebarheten och andra etiska hänsyn.

Jfr Peczenik 1988, 31 ff., Peczenik *et al* 1990, avsnitt 2.12 och Peczenik 1989, 31 ff.

Det förekommer även ett annat materiellt rättssäkerhetsbegrepp. Rättssäkerheten likställes ibland med skydd lagen ger individer, grupper, samhället, staten osv. mot bl.a. varjehanda brott. Detta begrepp användes bl.a. av utredningen »Ekonomisk brottslighet i Sverige», SOU 1984:15. En politiker har tom. talat om »rättssäkerhet på gator och torg». En sådan terminologi är emellertid ägnad att skapa missförstånd.

I många sammanhang är det materiella rättssäkerhetsbegreppet överlägset det formella. Att så är fallet inser man då man tänker på följande exempel. Tyska judar under Hitlers valde kunde lätt förutse att de skulle komma att förföljas, men det vore absurt att kalla en sådan förutsebarhet för rättssäkerhet.

Det har redan konstaterats att *formell* rättssäkerhet utgör rättsstatens huvudvärde. Men även materiell rättssäkerhet kan anses vara väsentlig för

den välutvecklade rättsstaten. Endast det materiella rättssäkerhetsbegreppet kan bilda den juridiska metodens övergripande mål. Målet kan inte vara att blint lyda lagens bokstav utan att tolka den på ett så godtagbart sätt som möjligt. Lagbestämmelser måste underkastas en korrigerande tolkning, så att de tillämpas på ett etiskt godtagbart sätt.

22. *Fri- och rättigheter i en rättsstat*

I synnerhet uppvisar rättsstaten en hög grad av respekt för vissa fundamentala rättigheter.

- (22) Att en stats rättsordning innehåller institutionella garantier för fri- och rättigheter är en nödvändig betingelse för att denna stat är en rättsstat. Samtidigt kan sådana garantier inte existera om staten inte är någon rättsstat.

Jfr Peczenik 1989, 166; denna idé formulerades ursprungligen av Robert Alexy.

Det finns olika etablerade listor av fri- och rättigheterna. Låt mig blott nämna yttrandefriheten, tryckfriheten, rörelsefriheten, mötesfriheten, demonstrationsfriheten, föreningsfriheten, religionsfriheten; skyddet för den kroppsliga integriteten, skyddet för privat- och familjelivet, skyddet för äganderätten, skyddet för brevhemligheten; skyddet mot omänsklig eller förnedrande behandling, skyddet mot påtvingat arbete, skyddet mot diskriminering; rätten till domstolsprövning av frihetsberövande, rätten till opartisk och offentlig rättegång; och likhet inför lagen (jfr t.ex. 2 kap. regeringsformen och Europakonventionen om mänskliga rättigheter).

Respekten för fri- och rättigheter bidrar till rättsordningens etiska godtagbarhet och ger den etiska *prima-facie* skyldigheten att följa lagen en större vikt.

VI. Vilket slags ordning är bättre än kaos? — Demokrati

23. Demokratibegreppet

Ännu starkare skäl stöder den etiska *prima-facie* skyldigheten att följa en *demokratisk* rättsordning.

Det moderna demokratibegreppet (jfr Peczenik 1987, 31 ff.; Peczenik 1988, 51 ff.; Peczenik *et al* 1990, avsnitt 2.11 och Peczenik 1989, 35 ff.) har uppstått genom historisk utveckling. Olika praktiska hänsyn och etiska värderingar har ständigt påverkat dess innebörd. Följaktligen är begreppet vagt och omstritt.

Av både historiska och språkliga skäl är det naturligt att först och främst tillämpa demokratibegreppet på ett statsskick, ett samhällsskick i stort och ett offentligt beslutsfattande. I en sekundär betydelse kan även föreningar, företag och andra organisationer samt beslutsfattande inom dessa kallas för demokratiska.

Att demokratibegreppet är vagt innebär emellertid inte att det saknar någon bestämd mening. Demokrati är detsamma som *folkstyre*. Detta är demokratins övergripande idé.

Vissa kännetecken på ett demokratiskt statsskick kompletterar den övergripande idéen.

- (23) Kännetecken på ett demokratiskt statsskick är följande: a) majoritetsstyre, b) politisk intresserepresentation, c) medborgardeltagande i politiken och rättskipningen, d) fri åsiktsbildning, e) informationsfrihet och öppenhet, f) vissa andra fri- och rättigheter, g) materiell rättssäkerhet, h) maktindelning, i) kontroll över politiska beslut och j) de politiska befattningshavarnas ansvar.

Varje kännetecken motsvarar ett visst *värde*, som kan förverkligas till en viss grad, således mer eller mindre. Det finns sålunda grader av demokrati.

Både den övergripande idéen om folkstyret och teorin om olika kännetecken på statsskickets demokratiska karaktär har en rätt generell karaktär. De är lika relevanta för den svenska demokratin som t.ex. för den västtyska

och amerikanska. Det politiska språket och därmed listan på demokratins nödvändiga villkor ändrar sig emellertid fortlöpande. Principen »en man en röst» uppfattas t.ex. numera som majoritetsprincipens konsekvens och som demokratins nödvändiga villkor. Men för några generationer sedan saknade t.ex. kvinnor och mindre bemedlade män rösträtt i stater vilka allmänt ansågs vara demokratiska. Å andra sidan är inget enskilt kännetecken tillräckligt för demokrati.

24. Majoritetsstyre

Majoritetsstyre innebär bl.a. att de politiska befattningshavarna tillsätts efter fria val, varvid medborgarna har allmän och lika rösträtt (jfr t.ex. 1 kap. 1 § 2 st. regeringsformen).

Majoritetsstyre kan rättfärdigas på bl.a. följande sätt.

— Det utgör en approximation av den avvägning mellan människornas *preferenser* som flera filosofer anser vara etikens kärna. För att bestämma vilka handlingar som är etiskt goda måste man emellertid beakta såväl antalet människor som har en viss preferens som preferensernas styrka och varaktighetsgrad (jfr Hare 1981 *passim*).

— Dessutom kan majoritetsstyre rättfärdigas i anslutning till vissa värden såsom individernas *frihet* och *likhet*. Jfr också Kelsen 1929, 3. Taxell 1987, 32 ff. tillägger *trygghet*.

— Ett tredje sätt att rättfärdiga majoritetsstyre är följande. Den politiska debatten leder ofta till oupplösliga motsättningar mellan olika uppfattningar. Det är svårt att visa vem som har rätt. I detta läge kan majoritetsbeslut åstadkomma en *fredlig konfliktlösning*.

Alla dessa skäl ger den etiska *prima-facie* skyldigheten att följa en demokratisk rättsordning en särskild vikt.

- (24) Vid i övrigt oförändrade förhållanden väger den etiska *prima-facie* skyldigheten att följa lagen desto tyngre ju fler kännetecken på majoritetsstyre som rättsordningen uppvisar.

25. *Politisk intresserepresentation*

Ett av demokratins viktigaste kännetecken ligger i att de politiska befattningshavarna slår vakt om medborgarnas gemensamma intressen och sammanjämkar viktiga gruppintressen. Politisk intresserepresentation kan rättfärdigas på samma sätt som majoritetsstyre.

- (25) Vid i övrigt oförändrade förhållanden väger den etiska *prima-facie* skyldigheten att följa lagen desto tyngre ju fler kännetecken på politisk intresserepresentation som rättsordningen uppvisar.

26. *Medborgarnas deltagande i politiken och rättskipningen*

Politikens och rättskipningens förankring i medborgarnas intressen — och därmed demokratin — stärks av medborgarnas deltagande icke bara i valen och folkomröstningarna utan även i kommunala nämnder, domstolar osv. Demokratin medför ett visst »amatörstyre». Det är också viktigt att även de medborgare, som inte innehar några politiska uppdrag, utsätter de politiska befattningshavarna för olika slags påverkan genom t.ex. offentlig kritik. Ett system med såväl lagfarna domare som nämndemän innebär en förnuftig avvägning mellan medborgardeltagandet och domarnas yrkesskicklighet i konsten att föra en rationell juridisk argumentation.

Medborgarnas deltagande i politiken och rättskipningen kan rättfärdigas på ett liknande sätt som majoritetsstyre och politisk intresserepresentation.

- (26) Vid i övrigt oförändrade förhållanden väger den etiska *prima-facie* skyldigheten att följa lagen desto tyngre ju fler kännetecken på medborgarnas deltagande i politiken och rättskipningen som rättsordningen uppvisar.

27. *Fri åsiktsbildning*

Majoritetsstyre förutsätter fri åsiktsbildning (jfr 1 kap. 1 § och 2 kap. 12 § 2 st. regeringsformen). Medborgarna måste få fritt uttrycka sina åsikter och arbeta för deras förverkligande.

- (27) Vid i övrigt oförändrade förhållanden väger den etiska *prima-facie* skyldigheten att följa lagen desto tyngre ju friare åsiktsbildning som rättsordningen bygger på.

28. Informationsfrihet

Den fria åsiktsbildningen förutsätter informationsfrihet (jfr 2 kap. 1 § regeringsformen). Informationsfrihet möjliggör en rationell debatt om politiska, etiska, juridiska och andra praktiska frågor.

Om medborgarna inte får tillräcklig information utan i stället utsätts för en känslomässig manipulation är åsiktsbildningen skenbart fri men i själva verket påtvingad av populisterna.

- (28) Vid i övrigt oförändrade förhållanden väger den etiska *prima-facie* skyldigheten att följa lagen desto tyngre ju mer omfattande informationsfrihet garanteras av rättsordningen.

29. Fri- och rättigheter i ett demokratiskt samhälle

Förutom den fria åsiktsbildningen kräver demokratin många andra rättigheter. Demokrati är inte någon majoritetsdiktatur. Hänsynen till olika fri- och rättigheter är den viktigaste begränsningen av majoritetsstyret.

Rättstillämpningens poäng i ett demokratiskt samhälle är antingen att fastställa parternas rättigheter (jfr Dworkin 1977, 81 ff.) eller åtminstone att tillgodose deras övriga intressen. De i majoritetsbesluten förankrade nyttyosynpunkterna har betydelse men individernas rättigheter får inte offras på samhällsnyttans altare.

Det finns som sagt olika mer eller mindre etablerade listor av fri- och rättigheterna. Listorna varierar visserligen i tid och rum. Men ett statsskick i vilket medborgarna saknar alla rättigheter kan knappast betraktas som etiskt godtagbart.

- (29) Vid i övrigt oförändrade förhållanden väger den etiska *prima-facie* skyldigheten att följa lagen desto tyngre ju mer omfattande medborgerliga fri- och rättigheter garanteras av rättsordningen.

30. *Materiell rättssäkerhet i ett demokratiskt samhälle*

Det har redan konstaterats att *formell* rättssäkerhet utgör *rättsstatens* huvudvärde och att materiell rättssäkerhet kan anses vara väsentlig för den *välutvecklade* rättsstaten. Vid i övrigt oförändrade förhållanden väger den etiska *prima-facie* skyldigheten att följa lagen desto tyngre ju högre grad av materiell rättssäkerhet som rättsordningen skapar. Materiell rättssäkerhet innebär som sagt, att rättsliga beslut baserar sig på en förnuftig avvägning mellan hänsynen till den på lagen baserade förutsebarheten och andra etiska hänsyn. De sistnämnda omfattar demokratins etiska värden, såsom frihet, jämlikhet osv. Rättsligt beslutsfattande som ignorerar etiska hänsyn är inte etiskt godtagbart.

Demokratin kräver *materiell* rättssäkerhet. I ett demokratiskt samhälle väntar sig medborgarna att rättsliga beslut följer den demokratiskt stadgade lagen. Om allt sker enligt demokratiskt stadgade regler är allmänheten benägen att godkänna resultaten. Medborgarna litar på systemet och härigenom litar de också på dess produkter. Men samtidigt väntar de sig att beslutsfattarna agerar etiskt godtagbart. Orättvist beslutsfattande godtas inte utan förr eller senare uppkommer det ett tryck mot förändring. Om man anser att folkets förväntningar skapar beslutsfattarnas sociala ansvar kan man säga följande:

- (30) De rättsliga beslutsfattarna i ett demokratiskt samhälle har ett socialt ansvar för den materiella rättssäkerheten.

Materiell rättssäkerhet utgör följaktligen ett kännetecken på ett demokratiskt statsskick.

31. *Maktdelning i ett demokratiskt samhälle*

Rättssäkerheten, fri- och rättigheterna, de fria majoritetsbesluten och den politiska folkrepresentationen befrämjas av en viss maktdelning. Ett maktmonopol innebär alltid ett hot mot individens frihet. Inte ens riksdagen bör ha hela den offentliga makten. Oberoende domstolar, självständiga statliga verk, maktdelning mellan staten och kommunerna m.m. utgör så-

ledes ett kännetecken på statsskickets demokratiska karaktär.

- (31) Vid i övrigt oförändrade förhållanden väger den etiska *prima-facie* skyldigheten att följa lagen desto tyngre ju effektivare maktindelning som rättsordningen skapar.

32. Kontrollen över politiska beslut

En av demokratins grundstenar utgörs av medborgarnas möjlighet att underkasta politiska beslut fortlöpande kontroll och påverkan. De politiska befattningshavarna bör vara mottagliga för olika slags påverkan, inte blott vid valen utan även dagligdags. Kontrollen över politiska beslut främjas av informationsfrihet och öppenhet. Kontrollen är effektiv i den utsträckning medborgarna kan få upplysningar om hur makten utövas; jfr 2 kap. 1 och 11 §§ regeringsformen och en rad stadganden i tryckfrihetsförordningen.

Kravet på kontroll av maktutövning gör sig gällande inom rättstillämpningen bl.a. genom *kravet på att domar bär motiveras* på ett ordentligt sätt. Demokratins framväxt har medfört att medborgarna inte längre finner sig i överhetens obegripliga beslut utan alltid måste få veta beslutens grunder.

Okontrollerad makt är inte etiskt godtagbar.

- (32) Vid i övrigt oförändrade förhållanden väger den etiska *prima-facie* skyldigheten att följa lagen desto tyngre ju effektivare kontroll över politiska beslut som rättsordningen garanterar.

33. De politiska befattningshavarnas ansvar

Rättssäkerheten, fri- och rättigheterna, de fria majoritetsbesluten och den politiska folkrepresentationen befrämjas ytterligare av att maktutövningen sker under ansvar. Ansvarslös maktutövning är inte etiskt godtagbar.

Demokratien förutsätter dessutom regeringens politiska ansvar inför de folkvalda (jfr 1 kap. 6 § och 12 kap. 1-5 §§ regeringsformen). Rättssäkerheten och därmed demokratien befrämjas också av att tjänstemän straffrättsligt svarar för myndighetsmissbruk m.m.; jfr 20 kap. brottsbalken. En in-

formell ansvarsform är till sist att väljarna kan vägra att välja om en folkvald ledamot.

