

INSIKT OCH HANDLING

Utgiven av
Hans Larsson Samfundet

Volym 2

REDAKTÖR: ROLF EKMAN
DISTRIBUTION: AB PH. LINDSTEDTS
UNIV.-BOKHANDEL
TRYCKNING: SKÅNSKA CENTRALTRYCKERIET,
LUND 1958

ISSN 0436-8096

PDF: TABULA, MÄRSTA 2020
ISBN: 978-91-88702-12-8
VERSION 1.0 — 2020-05-14

Innehåll

- 4 Andreas Rydelius och hans filosofi
Teddy Brunius
- 24 Platons estetik
En kort översikt
Rolf Ekman
- 37 Om Friedrich Schillers traktat *Über naive und sentimentalische Dichtung*
Carl Febrman