- (33) Vid i övrigt oförändrade förhållanden väger den etiska *prima-facie* skyldigheten att följa lagen desto tyngre ju effektivare ansvarsmekanismer som rättsordningen skapar.

34. Slutsatser

Sammanfattningsvis kan följande konstateras.

Vid i övrigt oförändrade förhållanden väger den etiska *prima-facie* skyldigheten att följa lagen desto tyngre ju mer följande värden förverkligas av rättssystemet:

1. Värden som kännetecknar alla normala rättsordningar:

- rättssystemets väl sammanhängande struktur: olika nivåer (avsatser) varvid de högre normerna bestämmer hur de lägre skall skapas;
- rättens anspråk på suveränitet;
- rättens anspråk på tvångsmonopol;
- rättens anspråk på fullständighet;
- rättens effektivitet, däribland dess förmåga att genom konstitutiva regler effektivt skapa institutionella fakta.

2. Värden som kännetecknar såväl demokrati som rättsstat:

- en viss maktindelning;
- fri åsiktsbildning;
- informationsfrihet och öppenhet;
- respekt för fri- och rättigheter;
- materiell rättssäkerhet: rättsliga beslut baserar sig på en avvägning mellan den på lagen baserade förutsebarheten och andra etiska hänsyn.

3. Värden som kännetecknar rättsstat:

- rättsreglernas precision;
- rättsreglernas generalitet;
- rättens autonomi;

- rättens öppenhet;
- juristernas framträdande roll;
- den juridiska metodens höga kvalitet och
- subsumtionsteknikens stora betydelse.

4. *Värden som kännetecknar demokrati:*

- majoritetsstyre;
- politisk intresserepresentation;
- medborgardeltagande i politiken och rättskipningen;
- kontroll över politiska beslut och
- de politiska befattningshavarnas ansvar.

Citerad litteratur

- Aarnio, Aulis. 1987. *The Rational as Reasonable*. Dordrecht/ Boston/Lancaster/ Tokyo: Reidel.
- Alexy, Robert. 1985. *Theorie der Grundrechte*. Baden-Baden: Nomos (Frankfurt/M. 1986: Suhrkamp).
- Dreier, Ralf. 1982. Bemerkungen zur Theorie der Grundnorm. I: *Die Reine Rechtslehre in wissenschaftlicher Diskussion*. Wien: Manz.
- Dworkin, Ronald. 1977. *Taking Rights Seriously*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Eckhoff, Torstein. 1980. Retningslinjer og »tumregler», *Tidskrift for Rettsvitenskap*.
- Finnis, John. 1980. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Frändberg, Åke. 1982. Some Reflections af Legal Security. I: *Philosophical Essays Dedicated to Lennart Åqvist*. Uppsala: Filosofiska föreningen.
- Hare, R. M. 1981. *Moral Thinking*, Oxford: University Press.
- Hayek, Friedrich A 1944. *The Road to Serfdom*. Chicago: University Press.
- Kelsen, Hans. 1929. *Vom Wesen und Wert der Demokratie*. 2 uppi Tübingen. Reprinted 1981. Aalen: Scientia.
- Kriele, Martin. 1979. *Recht und praktische Vernunft*. Göttingen: Vandenhoe-

eck & Ruprecht.

Lucas, J. R. 1980. *On Justice*. Oxford: Clarendon Press.

Oakeshott, Michael. 1983. *The Rule of Law. I: On History*. Oxford: Blackwell.

Opalek, Kazimierz. 1964. *The Rule of Law and Natural Law. I: Festschrift till Olivecrona*. Stockholm: Norstedt.

Peczenik, Aleksander. 1987. *Demokrati och rättstillämpning. I: Bohman, G. och Peczenik, A Återupprätta rättsstaten*. Stockholm: Moderaterna.

— 1988. *Rätten och förnuftet*. 2 uppl. Stockholm: Norstedt.

— 1989. *On Law and Reason*. Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer.

— *et al*: Peczenik, A, Aarnio, A och Bergholtz, G. 1990. *Juridisk argumentation*, Stockholm: Norstedt.

Raz, Joseph. 1979. *The Authority of Law*. Oxford: Clarendon Press.

Rentto, Juha-Pekka. *Prudentia Iuris. The Art of the Good and the Just*. Turku: Turun Yliopisto.

Ross, W. D. 1930. *The Right and the Good*. Oxford: Clarendon Press.

Strömholm, Stig. 1988. *Rätt, rättskällor och rättstillämpningar*. Stockholm: Norstedt.

Taxell, Lars Erik. 1987. *Demokrati*. Åbo: Akademiförlaget.

Weber, Max. 1947. *Grundriss der Sozialökonomik. Wirtschaft und Gesellschaft. II Halbband*. Tübingen: Mohr.

Nödvändigheten av monism

Ingmar Persson

I filosofins historia har två stora problem rörande förhållandet mellan medvetande och materia diskuterats — dessvärre inte tillsammans så att det framgår vilka konsekvenser ett ställningstagande beträffande det ena får för ens bemästrande av det andra. Det är åt en dylik sambehandling av dessa frågeställningar jag hade tänkt ägna mig i denna uppsats. Min huvudtes är att om man avvisar ett monistiskt svar på den ena frågeställningen, är man hänvisad till monistiska lösningar av den andra, annars hamnar man i diverse besvärligheter som en extrem skepticism. Det säger sig självt att man inom ramen för en kort uppsats bara kan ge en översiktlig framställning av de två nämnda problemkomplexen.¹

I

Låt mig genast presentera de två problemställningarna rörande medvetande och materia.

- (A) Det s.k. kropp-själ (<mind-body>) problemet: är mentala tillstånd identiska med processer i det centrala nervsystemet eller i vilken relation står de annars till varandra? Mer precist formulerat: är de egenskaper som mentala predikat (som t.ex.»... ser något rött»,»... tänker att rött är en färg») betecknar identiska med de egenskaper

NÖDVÄNDIGHETEN AV MONISM

vilka betecknas av vissa fysikaliska predikat (som t.ex. uttalar sig om neuronaktivitet i hjärnan) eller betecknar de egenskaper som är artskilda från dessa? Och om det senare är fallet, hur är exemplifikationer av dessa egenskaper relaterade till varandra?

En *materialist* hävdar förstås att mentala predikat samtliga betecknar fysikaliska kvaliteter, att applicerandet av ett psykologiskt predikat på någon inte är något annat än att tillskriva vederbörande en fysisk bestämning. Den här tesen innebär inte att psykologiska predikat är *synonyma* med fysikaliska: »... är vit» och »... har den färg mjölk har» betecknar samma egenskap, trots att de uppenbarligen inte är synonyma. Materialisten är dock förpliktigad att ge en analys av mentala predikat som klart utvisar att vad de betecknar är fysikaliska egenskaper. Den som förnekar detta, dvs. att mentala egenskaper (de egenskaper som betecknas av mentala predikat) är identiska med vissa fysikaliska egenskaper, måste självfallet också bestrida identiteten mellan exemplifikationer av dessa egenskaper. Är då relationen mellan dessa exemplifikationer kausal, som exempelvis Descartes menade, eller består den i någon slags akausal synkronisering som Spinoza antas ha förfäktat? Jag skall strax återkomma till hur svårbestämbar denna relation är.

- (B) Det s.k. problemet om den materiella världens status: vilket är förhållandet mellan de objekt som vi omedelbart varseblir, det som utgör innehållet i våra sinnesintryck, och de materiella objekt som vi också påstår oss varsebli (om än medelbart)? Är dessa materiella objekt ontologiskt oberoende av sinnesintryckens innehåll eller är de tvärtom identiska med innehållet i faktiska eller möjliga sinnesintryck?

En *fenomenalist* som Berkeley står här för den reduktionistiska sidan, vilken i Berkeleys fall utgörs av en *mentalistisk* monism: de fysikaliska tingen reduceras till innehållet i psykiska akter. En *realism*, som John Lockes *representationalism*, går däremot ut på att materiella ting är något utöver det som omedelbart kan varseblivas.

NÖDVÄNDIGHETEN AV MONISM

Jag hoppas att skillnaden mellan problemställningarna (A) och (B) tydligt framträder. (A) gäller hur psykiska *tillstånd* eller *akter* — som exempelvis att *se* eller att *tänka på* något rött — förhåller sig till fysiska (i synnerhet neurofysiologiska) skeenden. Däremot rör (B) hur dessa tillstånds eller akters *objekt* eller *innehåll* — t.ex. det röda som ses — relaterar sig till materiella objekt. En materialistisk och en mentalistisk reduktionism framkastas således som lösningar på skilda problem.

Innan jag för resonemanget vidare måste jag skjuta in ett par förtydliganden. Jag har anspelat på det som man *omedelbart* varseblir — innehållet i ens sinnesintryck — vilket kontrasteras mot det som man *medelbart* eller indirekt varseblir. I vardagligt tal påstår vi oss ofta varsebli tre-dimensionella materiella objekt: kommer jag vandrande på Lundagård, kan jag t.ex. sägas se Kungshuset, trots att jag strängt taget bara ser vissa ytor av denna byggnad, eftersom jag till skillnad från Stålmannen inte är utrustad med röntgenblick. Det som jag omedelbart varseblir är det som jag varseblir *varje del av*. En efterbild ser jag omedelbart, men av ett materiellt ting ser jag omedelbart på sin höjd vissa ytor som är vända mot mig. Så om det hävdas att jag ser Kungshuset, måste det röra sig om att jag ser det indirekt, genom att (omedelbart) se vissa av dess ytor.²

Denna distinktion mellan det omedelbara och det medelbara kan också dras för tankens vidkommande. När jag tänker på en viss konkret person, exempelvis Gromyko, utgör han det indirekta objektet för min tanke; det direkta objektet är den representation eller bild av Gromyko som föreligger i mitt medvetande.

I min framställning har jag tagit för givet att tillståndet eller akten att omedelbart varsebli eller tänka något (= att omedelbart vara medveten om något) har ett *objekt* eller *innehåll*. Härmed åsyftas inte bara trivialiteten att medvetande alltid är medvetande *om något*, att alltid när en varelse varseblir eller tänker, måste frågan »Vad varseblir eller tänker han?» ha ett svar. Jag förbinder mig också till en viss *filosofisk analys* av vad det innebär att vara omedelbart medveten om något, en analys som står i motsatsställning till den s.k. *adverbiala* teorin. Grovt uttryckt går denna teori ut på att det

NÖDVÄNDIGHETEN AV MONISM

vid omedelbart medvetande inte finns dels en mental akt, dels ett objekt mot vilken denna akt är riktad, utan det finns bara den mentala akten som försiggår på ett visst sätt. När man dansar en vals, finns det inte dels en aktivitet, dels ett objekt för denna aktivitet: det finns bara den valsande aktiviteten. I analogi härmed måste man tolka akten att omedelbart se något rött, menar anhängaren till den adverbiala teorin: här föreligger inte dels en akt, dels ett objekt för denna akt, utan det enda som är förhanden är en mental aktivitet, vilken försiggår på ett visst, »rödaktigt» sätt. Jag har i min exposition förutsatt att den adverbiala interpretationen är falsk, därför att jag tror att det finns goda skäl att förkasta den.³ Men denna förutsättning spelar ingen avgörande roll inom den här uppsatsens ramar.

Problemställningarna (A) och (B) kan förefalla så vittskilda att risken för att förbise distinktion dem emellan kan tyckas obefintlig. Likväl är det så att avsaknaden av en klar boskillnad mellan dessa båda problemsfärer ibland känns besvärande. Så känner jag vid läsningen av Spinoza.

Spinoza gör gällande att »Objektet för den idé, som utgör människoanden, är kroppen ... och inte annat»⁴ och att »Allt, som sker i objektet för denna idé, som utgör människoanden, måste tänkas av människoanden» (2, prop. XII).⁵ Härav följer

- (1) att människoanden måste vara medveten om allt som sker i den mänskliga kroppen och
- (2) att människoanden är medveten om endast det som sker i människokroppen.

Vid första påseende har både (1) och (2) en i högsta grad paradoxal karaktär: inte kan väl Spinoza mena att vi är allvetande rörande vår kropps alla processer och att vi är ovetande om allt annat! Jag tänker inte här försöka begripliggöra hur Spinoza kan ha nått fram till (1), men jag skall skissera en tänkbar väg till (2).

Spinoza själv bekänner sig till ett påstående som tycks vara den direkta negationen av (2), nämligen »att människoanden jämte sin egen kropps natur också fattar många andra kroppars» (2, prop. XVI, coroll. I). Detta har

NÖDVÄNDIGHETEN AV MONISM

en behagligt välbekant klang: det sunda förnuftet anser ju att människan varseblir och har kunskap om många ting utanför sin egen kropp. Det sunda förnuftet negligerar emellertid i hög grad problematiken kring förhållandet mellan det omedelbart varseblivna och det materiella ting man varseblir — indirekt, genom varseblivandet av det förra. Det tas helt enkelt för givet att det omedelbart varseblivna är identiskt med (en del av) det materiella tinget.

Synar man saken närmare uppträder emellertid genast komplikationer. Som Spinoza mycket riktigt påpekar (2, prop. XVI) bestäms sinnesintrycken inte bara av impulser från omgivande materiella ting, utan också av vår kropps beskaffenhet, våra sinnesorgans och nervsystems konstitution. Det är egentligen vår kropps tillstånd som är den avgörande faktorn: när vi har en hallucination, har vi en omedelbar perception som till sitt innehåll kan vara kvalitativt identisk med den vi har när vi varseblir ett fysikaliskt objekt, trots att inget sådant objekt stimulerar våra sinne. Därför frestas man att hålla med Spinoza om att »de idéer vi ha om de yttre kropparna, mera ange vår egen kropps beskaffenhet än naturen hos de influerande kropparna» (2, prop. XVI, coroll. II). Mot denna bakgrund börjar (2) framstå som begriplig. Vi varseblir direkt ett visst objekt, t.ex. en vit rektangel. Vi tror först att denna vita rektangel antingen är identisk med eller åtminstone intimt kausalt relaterad till exempelvis ett materiellt pappersark. Detta leder oss att hävda att vi också varseblir pappersarket. Spinoza förfäktar däremot att den vita rektangeln — i likhet med andra objekt vi omedelbart varseblir — är mer avhängig vår egen kropps tillstånd än något externt tings. Alltså säger han att vi varseblir eller är medvetna om saker som sker i vår egen kropp snarare än vad som äger rum i yttervärlden. Varseblivande eller medvetande borde här preciseras till den medelbara formen.

I detta resonemang tar Spinoza fasta på den ena snarare än den andra av de relationer som konstituerar relationen att (indirekt) varsebli ett materiellt objekt, nämligen på (i) det avhängighetsförhållande som det omedelbart varseblivna antas stå i till det materiella objektet, snarare än på (ii) den

NÖDVÄNDIGHETEN AV MONISM

likhet som antas råda dem emellan (med avseende på färg, form, storlek, position etc.). Risken med Spinozas synsätt är att han inte helt lyckas frigöra sig från (ii), utan att hans omfattande av (2), som i och för sig är försvarbart (vad vi omedelbart varseblir är utan tvivel avhängigt vår kropps tillstånd), leder till absurditeten

- (3) att människoanden är *omedelbart* medveten endast om det som sker i den egna kroppen

och inte om vita rektanglar, något himmelsvitt blått etc. (3) är tveklöst absurd: när vi förnimmer hunger, huvudvärk etc., är vi omedelbart medvetna om något som händer i den egna kroppen, men detta är naturligtvis inte alltid fallet.

Faller Spinoza i denna fälla? Det kan verka så, eftersom han deklarerar: »Denna idé om anden är på samma sätt förbunden med anden själv, som denna är förbunden med kroppen» (2, prop. XXI). En idé om anden eller om den idé (eller klass av idéer, se 2, prop. XV) om kroppen, som utgör anden, är i klartext en medvetandeakt som till sitt objekt har en annan av ens medvetandeakter; med andra ord att ha en idé om en idé är att vara medveten om att man tänker eller varseblir något. Men när man är medveten om att man är medveten om något, t.ex. en vit rektangel, så är innehållet eller det omedelbara objektet för ens medvetandeakt av andra ordningen något i stil med »Jag är medveten om en vit rektangel». Följaktligen om relationen mellan medvetande av andra och första ordningen, enligt prop. XXI, tjänar som modell för medvetandets om kroppen förhållande till kroppen, så omfattar medvetandet om kroppen ett omedelbart medvetande om kroppen, och vi hamnar i den absurda satsen (3).

Hur det än må vara med Spinozas attityd till (3), är det odiskutabelt att han inte särskiljer den relation som problemet (B) gäller — nämligen relationen mellan det omedelbart och det medelbart varseblivna — från den relation som problem (A) angår, dvs. förhållandet mellan medvetandetillstånd och kroppsliga tillstånd. Som svar på båda problemen anger ju Spinoza att det rör sig om att ha idéer om den egna kroppen. Denna samman-

NÖDVÄNDIGHETEN AV MONISM

blandning medför emellertid ett dilemma: antingen inkluderar detta tal om idéer om kroppen ingrediensen (ii), en nämnvärd grad av likhet mellan sinnesintryckets innehåll och det materiella objektet (i det här fallet den egna kroppen), och vi är försvurna till absurditeten (3), eller också innefattas inte momentet (ii) — det omedelbara objektet kan då vara lika olikt den fysikaliska process varav det är beroende som en smärtförmimelse är olik de neurologiska processer med vilken den är korrelerad — med påföljd att en extrem skepticism hotar, ty om det kan finnas en djupgående differens mellan den omedelbara perceptionens objekt och den fysiska verkligheten, kan man ifrågasätta om man är i stånd till att veta något om den senare, ens att den existerar. Det senare alternativet innebär att vi måste betvivla om vi verkligen har en materiell kropp om vilken våra idéer är idéer, för den föreställning, som vi har om denna kropp, härstammar sannolikt från innehållet i vissa sinnesintryck, och sanningsenligheten hos sinnesintryckens innehåll sätter Spinoza frågetecknet för med sin lära om att vår perceptions innehåll bestäms mer av kroppens tillstånd än av de materiella objekt som det sunda förnuftet antar att vi varseblir.

II

Problemområdena (A) och (B) är distinkta, men de är inte så orelaterade att ett ställningstagande beträffande det ena inte får följder för ens attityd till det andra. Försättningsvis skall jag ägna mig åt att spåra dessa sammanhang.

Det står klart att om den materialistiska ståndpunkten i fråga om (A) kan försvaras, förlorar problemet (B) sitt filosofiska intresse. Antag — i likhet med vad den australiensiske filosofen J. J. C. Smart har förfäktat⁶ — att att omedelbart se något rätt är att befinna sig i den typ av neuralt tillstånd som vanligtvis uppkommer när ett rätt materiellt objekt stimulerar ens ögon; då sjunker (B) ihop till ett problem om förhållandet mellan ett tillstånd i ens nervsystem och ett materiellt objekt utanför ens kropp, och detta förhållande är på intet sätt filosofiskt mystifierande.

NÖDVÄNDIGHETEN AV MONISM

En konsekvent genomförd materialism är emellertid svår att svälja. Man kan testa sina intuitioner beträffande materialismen genom följande tankeexperiment. Antag att vi gör en fullständig inventering av en människas alla fysikaliska egenskaper: vi beskriver hennes kroppskonstitution i detalj, hur hennes sinnesorgan reagerar på stimuli från omgivningen, vilka processer detta utlöser i hennes centrala nervsystem, vilket kroppsligt beteende som i sin tur resulterar från dessa processer osv. Med denna uttömmande fysiska information framför oss, frågar vi: följer det *logiskt* eller *begreppsligt* av denna informationsmängd att psykiska predikat är applicerbara på människan, att hon tänker, varseblir, drömmer etc.? Jag tror att de flesta, liksom jag, är övertygade om att svaret på denna fråga måste bli nekande. Om inte detta var en förhärskande uppfattning, skulle man i allmänhet inte betrakta spørsmålet om ›other minds‹, dvs. om man kan ha kunskap om andras själsliv, som ett intrikat problem. En varelse med exakt samma fysiologiska konstitution som jag har kanske med *natur*nödvändighet mentala upplevelser, men hon har inte dylika upplevelser med *logisk* nödvändighet, vilket en konsekvent materialist måste hävda.⁷

Den konsekventa materialismen är intuitivt anstötlig till den grad att många som titulerar sig materialister är oförmögna att omfatta den. De medger att det utöver fysiska egenskaper finns mentala kvaliteter som är *sui generis*. Går man emellertid med på denna *egenskapsdualism*, har man gjort avkall på den radikala materialismens charmerande enkelhet: man blir nödsakad att ta en ny sorts naturlagar — psyko-fysiska lagar — under övervägande i och med att frågan uppkommer hur exemplifikation av dessa två artskilda typer av egenskaper är relaterade till varandra.

Om man föreställer sig att dessa psyko-fysiska lagar har formen av dubbelriktade orsakslagar — som gör gällande att psykiska skeenden kan kausera neurofysiologiska likaväl som neurofysiologiska skeenden kan kausera psykiska — så har man anslutit sig till *interaktionshypotesen*, vilken hade en namnkunnig förespråkare i Descartes. Men även denna teori väcker ens motvilja, bl.a. av det skälet att man gärna vill tänka sig att den fysiska världen bildar ett slutet system, där varje händelse, i den mån den kan ges en

NÖDVÄNDIGHETEN AV MONISM

orsaksförklaring, kan förklaras med hänvisning till andra fysiska företeelser. Tanken, att den fysiska världen kan tillföras energi utifrån, strider mot fysikens grundprinciper.

Kvar står möjligheten att man betraktar exemplifikationer av mentala egenskaper som *epifenomen* i förhållande till fysikens universum. Epifenomenalismen kan utformas på olika sätt, men grundidén är den, att mentala fenomen står i en sådan typ av lagbunden relation till fysiska händelser, att en orsaksförklaring av en fysisk företeelse aldrig behöver appellera till något mentalt fenomen. Denna grundtanke har angripits ur ett evolutionistiskt perspektiv. Om inte exemplifikationer av psykiska egenskaper kan kausalt påverka vad som äger rum i den fysiska världen, där kampen för överlevnad utspelas, kan de inte tjäna organismen i denna kamp. De blir således biologiskt överflödiga. Från denna riktiga utgångspunkt har olika felaktiga argument mot epifenomenalismen konstruerats. Med bestämdhet vill jag slå fast att denna premiss inte kan begagnas för att rättfärdiga slutsatsen, att exemplifikationer av mentala egenskaper så småningom borde ha eliminerats av det naturliga urvalet, om dessa egenskaper nu en gång började exemplifieras. För även om innehavet av mentala karakteristika inte har överlevnadsvärde, kan det vara en *nödvändig biprodukt* av något — t.ex. nervsystemet — som har ett dylikt värde. Det är förenligt med epifenomenalismens grundtanke att det finns naturlagar som säger att närhelst vissa neurala processer försiggår, uppstår vissa mentala tillstånd. Antag vidare att det gagnar en individs fortlevnad om dessa neurala processer äger rum — han kommer då att bete sig på ett sätt som befrämjar hans eller hans arts fortbestånd. Under dessa omständigheter finns det ingen anledning att förmoda att det naturliga urvalet bör eliminera mentala egenskapsexemplifikationer — enkannerligen inte med tanke på att om epifenomenalismen är sann, kan besittandet av mentala bestämningar heller inte vara *skadligt* för överlevnaden.

Epifenomenalism hotas emellertid av en annan svårighet. Vi tänker oss att det finns två slags nervsystem, vilka på de fysiska stimuli som faktiskt förekommer i den naturliga miljön, ger upphov till exakt samma yttre be-

NÖDVÄNDIGHETEN AV MONISM

teenden. De är emellertid korrelerade med sinnesintryck och tankar av olika innehåll: det ena är korrelerat med upplevelser som troget avspeglar omgivningen, medan det andra — som jag döper till ett närvsystem — utgör basen för upplevelser som är groteskt förvrängande. (När en varelse med närvsystem står infört.ex. ett pariserhjul, har han sinnesintryck av en fabriksskorsten.) Om det naturliga urvalet endast verkar på de psykiska fenomenens neurofysiologiska korrelat, finns det inget skäl att tro att det favoriserar varelser med nervsystem på bekostnad av varelser med närvsystem, om varelser av båda slagen uppträder. Det finns ingen grund för antagandet att varelser med nervsystem överlever, medan varelser med närvsystem går under. Men hur kan jag då veta att jag är en varelse med nervsystem snarare än en med närvsystem?

Det ofrånkomliga svaret tycks vara att jag inte kan veta detta. Jag kan inte resonera så här: om det jag omedelbart varseblir hade haft en rent hallucinatorisk karaktär, och mina därpå baserade övertygelser hade varit totala förvillelser, så hade jag — och mina gelikar — aldrig överlevt. Ty om epifenomenalismen är sann, har inga psykiska fenomen, utan endast deras neurofysiologiska korrelat, effekt på överlevnaden, och de senare har, *ex hypothesi*, samma fysiska verkningar. Med andra ord, epifenomenalismen verkar leda till *solipsism*, doktrinen att det enda man kan ha kunskap om är sina egna psykiska upplevelser. Men om detta äger riktighet, slår epifenomenalismen undan benen för sig själv: den uttalar sig ju om något utöver mentala företeelser, nämligen deras relation till fysiologiska processer. Därmed förefaller vi ha torpederat alla kandidater som presenterats som lösning på problemet (A).

Men kanhända förkastandet av epifenomenalismen är förhastat. Notera att vi i invändningen mot epifenomenalismen omärkligt har glidit över från problemområde (A) till problemsfär (B). Den svårighet som epifenomenalisten hamnade i ligger nämligen inom sfären (B): den angår en diskrepans mellan de *objekt* som vi omedelbart varseblir eller tänker i termer av och den materiella verklighetens objekt. Svårigheten skapas genom att vi helt sonika har tagit för givet en viss lösning på (B), nämligen att någon

NÖDVÄNDIGHETEN AV MONISM

form av *realism* är hållbar, dvs. att materiella objekt är ontologiskt oberoende av innehållen i sinnesintryck. Det kan inte bli tal om någon *universell* diskrepans mellan dessa två klasser av objekt om de förra definitionsmässigt är identiska med innehållet i vissa (faktiska eller möjliga) sinnesintryck. Givetvis kan enstaka sinnesintryck förvanska den fysiska verkligheten — det kan tom. vara så att alla de sinnesintryck, som vi har till vardags, förvränger verkligheten, ty det är inte orimligt att anta att den snarast är som den moderna fysiken beskriver den. Likafullt rör det sig inte om någon universell diskrepans, om man tänker sig den mikro-kosmiska värld vilken fysiken teoretiskt postulerar som innehållet i åtminstone logiskt möjliga perceptioner (vilket följer om de egenskaper mikro-kosmiska entiteter tänkes utrustade med är abstraherade ur sinneserfarenheten). Tänkbart är också att vi en dag stöter på varelser med radikalt annorlunda perceptioner och vetenskapliga hypoteser baserade på dem. Givet att vi är förmögna att kommunicera med dem, kanske det kommer att framgå att vår världsbild kan förklaras som en illusion i termer av deras men inte omvänt. Då kan vi se oss nödgade att konkludera att vi äger ett närvsystem snarare än ett nervsystem. Men fortfarande konstitueras verkligheten av innehållet i vissa möjliga sinnesintryck. En reduktionistisk hållning till (B) utesluter att den materiella verkligheten blir *principiellt* oåtkomlig för kunskap, att den är utom räckhåll för all *möjlig* erfarenhetsbaserad kunskap.

Av detta resonemang drar jag följande konklusion rörande relationen mellan ställningstaganden till (A) och (B): *om (den materialistiska) monismen beträffande (A) är falsk, så är ett monistiskt svar på (B) sant*. Förnekandet av materialism leder fram till en typ av svar på (A), som — om man undviker den svårfattliga interaktionshypotesen — får epistemologiskt självupphävande konsekvenser, såvida man inte intar en reduktionistisk attityd till (B) och identifierar fysiska objekt med innehållet i vissa sinnesintryck.

Har vi hamnat ur askan i elden? Jag framhöll att materialismen stöter det sunda förnuftet för pannan, men är inte en reduktionism visavi (B) minst lika kontraintuitiv? Ett exempel på reduktionism av det senare slaget är Berkeleys fenomenalism. Den är en *mentalistisk* monism: ingenting exi-

NÖDVÄNDIGHETEN AV MONISM

sterar förutom medvetanden (själar) och deras idéer — sannerligen ingen lättsmält doktrin. För intuitivt är vi oomkullrunkeligt övertygade om att det finns en materiell verklighet som existerar i någon mening *oberoende* av våra sinnesintryck. Om tanken, att materiella objekts existens är definierbar i termer av den omedelbara perceptionens objekt, ska kunna bli godtagbar, måste den suppleras med en specifikation av en bemärkelse i vilken vissa av denna perceptionsforms objekt (de som vi kallar verkliga), men inte andra (de som vi klassificerar som hallucinatoriska eller illusoriska), existerar oberoende av perceptionsakten.⁸

Detta är emellertid knappast tillräcklig för att förjaga den paradoxala air som kringvärver reduktionism med avseende på (B), ty faktum kvarstår att allt som existerar har reducerats till något rent mentalt, nämligen tillstånd av att omedelbart varsebli något. Därmed förefaller den mentala monismen stå fast, och det är här skon klämmer, för vi har svårt att tänka oss att verkligheten egentligen är av andlig natur.

Det finns dock ett sätt att kringgå slutsatsen att monismen måste bli mentalistisk. Att tillståndet att omedelbart varsebli något är mentalt tycks vara en *inneboende* egenskap hos det, ty verbet ›att omedelbart varsebli‹ verkar beteckna en akt eller relation som *i sig själv* kan karakteriseras som mental. Antag emellertid att man lyckas (a) att reducera tillståndet av att omedelbart varsebli objekt till existensen av de varseblivna objekten och (b) att visa att denna existens inte kan karaktäriseras som mental i sig själv, utan blott *i kontrast till* fysisk existens (definierad som existens oberoende av omedelbar perception i en bemärkelse som är förenlig med reduktionism visavi [B]). Då har man lyckats med konststycket att förvandla något som oundvikligen tedde sig som en mentalistisk monism till en *neutral* dito. Den neutrala monismen har den fördelen framför den mentalistiska att den inte ger det mentala prioritet, utan ser det mentala och det fysikaliska som komplementära storheter. Denna fördel har också *dualismen* — dvs. den doktrin som avvisar reduktionism både med avseende på (A) och (B). Men till skillnad från dualismen köper inte den neutrala monismen denna fördel till priset av den skepticism som ett förnekande av reduktionism vi-

NÖDVÄNDIGHETEN AV MONISM

savi (B) kan tvinga en till.

Personligen kan jag alltså inte annat än att tycka att den neutrala monismen bildar den bästa utvägen ur de svårigheter som en sambehandling av (A) och (B) ställer oss inför. Jag är dock den förste att medge att den neutrala monismen ingalunda är en lättbegriplig doktrin, och jag är långtifrån säker på att jag har lyckats penetrera och redogöra för den till fullo.⁹ Här har mitt syfte bara varit att länka samman problemen (A) och (B) och påvisa att om man förnekar monism med avseende på (A), så måste man acceptera den beträffande (B), såvida man inte vill få andra filosofiska problem på halsen, som t.ex. att dras ner i ett epistemologiskt gungfly.

Noter

- 1 En fylligare diskussion finns i min bok *The Primacy of Perception — Towards a Neutral Monism*, Library of Theoria No. 16, Lund, 1985.
- 2 Se vidare *The Primacy of Perception*, kap. 1.2.
- 3 Dessa skäl presenteras i *The Primacy of Perception*, kap. 4.1.
- 4 *Etik*, del 2, prop. XIII, citerad efter Alf Ahlbergs översättning, Björck & Börjeson, Stockholm, 1922, trots dess brister.
- 5 Ahlberg översätter originalets ›percipi› — alltså snarast ›varsebli› — med ›tänka›. För att undvika att gå in på den kitsliga distinktionen mellan varseblivning och tanke, använder jag verbet ›att vara medveten om› som kan beteckna både en tanke- och en perceptionsakt.
- 6 Se »Sensations and Brain Processes», omtryckt i C.V. Borst (ed.) *The Mind/Brain Identity Theory*, Macmillan, London & Basingstoke, 1970.
- 7 Materialismen kritiseras utförligare i *The Primacy of Perception*, kap. 2.1. Jag reflekterar över ›other minds›-problemet i »Andras medvetande och moraliska ställning — en filosofisk fantasi», *Insikt och Handling*, vol. 15, Lund 1985.
- 8 Min fenomenella realism, utvecklad i *The Primacy of Perception*, kap. 5.2, är avsedd att fylla detta krav.
- 9 Se kap. 4.5 och »Conclusion» i *The Primacy of Perception*.

Om symboliken i Stagnelius' *Endymion*

Hans Regnéll

Augustin Mannerheims intressanta uppsats i *Insikt och Handling* 1988 om Stagnelius' *Endymion* har förlett mig — som amatör — att blanda mig i de skriftlärdas debatt om hur dikten skall tolkas.¹ Låt mig genast förklara, att jag inser, att uppgiften är mycket svår, därför att diktens text, på ett intrikat sätt, är oklar på flera viktiga punkter. Trots skarpsinniga försök till analys har olika forskare med expertis på området inte kunnat enas om vilken tolkning som är riktig. Man kan undra, om det alls är möjligt att finna en i allo tillfredsställande och helt övertygande lösning. Som situationen nu är, har starka argument framförts på båda sidor om den stridslinje man med viss rätt kan tala om — även om debattläget egentligen är mera komplicerat än så. Vad man kan göra är att jämföra beviskraften av dessa argument och att söka efter nya synpunkter och perspektiv. Frågan har fånglat mig, och jag har alltså inte kunnat låta bli att ge mig in i leken och att formulera egna åsikter — vad de nu kan vara värda.

En osofistikerad tolkning

I den mån jag tidigare haft någon åsikt i frågan torde jag ha menat, att *Endymion* var ett uttryck för Stagnelius' smärtsamma erfarenhet av klyftan mellan hans erotiska dagdrömmeri och verkligheten. Jag vill inte förneka, att detta enkla motiv i någon mening ›finns med‹ i dikten, som ju kan ha flera

olika, mer eller mindre klart intenderade symbolskikt på yttligare och djupare plan. Efter att ha läst mera än förut om Stagnelius och *Endymion* och efter att ha granskat dikten närmare förstår jag emellertid, att en sådan tolkning är helt otillräcklig för att förklara alla inslag i dikten.

Fredrik Bööks tolkning i »Stagnelius-figuren»

Fredrik Böök har ägnat åtskilliga skrifter åt Stagnelius. I essäsamlingen *Stridsmän och sångare* med rubriken *Stagnelius-figuren*² gör sig Böök till tolk för uppfattningen, att kärleksbesvikelser inte spelade någon nämnvärd roll i Stagnelius' liv. Kanske är det därför han i den nämnda skriften tolkar Endymion på sitt speciella sätt. Jag citerar:

G.H. Melin berättar, att Stagnelius, när han diktade, befann sig i ett högst exalterat tillstånd, ... Bekräftelsen är att hämta ur skaldens egen mun. Även om Stagnelius ... i stort sett accepterat den yttre tillvaron som en nödvändighet, ... i det ögonblick då han steg ner från elevationens himmelsfärd till sin jordiska misère och sina kval, då kunde han inte alltid kväva sin svidande tomhetskänsla. I en av elegierna talar han gripande ord om den hemska förödelsens stund,

*när från din nattomtöcknade själ eldvingarna falla
och du till intet med skräck känner dig sjunka på nytt.*

Men allra härligast har han tolkat fantasiförtrollningens ljuva övermakt och uppvaknandets gränslösa bitterhet i *Endymion*. Det är icke direkt bikt; [I *Afsked till lifvet* ger Stagnelius däremot — en poetiskt underlägsen — replik av hela scenen, som är direkt lämpad på skalden själv] i en objektiv symbol har han samlat allt det överjordiska, det ljusbadade i inbillningssynen, det extatiska sinnets skimrande perspektiv över transcendentia himmelstrakter, allt det överkliga, öververkliga i inspirationen; och när den heliga tystnaden höljt allt och själva vinden håller andan, då sjunger i stilla, varsamma tonfall den vemodiga vissheten, att allt är en snabbt ilande dröm ...³

Böök tänker väl framför allt på Endymions sista strof:

OM SYMBOLIKEN I STAGNELIUS' ENDYMION

När han vaknar en gång, hvad ryslig tomhet
Skall hans lågande själ ej kring sig finna!
Blott i drömmar Olympen
Stiger till dödliga ned.

Men han återger hela dikten och talar om att Stagnelius »i dessa praktfulla strofer» har »uttalat den inre spänning som behärskade hans liv». — Böök citerar i detta sammanhang Samuel Fryxell, som 1824–25 under pseudonym lät trycka en roman, där en originell figur tydligen haft Erik Johan Stagnelius som förebild. Denna romanfigur förklarar på ett ställe:

En äkta skald måste drömma, oupphörligt drömma; ty om han någon gång uppvaknar till sansen, så är det förbi med hela härligheten.⁴

Enligt Böök skulle således *Endymion* betraktas som ett uttryck för skaldens upplevelse av inspirationens lyckorus och kontrasten till den ordinära tillvarons elände. Återigen vill jag inte utesluta, att detta motiv finns med i bilden. Tvärtom känner jag mig ganska övertygad om att föreställningen om den himmelska världens salighet och skönhet har en erfarenhetsgrund i de extatiska känslor som Stagnelius upplevde under inspirationen — kanske förstärkta av de droger som han lär ha begagnat.

Bööks tolkning utesluter inte — och detta gör han nog inte själv heller — att det erotiska motivet kan ha spelat in i detta sammanhang. Men i tolkningen av *Endymion* är det tal om fantasilivet i största allmänhet, dvs. något mycket mera omfattande än erotiskt dagdrömmeri. Otvivelaktigt är detta en mera djupgående tolkning än den som jag först presenterade. Ändå lämnar också denna tolkning några viktiga inslag i *Endymion* oförklarade.

Gåtan

Vilka är då dessa kryptiska inslag som fordrar en ändå mera djupgående analys? Man finner dem i femte strofen. I de fyra föregående har skalden skildrat, hur mångudinnan Delia (Selene eller Diana) »från eternas höjder» ser den sköne herden försänkt i sömn. Gudinnan svävar darrande ned.

OM SYMBOLIKEN I STAGNELIUS' ENDYMION

Herden sover i ro, elysiskt glimma
I hans krusiga hår gudinnans tårar.
På hans blomstrande läppar
Brinner dess himmelska kyss.

Sedan följer i den gåtfulla och ytterst suggestiva femte strofen:

Tystna, suckande vind, i trädens kronor!
Rosenkransade Brud på saffransbädden
Unna herden att ostörd
Drömma sin himmelska dröm.

Problemet har att göra med skaldens närmare utförande av den allmänna tanken, att den slumrande herden är lycklig i sin dröm och blir olycklig om han vaknar och den underbara drömmen försvinner. Nu är visserligen den skildrade situationen speciell såtillvida, att kärleksmötet mellan månguddinnan och herden är verklighet, fast han bara upplever den i drömmen. (Jag tar tills vidare för givet, att detta är skaldens mening.) Men säkert förutsättes det i alla fall, att den ljuvliga upplevelsen upphör, om han vaknar. I den klassiska myten förälskade sig Selene i den sköne Endymion, som fick i gåva evig ungdom. Detta kunde dock bara ske på så sätt, att herden försänktes i evig sömn. Selene uppsöker då och då sin sovande älskade. Hennes tragik förklarar — enligt min mening — den sorg som fjärde strofen i Stagnelius' dikt vittnar om.

Så långt finns egentligen inte något svårare tolkningsproblem. Ett sådant får man först att göra med, då man reflekterar närmare över innehållet i femte strofen. Det är väl i sin ordning att vinden uppmanas att tystna för att herden inte skall vakna. Men varför skall »den rosenkransade bruden» »unna herden att ostörd drömma sin himmelska dröm»? Menas det, att hon skall lämna honom ifred? Är inte »bruden» en del av herdens dröm, ja, i själva verket det som ger drömmen dess ljuvlighet, det som gör den »himmelsk»?

Svårigheten förefaller att upplösas, om man som flera diktanalytiker an-

tar, att den rosenkransade bruden inte var tänkt att vara identisk med Delia utan istället med morgonrodnadens gudinna Aurora (Eos). Det bör genast sägas, att den som först i tryck framförde Aurora-hypotesen inte hade just den angivna svårigheten i tankarna utan en annan som senare skall redovisas, men i båda fallen kan den föreslagna nytolkningen förefalla att ge en lösning. Dagsljuset och solen är väl ägnade att väcka herden och tvinga månggudinnan att lämna honom. Detta är också väl förenligt med bönen till vinden att tystna. Det är, menar man, morgonbrisen det handlar om. Aurora bönfalles att dröja, så att natten kan fortsätta och därmed herdens himmelska dröm.

Denna tolkning kan synas få ytterligare stöd, då man reflekterar över uttrycken »rosenkransad» och »saffransbädden». Står det inte hos Homeros om »den rosenfingrade Eos», och är det inte träffande att beskriva morgonhimlen som saffransgul?

Det bör klart deklarerats, att denna tolkning, som framlades av Bengt Holmqvist i *Samtid och Framtid* 1953, åtminstone *prima facie* ter sig övertygande. Det är inte anmärkningsvärt, att en rad framstående litteraturforskare anslutit sig till den. Andra är emellertid kritiska. Tvistefrågan är långtifrån oviktig. Enligt Holmqvist har Bööks »fälläsning» möjliggjort en ohållbar tolkning av dikten som helhet.

Mannerheim framför en rad argument som avser att visa, att tvärtom Bengt Holmqvist låtit sig förledas av villospar.⁵ I det följande skall jag väga argumenten för och emot de olika åsikterna. I ett avslutande avsnitt skall jag försöka tolka diktens symbolik i anslutning till Stagnelius' teosofi.

På vad syftar »rosenkransad»?

Det som i Bengt Holmqvists tolkning nog ter sig mest övertygande är att uttrycket »rosenkransad» måste ha med morgonrodnaden att göra. Hos Stagnelius finner en flitig läsare gott om belägg. Så t.ex. i dikten *Lärkan: Jag när Eos med rosor och guld bekransar Olympen ...* eller i *Solen och bägaren: Men knappt i rosenröda kläder Aurora solen bådat bar ...* Och visar inte »rosenkrans-

OM SYMBOLIKEN I STAGNELIUS' ENDYMION

sad i kombination med ›saffransbädd› att Aurora åsyftas? Se följande citat:

Pilgrimsstaven tag, och sök att hinna
De palats, där Österns väktarinna
Slumrar ljuvt på Tithons saffransbädd
Ur *Kärleken*

I en elegi, *Till Natten*, finner man ett annat exempel som en anhängare av Aurora-hypotesen kan åberopa som stöd för sin tolkning:

Heliga Natt! i din famn jag med lågande känslor mig kastar.
Uslingens enda skatt, slavarnas frihet Du är.

...

O att Du evig blev! men allt är förgängligt i tiden,
Vågorna skifta ej så fjärran på sjöarne om.
Snart är ditt välde förbi, snart strålar den rosiga Eos,

...

Bindande bevis är dessa exempel ändå inte, även om det onekligen ligger nära till hands att uppfatta dem som paralleller till texten i *Endymion* om den rosenkransade bruden. Men det kan finnas någon alternativ tolkning som trots allt är att föredra på goda grunder. Man måste undersöka om det förekommer i texter hos Stagnelius att »rosenkransad» har en innebörd som ingenting har med rosenfärg att göra utan symboliserar något helt annat. Så visar sig faktiskt vara fallet. I dikten *Hymn* heter det:

Mig i ungdomens brand lockade njutningens
Rosenkransade bål ...

Albert Nilsson kommenterar detta ställe i Svensk romantik. Han anser sig kunna konstatera, att »rosenkransad» för Stagnelius symboliserar njutningsupplevelser. Helt klart är rosenröd färg i och för sig irrelevant i detta sammanhang. Vad *Endymion* beträffar, är samma symbolik väl tillämplig i den situation som beskrives. Det är ju fråga om erotisk njutning. Då i denna symbolik färgen ingenting betyder, kan i *Endymion* bruden i och för sig

lika väl vara Delia som Aurora. Tänker man på morgonrodnadens färg, kan man alltså vara inne på ett villospår.

För övrigt kan det påpekas — även om saken knappast har någon positiv betydelse för tolkningen av *Endymion* — att det i dikten *Luna* heter:

Med rosenkinder, över klippans topp
ur havets vågor trädde Luna opp.

Vad man kan säga är att uppenbarligen rosenfärgen för Stagnelius inte är ett predikat som entydigt skiljer morgonrodnaden från månen.

Vad betyder »saffransbädden»? Är den suckande vinden morgonbrisen?

Men härmed är ingalunda Aurora-anhängarnas argument uttömda. Det står ju i Endymions femte strof: *rosenkransade brud på saffransbädden*.

Bengt Holmqvist tar för givet att Stagnelius tänkt sig, att »på saffransbädden» skall vara en identifierande beskrivning av Aurora tillika med attributet »rosenkransad». Är det inte klart, att himlen i gryningen är just rosenröd och saffransgul? Och är inte citatet från *Kärleken* ett övertygande belägg för teorin, att Stagnelius i *Endymions* femte strof inför Aurora på scenen? (Och därmed också hennes älskade Tithon!)

Är detta resonemang riktigt, får man lov att glömma vad undersökningen av symboliken hos »rosenkransad» tycktes ge vid handen nyss. Eller kan det tvärtom förhålla sig så, att vi beträffande »saffransbädden» återigen håller på att göra oss skyldiga till ett missförstånd av symboliken? Att vi tror, att Stagnelius talar om färger, då det i själva verket handlar om känsloupplevelser? Är saffransbädden en symbol för ett kärleksläger? I så fall stämmer detta om paret Aurora och Tithon och likaledes om paret Delia och Endymion. Men Aurora och Endymion ligger ju inte tillsammans på något kärleksläger i den klassiska myten, som man får anta, att Stagnelius följer. Holmqvist är ju heller inte intresserad av att hävda någon sådan möjlighet. Hans Aurora representerar ingenting annat än hotet att väcka

herden. För honom är »saffransbädden» inte en symbol för ett kärleksläger utan bara en färgmetafor. (Kanske är i fallet Aurora-Tithon en sådan färgmetafor *också* med i spelet.)

Redan Fredrik Böök har framfört de argument mot Holmqvists teori som jag återgett. Han har gjort detta i en fotnot till sin uppsats *Endymion* i boken *Kreaturens suckan och andra Stagneliusstudier* (1957), s. 279 f. Böök har emellertid gjort saken för lätt för sig genom att förutsätta, att Holmqvist tänker sig, att Aurora och Endymion är ett kärlekspar. Detta strider ju mot innehållet i den antika myten. Därmed skulle Aurora-tolkningen vara klart felaktig. Böök misstar sig på denna punkt. Holmqvist förutsätter inte, att Aurora har en sådan roll i förhållande till Endymion. Men Bööks misstag är lätt gjort med tanke på att det ju faktiskt i Endymion talas om gudinnan som en rosenkransad *brud*. Och detta ordval kan Bengt Holmqvist inte förklara på något rimligt sätt. Den antika mytens kärlekspar Tithon-Aurora har faktiskt ingenting med dikten *Endymion* att skaffa. Då detta påpekas av Mannerheim — och tidigare av Carl Fehrman — måste jag obetingat ge dem rätt. Det hjälper inte, att det nämnda paret figurerar i några andra av Stagnelius' dikter.

Men får inte, som redan antytts, Aurora-hypotesen ytterligare stöd av femte strofens första rad Tystna, suckande vind i trädens kronor! Tänker inte Stagnelius på morgonbrisen, som jämte morgonljuset lätt kan väcka den ljuvt slumrande herden och göra slut på hans underbara dröm? Visst ligger en sådan tolkning nära till hands. Det är oförnekligt, att för Stagnelius natten kan symbolisera den ljuva drömmen och dagen det vakna livets bittra verklighet. Övergången mellan natt och dag kan symbolisera det smärtsamma uppvaknandet ur drömmen. Flera dikter har som tema denna motsättning mellan dröm och verklighet — som ju redan illustrerats med ett citat från *Till Natten*. Naturligtvis finns denna motsättning med också i *Endymion*. Men själva den mytiska iscensättningen och naturbeskrivningen i *Endymion* behöver ju för den skull inte tolkas i överensstämmelse med natt-dag-metaforiken. Herden kan ju bli störd i sin sömn också på natten. I den förut citerade dikten *Luna* läser man:

OM SYMBOLIKEN I STAGNELIUS' ENDYMION

Vid denna tid en sorgsen midnattsvind
I trädens kronor skogens vila störde
Och molnet gömde Lunas rosenkind.

Dikten har visserligen inte något direkt att göra med myten om Endymion, men den kan bidra till att rubba den omotiverade säkerheten i antagandet, att det är morgonbrisen som hotar att väcka herden. Det behöver inte i *Endymion* vara fråga om en bön att hejda den obevekliga växlingen mellan natt och dag — en, som Mannerheim understryker, nog så poänglös bön! Det är istället rimligt anta, att Stagnelius haft nattvinden i tankarna.

Versraden om den suckande vinden ger alltså knappast stöd åt teorin, att den rosenkransade bruden är Aurora och att »på saffransbädden» är hennes epitet. Diskussionen gäller enbart frågan vad uttrycket »saffransbädden» symboliserar. Finns det tillräckligt goda belägg för uppfattningen att det faktiskt handlar om en symbol för ett kärleksläger? Hos Stagnelius själv har jag inte kunnat finna något ställe där en sådan symbolik är uppenbar. Magnus von Platen anmärker i *Twistefrågor i svensk litteraturforskning* (1966) i kapitlet om *Endymion*, att »sammansättningar med saffran är högst ovanliga hos Stagnelius» (s 217). Magnus von Platen är övertygad om att uttrycket »saffransbädd» i *Endymion* borgar för att det är fråga om Aurora.

Sten Malmström har hos Atterbom dragit fram ett förment stöd för Aurora-teorin. En gullviva räcker en fjäril sin »saffranskopp», vilket skulle ange, att gullvivans blomkalk är saffransgul. Själv menar jag, att blomkalken representerar just blommans bröllopsbädd som fjärilen närmar sig. Saken förefaller mig uppenbar, och det är svårt att förstå, hur Malmström kunnat förbise detta. Dvs., vad han diskuterar är en delvis annan fråga, nämligen om det som avses kan vara blomsterströdd mark på vilken Endymion vilar, alltså mark på vilken växer saffransblommor. Frågan om »saffransbädd» som symbol för hymens läger har tydligen inte varit aktuell för honom. Ändå finner man belägg för detta hos Böök i den nyss nämnda fotnoten i *Kreaturens suckan*. Mannerheim pekar på ett ställe i *Iliaden* där det heter att örter spirade upp under Kronos och hans maka, däribland saffran.

I *Endymion* behöver inte meningen vara att marken under herden är gul av saffransblommor lika litet som någon syftning behöver finnas på morgonhimmels gula färg. Förstår jag Mannerheim rätt, anser han — liksom Gösta Säfllund — att det förra alternativet gäller.⁶ Detta förefaller mig alltså inte säkert. Det räcker i och för sig att identifiera »saffransbädd» med »kärleksbädd».

Fordrar Endymions logik införandet av Aurora?

Ändå återstår att ta ställning till ett viktigt argument hos Holmqvist. Egentligen borde detta argument vara det mest intressanta. Man kan tycka, att det i och för sig inte är så viktigt för diktens budskap, om herden blir väckt av Delia eller av Aurora. Betydligt viktigare ter sig saken, om det kan visas, att Aurora-hypotesen avlägsnar en grundläggande svårighet i den traditionella tolkningen, om den gör dikten som helhet mera logisk och sammanhängande än den ter sig, om den rosenkransade bruden antas vara Delia.

Holmqvist anser, att Endymions dröm — enligt Bööks tolkning — innehåller »ett svek som gör den mindre åtråvärd». I sin uppsats 1942 skrev Böök, att skalden i den mest gripande strofen ber vinden hålla andan och mångudinnan dröja. Men, förklarar Holmqvist, »i så fall kan sveket förläggas till drömmen, tomheten bryta in i paradiset; i själva vädjan om barmhärtighet ligger insikten, en antydan om att saligheten till slut endast är ett haltlöst gäckeri.» Men, gör han gällande, en »sådan läsning är möjlig bara om man tänker sig att gudinnan med grym frivillighet överger herden.» Men detta gjorde hon ju inte i sagan, förklarar Holmqvist. Inte heller gjorde hon det i Stagnelius dikt — om man läser rätt. »Där är det en annan makt som obarmhärtigt griper in. Drömmen är himmelsk, är helt identisk med gudinnan, och herden är dömd att vakna till tomheten — men dikten tar inte avstånd från drömmen, det är inte drömmen som sviker.»

Holmqvists obarmhärtiga aktör är ju Aurora, som tvingar bort Delia från hennes älskade. Det är till Aurora som skalden riktar sin förtvivlade

bön, att hon skall unna herden lyckan att sova vidare och ostört få »drömma sin himmelska dröm».

Som jag förklarade i början av min uppsats är denna problematik en annan än den som jag själv betecknat som »gåtan». Om »den rosenkransade bruden» är identisk med Delia, ingår hon ju i herdens dröm. Är det då rimligt att skalden uppmanar henne att inte störa herden, så att han vaknar och därmed går miste om drömmens ljuvlighet? I själva verket är detta en mera grundläggande svårighet än den Holmqvist pekar på. Den måste behandlas först. Det blir sedan lättare att ta ställning till den andra svårigheten.

Det är lätt att konstatera, att man i *Endymion* har att göra med flera olika plan på vilka skildringen rör sig. I de fyra första stroferna beskrives en mytisk händelse. Den gör anspråk på att återge en verklig händelse — fast på det mytiska planet. Man får i detta sammanhang veta, att herden sover, och av femte strofen framgår, att han drömmer en »himmelsk dröm». Därmed introduceras inom mytens ram ett drömplan. Men det som utspelas på detta herdens drömplan är tydligen identiskt med det som »verkligen» inträffar på det mytiska planet. I sin dröm upplever herden kärleksmötet med mångudinnan. I sitt mytiska sammanhang är hans dröm en sanndröm.

Vid sidan om det mytiska planet och dess drömplan förekommer i *Endymion* det plan där diktarijaget talar jämte detta diktarijags eget drömplan. Tydligast manifesteras detta diktarijag i sista strofens *Blott i drömmar Olym-pen stiger till dödliga ner*. I symbolspråk uttrycker skalden sin erfarenhet av drömlivets salighet i dess motsättning till vakenlivets elände. Detta senare är utsagt i strofens två första rader *När han vaknar en gång vad ryslig tombet / skall hans lågande själ ej kring sig finna!*

I femte strofen göres en fiktiv sammanställning av diktarijagets plan med det mytiska planet. Diktaren går in i mytens värld genom att uppmana vinden att tystna och bönfalla den rosenkransade bruden att *unna herden att ostörd / drömma sin himmelska dröm*. En annan fiktion torde det vara fråga om i den sista strofen, där det sker en symbolisk identifikation av herden med diktarijaget i de nyss citerade raderna *När han vaknar en gång vad ryslig tombet / skall hans lågande själ ej kring sig finna!* Men här förbereds övergången

från mytens till diktarens värld. Det är i den senare som det himmelska bara uppträder i drömmen. I den mytiska världen stiger ju faktiskt månguddinnan ner till Endymion, låt vara att herden bara kan uppleva detta i drömmen.

Genom den symboliska identitet mellan diktarjaget och Endymion som Stagnelius etablerar sker en fiktiv överföring från det förra till den senare. Om man inte håller isär diktens två personer, förändras den klassiska mytens innehåll. I sagan är det ju inte tal om att Endymion kan vakna och inte heller om att han då går miste om en salighet som han bara kan uppleva i drömmen. Allt sådant är nydiktning i romantikens anda och ett tillrättaläggande av myten med hänsyn till behovet av den som symbolik för diktarens egen erfarenhet. Bara genom sådana förändringar av mytinnhållet blir det ju meningsfullt med uppmaningar att inte väcka herden ur hans sömn.

Men fortfarande ter sig anropet till den rosenkransade gåtfullt, om man antar, att Stagnelius syftar på Delia. Varför skulle hon inte »unna» herden att »drömma sin himmelska dröm»? Aurora-hypotesen kan förefalla att ge en lösning, men man kan då fråga sig, om ordet »unna» vore på sin plats. Detta har tydligen ingen tänkt på förut. »Unna» är faktiskt inte liktydigt med »låta». Såvitt jag förstår, markerar ordet »unna» ett intresse hos den som unnar en annan något, ett *intresse* av att ta ifrån honom något som han har, ett intresse som man avstår från. Aurora kan inte rimligtvis ha något intresse av att väcka Endymion, ett intresse som hon skulle avstå från om hon unnade honom att sova vidare. Ur den synpunkten är det betydligt rimligare att söka ett intresse att väcka herden hos Delia, som ju älskar honom — ett försök till förklaring som ju redan gjorts i det föregående. Diktarjagets bön att inte väcka herden ter sig naturlig i Delias fall. Hon måste avstå från gensvar, om hon låter herden fortsätta att sova. Hon måste unna Endymion att i sin dröm ensam uppleva kärleksmötets ljuvlighet. Å andra sidan, om man förutsätter att Delia ens kunde tänka sig att väcka honom, vore inte detta att tillskriva gudinnan ett drag av obarmhärtighet? Att väcka herden skulle ju medföra hans olycka och den salighet han upplevt

skulle ju då te sig som ett bedrägligt sken.

Ett sådant resonemang finner man hos Bengt Holmqvist, som inte vill acceptera teorin, att Stagnelius tänkt sig, att månggudinnan på något sätt »sviker» herden. Han menar, att diktens logik fordrar drömmens fullständiga harmoni. Hotet måste komma från någon annan än drömmens Delia.

En förutsättning för detta resonemang är ju, att Delia på förhand vet, att hon gör sin älskade olycklig, om hon väcker honom. Men ingenting i dikten tyder på att Stagnelius förutsatt detta. Snarare antyder raderna om »gudinnans tårar», att hon — som i den ursprungliga myten — förutsatt, att hennes älskade inte *kan* väckas. Här kan man faktiskt se ett problem. En vädjan till Delia att inte väcka herden ter sig poänglös, om hon vet, att det inte går. Dissonansen mellan den ursprungliga myten och den romantiska symboliken kan vara orsaken till svårigheten att få det hela att gå ihop på ett fullt övertygande sätt. Möjligen kunde man säga, att diktarjagets vädjan till vinden och den rosenkransade är retoriskt poetisk och att det därför är missriktat nit att ställa frågor av det slag vi gjort.

Hur som helst kan jag inte hålla med Holmqvist om att Deliahypotesen är oförenlig med sådana krav på logiskt sammanhang som man rimligtvis kan ställa på en lyrisk dikt. Man kan tillägga, att Endymions olycka, om han vaknar, inte — som Holmqvist och andra tydligen förutsätter — skulle bestå i att han skulle få se gudinnan överge sig efter en kort stund för att enligt naturens ordning återvända till sitt spann. Om inte annat så kanske därför, att gryningen, Aurora, är på väg. Men, som redan påpekats, kan det mycket väl tänkas handla om ett sceneri mitt i natten. Och spannet kan tydligen trava på utan förerska.

Stagnelius menar säkert, att vaknandet innebär, att hela den gudomliga scenen försvinner med en gång. Den kan ju, som sista strofen utsäger, bara upplevas i drömmen. Samtidigt bör sägas, att detta inte behöver innebära, att upplevelsen i drömmen är ett bedrägligt sken och att *Endymion* skulle ge uttryck för en nedvärdering av denna upplevelse.

Kan synpunkter på Endymiondiktens struktur avgöra tolkningstvisten?

Rubriken på Mannerheims uppsats i *Insikt och Handling* anspelar på en omstridd fråga om den rätta punkteringen i *Endymions* femte strof. I den enda bevarade renskriften finns inget skiljetecken mellan »brud» och »på saffransbädden». I de äldsta utgåvorna av Stagnelius' dikter finns emellertid på detta ställe ett komma. Det finns omständigheter som kan tyda på att en sedermera förlorad handskrift ligger till grund för denna version.⁷ På denna punkt är emellertid auktoriteterna oense. Magnus von Platen anser hypotesen vara grundlös (s. 215). Är den ändå riktig, måste »på saffransbädden» markera Endymions läger och kan följaktligen ingenting ha att göra med saffransgula skyar där Aurora befinner sig. Ett komma efter »brud» signalerar en paus vid läsningen, och en sådan paus blir bestämmande för rytmen. Man kan sedan, som Mannerheim gör, diskutera vilken läsart som är den riktiga med hänsyn till hela diktens komposition. Det gäller då inte bara språkflödet med toppar och dalar i betoningen utan också iscensättningen av den beskrivna handlingen. Det kan därvid vara fråga om estetiska synpunkter. Man vill gärna förutsätta, att en diktare som Stagnelius inte gör sig skyldig till klumpigheter ifråga om en dikts komposition.

Blir dikten som konstverk sämre, om en ny person, Aurora, införes i handlingen på ett ganska abrupt och därtill kryptiskt sätt? Enligt Böök och Fehrman förhåller det sig så. En motsatt mening förfäktas av Malmström och von Platen. Uppenbarligen har man här att göra med en smakfråga. Personligen är jag benägen att hålla med Böök, Fehrman och Mannerheim.

Mannerheims analys ger som resultat, att ett komma är på sin plats mellan »brud» och »på saffransbädden». Vidare anser han, som redan antytts, att införandet av Aurora på scenen skulle upplevas som ett störande oros-element i iscensättningen. Sin tolkning stöder han med påpekandet att ordet »brud» ter sig omotiverat, om det appliceras på Aurora. Dessutom anför han en rad andra argument för Deliahypotesen, däribland ett flertal av dem som jag själv tagit fasta på i det föregående. Sådana argument kan be-

hövas, om man inte låter sig övertygas av subtiliteter i den metriska, stilistiska och estetiska analysen. (I *Studier över stilen i Stagnelius lyrik*, 1961. kom Sten Malmström med hjälp av stilistisk metod fram till tesen, att den rosenkransade i *Endymion* är Aurora!) För övrigt bör det sägas, att »rosenkransade brud» i och för sig kan beteckna Aurora, även om »på saffransbädden» tillskrives Endymion. Därför behövs vidare resonemang, om man vill eliminera Aurora ur sammanhanget.

Är det säkert att Endymion drömmer om Delia?

Vi har hittills tagit för givet, att Endymion i drömmen upplever kärleksmötet med Delia. Detta tycks helt klart ha varit Stagnelius' mening med tanke på att han i sista strofen skriver: *Blott i drömmar Olympen / stiger till dödligha ner*. Ändå är saken inte så självklar som det kan förefalla. I dikten *Avsked till Livet* finner man några strofer där Stagnelius uppehåller sig vid motivet om Endymion och mångudinnan. Det heter där:

Säg, vad såg, o Sånggudinna!

Ynglingen i gudadrömmen?

Endast bilder ur Elysium,

Endast himlaväsen såg han;

Fält af evig Maj beprydda,

Glimmande orangelundar,

Källor, som i myrtenkuggor

Festligt sina lyror slogo,

Nymfer, Kärleken och Gratier,

Dansande på blomsterfälten

I en vårlig Månes strålar,

Stjärnupplysta gudasalar

Chor av Gudar och Gudinnor,

Och den fulla nektarbägarn

Och den rosenkrönta Hebe.

OM SYMBOLIKEN I STAGNELIUS' ENDYMION

Om man läser de citerade raderna som ett slags kommentar till Endymion, kan man tro sig kunna konstatera, att herdens himmelska dröm inte gäller Delia och kärleksmötet med henne. Drömmens föremål skulle vara av helt och håller osinnlig art i ett paradisiskt oskuldsliv. Detta skulle innebära, att Delia var ett yttre hot mot den himmelska sällhet som Endymion upplever i drömmen. Synpunkter av detta slag har framlagts i en skrift av Ingmar Stenroth *ENDYMION — en sista gång? Två Stagnelius-analyser* (1977). Stenroth förklarar, att »en jämförelse mellan Stagnelius båda dikter *Endymion* och *Avsked till livet* ger ett starkt stöd åt tanken att den himmelska dröm som herden drömmer i Endymion inte är identisk med gudinnans besök hos honom.» Stenroth gör samtidigt gällande, att Holmqvists tolkning av *Endymion* därmed är ifrågasatt, och i valet mellan de två gudinnorna väljer han Delia.

Emot Stenroths tolkning av *Avsked till livet* kan man emellertid invända följande. Det framgår faktiskt inte tydligt i denna dikt att Endymion *inte* drömmer om månggudinnan. Det är visserligen riktigt, att de citerade raderna föregås av ett stycke, där Lunas kärleksmöte med Endymion skildras, utan att det uttryckligen säges, att det är fråga om en dröm. Det heter om ynglingen att han *om fjärran himlar drömde: / hur en leende gudinna / hur en mildtomstrålad Luna, steg från nattens silverskyar / ned till drömmarns tysta läger, / kysste ömt hans varma läppar, / vred en festlig krans av blyga, välluktrika nattvioler / kring hans daggbestänkta lockar*. Sedan följer den tidigare återgivna texten om innehållet i ynglingens dröm. Men observera, att Stagnelius satt ett kolon efter »drömde» — om vi nu inte än en gång blivit lurade av interpunkteringen! Detta betyder rimligen, att det som följer är drömmens innehåll. Annars vore det naturligt att hänföra »hur» till den »sånggudinna» som anropas i dikten och som skildrar »hur» *ynglingen allena, / under stilla sommarnätter / i den murgrönssvepta grottan, / ny Endymion, låg i slummer I och om fjärran himlar drömde:*

Det sånggudinnan berättar här hänför sig till flera tillfällen och inte enbart till en speciell händelse. Men frågan är om det som står i dikten om drömmen om kärleksmötet med månggudinnan — om det nu står så — är

OM SYMBOLIKEN I STAGNELIUS' ENDYMION

förenligt med det som senare förklaras om innehållet i den himmelska drömmen. Var mötet tillräckligt oskyldigt och renhjärtat för att kunna tolereras i Stagnelius' paradiset eller himmel?

Ett svar på frågan kan man kanske finna i dikten *Kyssten*, där det heter:

Tro icke att Dianas lagar
Du med en menlös kyss har kränkt.
Gudinnan själv i forna dagar
Sig ned i herdens grotta sänkt
Och honom kyssar tallöst skänkt.

Tro ej att dessa stulna fröjder
Fördunklat hennes majestät

...

Man kan invända, att stämningen i *Kyssten* skiljer sig i hög grad från stämningen i *Avsked från Livet* och att svaret därför inte är riktigt tillfredsställande. I den senare dikten framhäves starkt motsättningen mellan sinnlig erotik och det himmelska livets salighet. Hur som helst är det anledning att närmare betrakta Stagnelius' teosofiska tankar för att se efter vilka samband som kan finnas mellan dem och budskapet i dikten *Endymion*. Att det finns sådana samband har ju tidigare gjorts gällande av flera som diskuterat detta budskap. Man kan, som Carl Fehrman påpekat för mig, ifrågasätta, om dessa teosofiska tankar var aktuella för Stagnelius, då han skrev *Endymion* — av mycket att döma på ett sent stadium av sitt liv. Men dateringen av *Endymion* är trots allt osäker. Renskriftens sena tillkomst är inte något bevis i och för sig. Låt mig hur som helst försöka att förutsättningslöst undersöka, om Stagnelius' teosofi kan kasta ljus över dikten *Endymion*. Jag får då anledning att borra djupare i hela diktens symbolik. Då måste man ju beakta sådant som i andra dikter av honom vittnar om hans livsåskådning.

Endymion och Stagnelius' teosofi

Frågan är alltså om Stagnelius' åtminstone delvis egenartade teosofi kan ge en nyckel till tolkningen av Endymion. Som vi sett har Bööks teori visst samband med saken. Men både han och Albert Nilsson diskuterar motiv i Stagnelius' teosofi framför allt samband med analyser av hans dikter om Amanda. I *Svensk romantik* nämnes överhuvudtaget inte *Endymion*. Men hos både Fredrik Böök och Albert Nilsson tycker jag mig finna premisser som kan tänkas leda till viktiga slutsatser om symboliken i *Endymion*. Som Albert Nilsson framhåller, ger Stagnelius på flera ställen uttryck åt tanken »att det varit kärleken till kvinnan som förmått själen att lämna idévärlden och ikläda sig materiell existens». Detta är själens »syndafall». Utförligast har Stagnelius behandlat motivet i dikten *Rodnaden*. Vad jag själv fäst mig vid beträffande denna dikt är att den kan sägas vara ett slags spegelbild av Endymion. Den beskriver i början — jag citerar Albert Nilsson — hur skalden som barn, »innan ännu smärta och passioner upprört hans själ, lekte i oskuldsfull harmoni med naturen. Då kom en underskön flicka som tände det erotiska begäret i hans bröst. När han nu såg sitt anlete i källan, glödde kinderna av blygselns purpur»:

Då mindes jag min sista dröm i Eden
Begynnelsen till livets svåra dröm,
Förr'n evigt skild från sällheten och freden
Jag glömska drack ur tidens dunkla ström.

I menlös fröjd jag lekte med Guds Änglar
På himlens plan, tills vid en källas rand,
Omnickad huldt av rika liljestänglar
Jag fångslades i sömnens blomsterband.

Då såg jag, ack! den samma hulda Tärna
Som nyss mitt hjärta sänkt i känslors hav
En brudlig natt vi firade så gärna
Och Tidens sfär hon mig i hemgift gav.

OM SYMBOLIKEN I STAGNELIUS' ENDYMION

Ljuvt brände hennes kyssar. Högt slog barmen
Emot mitt bröst i salig harmoni.
Ur dvalan väckt jag fåfängt sträckte armen
Ut efter fostret av min fantasi.

Då gråtande till Andars Gud jag trädde.
»Byt,» ropte jag, »o höga Majestät!
I verklighet den gulldröm nyss mig glädde.
I annat fall mig evigt drömma lät!»

Min egen dom jag sagt i dessa orden.
Från glädjens hem, ur högre kretsars ljus
Av Ödets arm jag störtades till Jorden,
Till smärtornas och vansklighetens grus.

Ack! länge re'n en gäst i stoftets dalar
Jag har förgätit Väsendet som Är,
De vita syskonen i himlens salar
Och själva straffet, som mig fängslar här.

Först när den huldans läppar mina rörde,
När i dess blick jag nöjets eld såg gry,
Kom jag ihåg den skuggbild mig förförde
Och ångerns purpur glödde på min hy.

Jag har återgivit hela den del av dikten som Albert Nilsson citerar för att med Stagnelius' egna ord ge en inblick i hans teosofiska tankevärld.⁸ Men de ur min synpunkt intressanta versraderna är givetvis:

»Byt,» ropte jag, »o höga Majestät!
I verklighet den gulldröm nyss mig glädde.
I annat fall mig evigt drömma lät!»

Här finns ju två alternativ att välja mellan. Det första är människornas vanliga lott. Det leder obönhörligen till nedstörtandet »till smärtornas och

vansklighetens grus». Det andra alternativet har kommit Endymion till del. Det är ojämförligt bättre. I Rodnaden nämns det bara i förbigående, men i Endymion utvecklas temat närmare. Den eviga dröm som det talas om i Rodnaden gäller, om jag förstår saken rätt, den »brudliga natt vi firade så gärna», »gulldrömmen». Det finns ingen anledning anta, att själen för evigt skulle *drömma* om det oskyldiga livet i Eden och den osinnliga kärleken.

Eftersom Stagnelius i sin teosofi så starkt fördömer den jordiska kärleken — den leder själen i fördärvet och har som enda förtjänst att den kan väcka vår hågkomst av den himmelska kärleken — eftersom han alltså tar så starkt avstånd från sinnlig kärlek, ville jag till en början gärna tro, att *Endymion* framför allt innehöll ett budskap om den himmelska kärlekens salighet och den jordiskt sinnliga kärlekens elände. I många andra av skaldens dikter är detta motiv klart framställt. Det gäller en rad dikter om Amanda, där den jordiska kärleken till henne beskrives som själens otrohet i förhållande till en himmelsk brud i preexistensen. I dikten *Kärleken* är — enligt Albert Nilsson — Amanda» den sinnliga skönhetens representant». I dikten låter skalden en kvinna visa sig för honom i en drömsyn. Hon »uppmanar honom att icke på jorden — i Amanda! — söka sin älskarinna, utan att erinra sig sin ursprungliga brud och livet han förde med henne före fallet. Då han förrrade sig ned i sinnevärlden lämnade han henne kvar, hon kunde icke följa honom. Huru hon än åstundade att stiga ned till honom, var hon likväl skild från honom och det förunnades henne endast att vid månens sken uppenbara sig för honom i dunkla andedrämmar. Hon uppmanar honom att återvinna sin barndoms oskuld; blott för ångern öppnar sig det slutna Eden, där hans brud väntar på honom.»⁹

I dikten *Månflickan* finns samma motiv. Där »svävar en kvinnogestalt ned till skalden och ber honom glömma Amanda och hennes rosor — rosorna äro hos Stagnelius, såsom Böök framhåller i sin kommentar, just symbolen för den förgängliga sinnliga skönheten. Hon lovar honom till lön sin himmelska kärlek, vilken hon utmålar i glödande färger.» Det är klart att månflickan är identisk med den himmelska bruden som figurerar i Kär-

leken (Albert Nilsson anser, att föreställningen om den himmelska bruden av Stagnelius hämtats från Böhmes teosofi.)¹⁰

Naturligtvis är det frestande att identifiera Delia i *Endymion* med »månflickan», och det går knappast att förneka, att något slags samband finns. Delia, som ju hör hemma i den högre världen, svävar liksom månflickan ner i sinnevärlden för att i drömmen uppenbara sig för sin älskade. Då hennes tårar glimmar elysiskt i herdens krusiga hår svarar detta mot följande rader i Kärleken:

Långa år av smärtor du beredde
Åt dig själv och åt din himlavän.
Ack! din maka kunde dig ej följa.
Suckande hon går vid livets bölja,
Och i tårbriljanter bytt dess saknad
Regnar på smaragdestranden än.

Men även om ett samband finns mellan Delia och månflickan — eller kanske snarare släktskap — får man inte blunda för skillnaderna mellan de två kvinnogestalterna. Delias sorg beror inte på att Endymion på något sätt svikit henne. Rimligtvis utgår Stagnelius från vad den klassiska myten berättar, att Delias älskade är försänkt i evig sömn — en, som jag redan framhållit, tillräcklig orsak till hennes sorg. Hon kan själv inte uppleva kärlekens ljuvhet så som herden kan — i drömmen. (En komplikation i frågan har ju berörts tidigare.)

Finns det då i Endymion någon udd riktad mot den sinnliga, jordiska kärleken? Vill man anta detta, måste man, tror jag, tänka sig, att Stagnelius givit Delia två olika roller. I den första rollen uppträder hon som en gudomligt skön kvinna som förälskat sig i Endymion och ger honom sin kärlek på samma sätt som en jordisk kvinna skulle göra. Visserligen är hon överjordisk, men hennes kärlek är inte någon blyg och oskuldsfull tillgivenhet. Hon är rosenkransad som en brud och vilar tillsammans med Endymion på saffransbädden. — I den andra rollen skulle hon uppträda kyskt som månflickan i herdens himmelska dröm och ge denna ett sådant inne-

håll att det svarar mot den ostörda lycksalighet som präglar den himmelska tillvaron och den himmelska kärleken. Den första aktens lidelse skulle — om bönen till den rosenkransade bruden blir hörd — avlösas av den andra aktens fridfulla och rena stämning. Denna scenväxling skulle symboliseras av att den suckande vinden tystnar och att Delia avstår från den lidelsefulla kärleken till förmån för den himmelska.

En sådan symbolisk metamorfos vore väl inte otänkbar. Den förekommer i poesin lika väl som i drömmen. Den förefaller mig vara mera sannolik än t.ex. hypotesen, att den rosenkransade bruden representerar en vanlig jordisk kvinna och hennes sinnliga kärlek. Likaså finner jag den mera sannolik än teorin att bruden skulle vara Aurora. Visserligen skulle då Delia befrias från attributet »rosenkransad» och herden (eventuellt) från saffransbädden. Dessa uttryck behöver då inte symbolisera jordisk kärlek, och det skulle bli lättare att framställa Delias kärlek som osinnlig. Men jag har redan angivit skäl för att avvisa Aurora-teorin. (Det viktigaste är just, att de nämnda uttrycken säkerligen har en erotisk innebörd.) Vid närmare eftertanke tror jag ändå inte att metamorfosteorin håller. Delia är tänkt som en överjordisk, kysk och lidelsefull kvinna. För den dödliga människan är det bara möjligt i drömmen att uppleva denna på en gång översinnliga och sinnliga kärlek. Drömmen är ljuv, så länge den varar, men uppvaknandet till en grym verklighet är förfärligt.

Drömmen som symbol

Avslutningsvis skulle jag gärna vilja säga något om drömmens symboliska innebörd hos Stagnelius. Den tycks alltså för honom representera ett tillstånd som tillåter en förening av överjordisk och jordisk kärlek. Det är i drömmen som upptakten till syndafallet i Edens lustgård sker, och i drömmen har den himmelska bruden en möjlighet att uppsöka själen i den materiella världen. Endymion får i drömmen på saffransbädden uppleva ett kärleksmöte som är himmelskt ljuvligt men samtidigt präglat av jordisk sinnlig kärlek. Det är fritt från den jordiska kärlekens mörka sidor. »Mak-

ten att begära» är inte i drömmen oupplösligt bunden till »tvånget att försaka» — som annars i vår värld »under månen» — för att alludera på dikten *Suckarnas myster*. Jag tror inte, att Stagnelius rätt och slätt avfärdar detta som en tom villa. Drömmen är skön, men det är människans bittra öde, att den aldrig kan förverkligas. Gudar och människor är hopplöst omaka.

Frågar man hur drömmen har fått en sådan symbolisk innebörd, är det lätt att peka på urgamla föreställningssätt enligt vilka dröm och trance kan öppna vägar till en översinnlig verklighet. Andeväsen uppenbarar sig i drömmen. I drömmen kan människan få övernaturligt vetande osv. Till sådana tänkesätt anknyter kanske Stagnelius i sin teosofi. Den alltid sovande Endymion blev för honom — liksom för flera andra romantiker — en med mystik och romantik laddad sinnebild. Natten och månskenet hör till det vanliga romantiska sceneriet. Motivet *Blott i drömmar Olympen stiger till dödliga ned* var han inte ensam om. Men jag vill gärna tro, att han gav myten om Endymion en ganska speciell innebörd i sin egenartade teosofi.

Noter

- 1 A. Mannerheim, Stagnelius' kringirrande komma. Dikten Endymions gåta. *Insikt och Handling*, nr 16, 1988, s. 67-91. Beträffande litteratur om Stagnelius och hans dikt Endymion, jfr Mannerheim, s. 90 f. I min egen text citeras eller omnämnes ytterligare några arbeten, vilket redovisas i den löpande texten eller i notapparaten. Jag har förutom från citat i dessa arbeten utgått från texter i Fredrik Bööks edition 1911 av Stagnelius' samlade skrifter (Svenska Vitterhetssamfundet). Stavningen har dock moderniserats.
- 2 F. Böök, *Stridsmän och sångare. Svenska essayer*, 2 uppl., 1922.
- 3 Böök, 1922, s. 246 f. Som Mannerheim påpekar har Böök ändrat uppfattning om diktens tolkning.
- 4 Böök, 1922, s. 245.
- 5 Mannerheim, 1988, s. 70 ff.
- 6 Ibid. s. 82 f.
- 7 Ibid. s. 69.
- 8 A. Nilsson, *Svensk romantik*, 3 uppi., 1964, s. 257 ff.
- 9 Ibid. s. 250 f.
- 10 Ibid. s. 251.

Om viljefrihet

Erik Ryding

När man i vardagligt tal säger till någon »Du har din fria vilja», så menar man, att han kan göra som han vill. Men antag nu, att en person blir hypnotiserad och i det tillståndet får order att följande dag helt mot sina vanor stiga upp klockan 6 fylld av begär efter frisk luft och övertygad om att ingenting kan vara skönare och nyttigare än att gå en morgonpromenad. Han lyder — har han då handlat fritt? Spontant skulle nog de flesta svara nej på frågan. Han har ju inte bestämt sig själv utan bara, utan att veta det, följt en annans befallning. Men faktiskt gjorde han ju vad han just då ville göra. Han upplevde inget tvång och ingen slitning mellan olika önskningar, och inte heller hade han efteråt anledning att ångra sin handling. Den stod inte i strid med hans principer, bara med hans vanor. Om vi ändå inte vill gå med på att han motionerade av fri vilja, så måste vår vägran bero på att vi har ökat kraven på frihet. Det är inte längre tillräckligt att en person får följa sin egen vilja, utan själva viljeakterna, besluten, måste också i någon mening vara fria. Därmed har man emellertid kommit in på den filosofiska diskussionen om viljans frihet, som vid det här laget har pågått i ett par tusen år.

Deterministerna hävdar, att våra s.k. viljebeslut bara är ett led i en kedja av orsaker och verkningar, som har sin början utanför oss. Den som hade en fullständig kunskap om de bakomliggande faktorerna, skulle med säker-

het kunna förutsäga, hur en människa i varje situation kommer att handla, likaväl som vi kan förutsäga, hur kemiska ämnen kommer att reagera, när vi blandar dem med varandra eller upphettar dem. Ändå inbillar vi oss, att vi själva bestämmer över våra göranden och låtanden — deterministen gör det, när han inte filosoferar utan uppträder i det praktiska livet.

En utmärkt illustration till denna lära om frihetens illusionskaraktär ger Hjalmar Söderberg i sin roman *Martin Bircks ungdom*. Det är fråga om julklappar Martin hade fått som barn, och Söderberg berättar: »Bland spratteltgubbarna fanns en som hette Röda Turken och som han höll mer av än de andra, ty farbror Abraham, som hade givit honom den, hade sagt att det var den lustigaste spratteltgubbe i hela världen. Ser du, hade han sagt en kväll, i och för sig är det ju varken lustigt eller märkvärdigt, att en spratteltgubbe sprattlar, när man drar i trådarna. Men Röde Turken är inte någon vanlig spratteltgubbe, han kan tänka och tycka alldeles som vi. Och när du nu rycker i trådarna och han börjar sprattla, då säger han till sig själv: Jag är en varelse med fri vilja, jag sprattlar alldeles som jag vill och uteslutande för mitt eget nöje; hejsan det finns ingenting så roligt som att sprattla! Men när du slutar upp med att rycka i tråden, då tror han att han är trött och säger till sig själv: Jag ger katten i att sprattla, det skönaste som finns är att hänga på en krok på väggen och vara alldeles still. — Ja, det är den lustigaste spratteltgubbe i världen.»

Meningen är tydligen att också vi är sådana lustiga spratteltgubbar. Sedan är ju frågan, vem eller vad som rycker i trådarna. Förr antog man ofta att någon gudom manipulerade människorna genom att inge dem olika känslor. I de homeriska dikterna talas om att gudar som Zeus eller Pallas Athene slår hjältarna med skräck eller vansinne eller ingjuter mod och tillförsikt hos dem. Och i Bibeln sägs att Gud förstockade faraos hjärta, så att han vägrade att lyssna på Moses och låta Israels barn lämna Egypten. Men samtidigt är det klart, att varken Homeros eller den bibliska författaren menar, att människorna alltid styrs av högre makter. Ofta agerar de på egen hand. När Moses under hänvisning till bristande talegåvor ville slippa uppdraget att vara språkrör för sitt folk, så var det naturligtvis inte Gud

OM VILJEFRIHET

som framkallade hans motsträvighet — det var ju Gud själv som hade utsett honom. Vi har s.a.s. en oflekterad psykologisk blandekonomi. Ibland är själsrörelserna reglerade uppifrån, ibland får de sköta sig själva. Och samma kluvenhet förekommer fortfarande, fast det numera vanligen inte är något gudomligt inflytande utan arv och miljö, som antas styra viljan. Å ena sidan sägs ofta om personer, som har spårat ut, att det är samhället, som bär skulden till deras öde. De har inte kunnat bli annorlunda, sådana förhållanden som de har vuxit upp under och sådana omständigheter som de lever i. Men å andra sidan har de flesta nog svårt att medge att de själva bara är marionetter, vars handlingar dikteras av gener och miljöimpulser. Möjligen kan man anlägga ett deterministiskt betraktelsesätt i fråga om tidigare skeden av sitt liv, som man hunnit få distans till, men när det gäller nutiden stretar vi emot. Den mänskliga värdigheten kräver att vi är herrar i vårt eget hus, d.v.s. i vår egen själ. Det kan ibland rentav förefalla, som om kravet på inre självstyre vore starkare än begäret efter lycka. Åtminstone verkar det så av folks reaktioner, när de ställs inför en bild av tvångsmatad lycka. Vi kan t.ex. se på Aldous Huxleys berömda framtidsroman *Brave New World*. Den skildrar livet i ett land, där nästan alla trivs och är belåtna. Tillvaron är bekväm och bekymmerslös, människorna har precis så mycket arbete att de kan känna sig nyttiga, och på fritiden står nöjena i kö. Väståndet och erotiken blomstrar och, underbarast av allt: fast samhället är strikt indelat i högre och lägre klasser, förekommer ingen avundsjuka utan var och en är nöjd med sin placering på skalan. Den märkliga effekten har de styrande åstadkommit genom att indoktrinera barnen medan de sover. På nätterna mässar i deras sovsalar outtröttligt en röst att just deras samhällsklass är den bästa att tillhöra och att de kan skatta sig lyckliga som har hamnat i den. Budskapet sjunker in i deras undermedvetna och efter några tusen upprepningar sitter det där för alltid. På samma eller liknande sätt lär man dem att tycka om allt som är tillåtet och avsky allt som är förbjudet. Efter den uppfostran behövs naturligtvis ingen övervakning av medborgarna. Var och en får göra vad han vill, eftersom det är myndigheterna, som har bestämt vad han kommer att vilja. Att spionera på

OM VILJEFRIHET

den Sköna nya världens invånare skulle vara lika poänglöst som att kika genom nyckelhålet hos helgon: man skulle ändå aldrig upptäcka något opas-sande.

Lycka, känsla av frihet, trygghet — kan man begära mer? Ja, Huxley kan det faktiskt. När man läser hans bok, är det helt uppenbart att författaren betraktar det här konstgjorda paradiset med intensiv avsmak. Det står för honom som en mardröm, om också en mardröm i marsipan. Och de allra flesta tycks dela hans inställning. Bland ett hundratal gymnasister som tillfrågades om sin reaktion på boken, var det ingen som sade sig längta till den sköna nya världen. Ändå måste man medge, att om man varit medborgare i den och hade blivit uppfostrad enligt konstens regler, skulle man ha trivts förträffligt, och det är ju överdrift att påstå att man alltid gör det i dagens tillvaro. Bedömer man samhällen efter deras förmåga att skapa »största möjliga lycka åt största möjliga antal», måste Huxleys framtidsstat få högsta betyg. När vi ändå inte kan känna någon entusiasm för den, måste det bero på att vår självkänsla stegrar sig. Den vill inte acceptera att vårt självinne håll skall produceras på statliga propagandacentraler. Vi vill vara självständiga personligheter, inte bandspelare, som snällt återger vad andra har dikterat. Skulle sedan självständigheten gå ut över trivseln, så är det naturligtvis tråkigt men kan inte hjälpas. Hellre hemmalagad surhet än fabriksjord belåtenhet. Attityden känns uppenbarligen naturlig och låter tilltalande, men vid en närmare granskning dyker en del frågetecken upp.

Framförallt har man anledning att undra, vad självbestämmandet egentligen innebär. Våra viljebeslut skall inte vara länkar i någon orsakskedja, som med nödvändighet leder fram till dem utan skall komma till stånd helt fritt — men kan det betyda något annat än att de blir godtyckliga? Låt oss säga, att en person har två alternativ att välja mellan och klart och tydligt inser att det ena är bäst. Om viljan verkligen är fri, obunden av orsaker, kan han ändå lika bra taga det andra, för eljest skulle vi få en insiktsdeterminism; det skulle ha varit medvetandet om de båda möjligheternas beskaffenhet som avgjorde vad han beslöt sig för. Vårt handlande kommer att dirigeras av ett slags inre roulett, och inte heller det låter ju särskilt tilltalan-

OM VILJEFRIHET

de. Det heter ibland, att den fria viljan är människans adelsmärke, som skiljer henne från djuren, men man har väl knappast tänkt sig att sköldemärket skall vara en spelapparat. Att regeras av slumpen är inte mycket bättre än att styras av nödvändigheten — kanske rentav värre, eftersom livet då blir fullständigt oberäkneligt.

Vad vi önskar är en vilja, som varken är lagbunden eller godtycklig, men hur en sådan skall vara konstruerad, har ännu ingen lyckats förklara, fast försök ingalunda har saknats. Kyrkofadern Augustinus skriver t.ex.: »Ingenting är så helt i vårt våld som viljan själv, ty den är omedelbart och utan dröjsmål färdig att handla så som vi vill». Här måste man emellertid undra: Ifall viljan skall göra som vi *vill*, blir det ju två viljor, en som lyder och en som kommenderar. Vi beslutar oss för att fatta det ena eller andra beslutet. Och den här nya, överordnade viljan — gör den också som vi vill, d.v.s. lyder order från en tredje vilja? Och i så fall — vad är det som bestämmer denna? Vi tycks komma in i en ändlös serie av viljor som styr varandra.

Somliga har för att komma ifrån den infinita regressen sagt, att viljan skapar sig själv, den är sin egen orsak, *causa sui* som termen lyder. Men är ett sådant förhållande möjligt att fatta? Att skapa sig själv betyder att göra någonting, innan man finns till, och att antaga att någon är i stånd till det verkar inte rimligare än att påstå att någon är far till sig själv.

Det tycks alltså som om det inte fanns andra möjligheter än att vi antingen är marionetter eller rouletter eller naturligtvis ibland det ena och ibland det andra. Men det märkliga är att så *kan* man inte se på sig själv. När vi står inför ett viktigt val, känner vi ansvar och oro, och det hjälper inte ett dugg att säga sig att det på förhand är bestämt av arvsanlag och miljö vad vi kommer att besluta oss för. Och lika lite kan man övertyga sig om att det är meningslöst att hålla på att väga för och emot, eftersom det ändå är slumpartat, hur man till slut kommer att välja. Vi upplever oundgängligen oss själva på ett sätt som inte går att uttrycka i förnuftiga ord. Vår begreppsapparat, som väsentligen är utformad för att hantera den yttre, materiella verkligheten, fungerar inte alltid, då det gäller att beskriva själslivet. Man kan i detta sammanhang också tänka på självmedvetandet, där subjekt och ob-

OM VILJEFRIHET

jekt tycks sammanfalla på ett sätt, som vi inte kan göra oss någon tankemässig modell av.

En metod att ge talet om viljefrihet en begriplig innebörd är att ändra uttryckets betydelse. Man kan säga att det viktiga inte är, om våra beslut är beroende av orsaker eller ej, utan i stället, *vad* vi beslutar oss för. Idén förekommer i flera varianter. Filosofer har hävdad att vi handlar fritt, när vi följer förnuftet, eller att vi gör det, när vi lyder moralens bud, eller när våra gärningar står i samklang med vår karaktär.

En motivering för det första alternativet, alltså att koppla samman förnuft och frihet, är att förnuftet vidgar synfältet och ger oss perspektiv på tillvaron. Det visar saker och ting med deras rätta proportioner, så att vi väljer det som i längden ger oss mest tillfredsställelse. Fördomar och passioner däremot förvirrar vår bild av världen. De förstorar upp det som gynnar dem och förtränger allt som talar emot dem, så att vi inte ser några alternativ utan liksom djuren domineras av vad som för ögonblicket uppfyller oss. Den som behärskas av lidelser eller kanske bara utan att tänka halvsover sig genom livet, kan jämföras med en man, som i mörker och dimma kommer till ett ställe, där vägar förgrenar sig, och tar den som råkar vara närmast, helt enkelt emedan han inte har upptäckt att det finns fler. Den som styrs av förnuftet åter, är vandraren som från en höjd i klart dagsljus ser, hur vägarna sträcker sig och väljer den bästa. Även om han inte kan låta bli att föredra den, så verkar det inte orimligt att säga, att hans handling är friare än den andres, eftersom han i alla fall är medveten om de olika möjligheterna och har vägt dem mot varandra.

En annan tanke, som ibland spelar in, är att förnuftet får oss att inse alltings nödvändiga sammanhang och därmed acceptera världens gång. Vi förstår att också sådant som andra kallar olyckor, är ett nödvändigt led i tillvarons ordning och protesterar inte mot dem. Genom att på detta sätt göra oss solidariska med vad som än må ske, kommer vi inte att känna händelsernas tvång så som den klagande och motsträvenge gör. För att citera en antik filosof, stoikern Epiktetos, så släpar ödet den som säger nej till det och leder den som bejakar det (*»Fata volentem ducunt, nolentem trahunt»*).

Underkastade ödet är vi i vart fall, men den som släpas upplever tvånget starkare och plågsammare än den som utan motvilja och motstånd följer en ledare. Hos Spinoza stegras på det högsta stadiet accepterandet av ödet till kärlek, *amor fati*. Den som ser det universella sammanhangets fulländning och logiska nödvändighet, kan inte undgå att fyllas av hänförelse för det.

Det andra förslaget var, att vi handlar fritt, när vi handlar moraliskt. Tanken kan utformas på olika sätt. Man kan t.ex. säga, att ifall en människa över huvud taget har någon föreställning om rätt och orätt, så vill hon göra det rätta. Om hon ändå väljer det orätta, så sker det på något sätt i strid med henne själv. Hon kommer i den situation som Ovidius på ett berömt ställe har uttryckt med orden »Jag ser det rätta och gillar det, men gör det orätta» (*Video meliora proboque, deteriora sequor*). Formuleringen ger bilden av ett nederlag för personligheten, vars åsikter och värderingar tvingas ge vika, så att man gör vad man i grunden inte vill. Och liknande vändningar förekommer också i vardagsspråket. Det kan heta »Jag föll för frestelsen» eller »Jag kunde inte stå emot begäret». Jaget befinner sig alltså på den ena sidan, frestelserna och begären på den andra. De fördärvliga lockelserna hör inte riktigt till oss själva, de känns som någonting utifrån som inkräktar på vårt självbestämmande. Även om det naturligtvis är vi själva som i ett svagt ögonblick fattar beslutet att hoppa i den förbjudna tunnans, så önskar vårt centrala jag att vi låter bli — något som framgår av att vi ångrar oss efteråt.

Tydligast upplever en människa sin ofrihet, när det är ett kroppsligt begär, som behärskar henne. Det typiska exemplet är den alkoholberoende eller narkomanen, som ständigt föresätter sig att upphöra med missbruket och ständigt bryter föresatsen. Uttrycket »en slav under lasten» kan svara mot en verklig upplevelse — man känner att man inte längre är herre över sig själv utan att det är gifterna, som har tagit kommandot.

Men även t.ex. kärleken kan kännas som en främmande makt, som tar individen i besittning. Litteraturen innehåller många skildringar av människor, som grips av en oemotståndlig passion och glömmar bort allt som de förut har ansett vara rätt och plikt. De citerade orden hos Ovidius om att göra det onda, fast man ser det goda, är sålunda lagda i munnen på Medea,

OM VILJEFRIHET

som förälskat sig i argonauternas ledare Iason, och av sin lidelse drivs att utföra en rad kusliga brott.

Det mest berömda och utpräglade exemplet på kärlekens ödesdigra makt är annars den medeltida berättelsen om Tristan och Isolde. De är från början inte särskilt intresserade av varandra men kommer så av misstag att gemensamt dricka en kärleksdryck och är därmed ohjälpligt fångna i en passion, som får dem att svika hederns bud och ödelägga sin framtid. Den erotiska betagenheten symboliseras alltså av något rent yttre, en magisk dekokt, som tar herraväldet över dem och i fortsättningen bestämmer deras beslut och handlingar.

Denna tolkning av begreppet viljefrihet, som vi kan kalla för moralteorin, överlappar delvis med nästa förslag, som innebar att vi handlar fritt, när handlingen är ett uttryck för vår personlighet. En variant av den idén är nämligen att personlighetens kärna utgörs av de värderingar man omfattar. Man är därför fullt och helt sig själv, bara när man uppträder på ett sätt som samvetet gillar. Det riktiga, det egentliga jaget är = ens moraliska ideal.

Mindre högtflygande är uppfattningen att man ger uttryck åt sin karaktär, när man betar sig som man brukar göra. Enligt den åsikten kommer alltså det egentliga jaget att bli detsamma som det normala jaget. Och utan tvekan resonerar vi ibland så. »Jag var inte mig själv» säger man och menar att man inte var som vanligt. I de orden ligger ju också att man inte var herre över sig själv; trötthet eller chock eller vad det nu kan ha varit hade satt den riktiga viljan ur spel, och man är inte fullt ansvarig för vad man gjorde.

Det går alltså att skilja mellan fria och ofria beslut, även om man anser att viljan i sista hand dirigeras av orsaker utanför oss själva. Genom att hänvisa till förnuft eller moral eller samklang med vår karaktär kan vi ge en rimlig mening åt begreppet fri vilja. Men på något sätt framstår ändå dessa sätt att förena frihet och nödvändighet som nödfallsutvägar, tillgripna för att vi inte kan ge en vettig formulering åt den upplevelse vi har inom oss: upplevelsen av en självskapande vilja, en vilja som bestämmer sig själv, innan den finns till. Någon helt rationell beskrivning av hur det känns att

Till minnet av Erik Ryding

Det var en stor förlust för svensk filosofi, då Erik Ryding gick bort efter att ha drabbats av en svår sjukdom som snabbt bröt ner honom. Då han pensionerades från sin tjänst som gymnasielärare, gjorde han fortfarande ett mycket ungdomligt intryck, fysiskt och psykiskt. Både han själv och vi andra räknade med att han nu under många år skulle få tid att mera ostört ägna sig åt filosofiskt författarskap. I sin sista bok, *Karon i luren tutar*, diskuterar han existentiella frågor på ett sätt som kunde tyda på att han anade, att han inte hade lång tid kvar att leva. Författarjaget i boken befinner sig i en sådan situation. Men, som både han själv och hans närmaste har intygat, var detta ingenting annat än en litterär fiktion. Dess uppgift var tydligen endast att fingera en personlig bakgrund åt bokens meditationer om jagets natur och frågan, om det kan finnas ett liv efter detta.

Det skall sägas, att Erik Ryding under flera år befattat sig med det gamla filosofiska problemet om jagets natur. Han hade tidigare publicerat skarp-sinniga analyser i detta ämne och höll på med att förbereda ytterligare inlägg i frågan. *Karon i luren tutar* var väl närmast en essäistisk sidoprodukt från hans tankeverkstad — vilket inte betyder, att hans reflektioner där skulle vara ointressanta i ett fackfilosofiskt perspektiv. Men, om jag förstått saken rätt, var det hans mening att senare behandla hela problemkomplexet i ett större fackfilosofiskt arbete.

Erik Ryding hade i början av sin bana ägnat sig övervägande åt idéhistorisk forskning. Han skrev en värdefull doktorsavhandling 1951 om »Begreppen nytta och sanning inom fransk upplysningsfilosofi». Avhandlingen renderade honom en docentur i teoretisk filosofi, men han valde det säk-



Erik Ryding 1920–1990

ra för det osäkra och blev lektor i bl.a. filosofi vid Strömbergsskolan i Lund. Men vid sidan av sin lärargärning fick han tid att ägna sig åt filosofiskt författarskap. Det resulterade bl.a. i en bok om *Den svenska filosofins historia* (1959). Därefter tog Erik Rydings intresse för de filosofiska problemen själva överhand över det idéhistoriska engagemanget. Han befattade sig med frågan om kausalbegreppet i historiska förklaringar, med diverse semantiska problem och, som sagt, med frågan om jagets natur.

Sina semantiska och begreppsanalytiska undersökningar presenterade Erik Ryding inte bara i professionellt vetenskaplig språkdirakt utan också i en spirituell essäistisk sådan. Vägfarande är den fina humor han ofta ger prov på. Jag tänker särskilt på den utmärkta boken *Att luras utan att ljuga* (1971). Den har använts som kursbok i teoretisk filosofi och har gjort god nytta som sådan. Men det är fråga om mera än en lärobok. Erik Ryding tog tillfället i akt att föra fram originella synpunkter i den vetenskapliga debatten i de frågor han behandlat.

Till slut några ord om Erik Rydings insatser i Hans Larsson Samfundet. Han var med från första början, fast det var kollegan Rolf Ekman som tog initiativet till bildandet av ett akademiskt samfund för humanistisk filosofi och kultur. Och Gunnar Aspelin som föreslog, att denna sammanslutning skulle kallas »Hans Larsson Samfundet». Erik tillhörde styrelsen för samfundet under alla år och gjorde här en mycket värdefull insats. Han hörde till de flitigaste medarbetarna i *Insikt och Handling*.

Själv ser jag med stor saknad tillbaka på många års samarbete och vänskap med Erik Ryding. Vi började samtidigt våra filosofistudier i Alf Nymans regi i slutet på 30-talet. Det gemensamma filosofiska intresset förde oss samman men snart också fasta vänskapsband. Vi hade alltid intressanta saker att tala om. Hans stillsamma humor och sunda skepsis var tilltalande drag. Somliga kunde reagera litet negativt på den ironiska och smått sarkastiska attityd som han ibland uppvisade. Men denna attityd var, menar jag, inte uttryck för någon intellektualistisk kyla. Erik Rydings läggning förbjöd honom att posera med känslösam retorik, även då han kände starkt. Men de som kommit honom personligen nära hade klart för sig, att det fanns värme och välvilja bakom attityden av distans och skepsis.

Hans Regnéll

Hans Larsson Samfundet,

som stiftades i Lund 1953 har till syfte att främja humanistisk vetenskap och systematiska studier av väsentliga livs- och kulturfrågor. Samfundet utger publikationen *Insikt och Handling*, varav föreliggande volym är den sjuttonde i ordningen. Den innehåller ett urval av studier i humanistiska ämnen.

Prof. Benkt-Erik Benktson skriver om Empedokles i vad han kallar »Ett stycke filosofihistorisk arkeologi», medan prof. Dick A. R. Haglund ger oss »Några huvuddrag av den konfucianska moralfilosofin». »Animismen, kristendomen och den ekologiska krisen» är titeln på fil. d:r Hertha Hansons bidrag. Prof. Aleksander Peczenik diskuterar »Rätten, etiken och den demokratiska rättsstaten» och docent Ingmar Persson skriver om »Nödvändigheten av monism». Prof. Hans Regnéll behandlar Stagnelius' dikt Endymion i anknytning till ett tidigare bidrag i I & H. Av docent Erik Rydings penna erbjuds läsaren här en essä »Om viljefrihet».

»Till minnet av Erik Ryding» talade samfundets ordförande Hans Regnell vid föreningens senaste årsmöte. Dessa ord återges här.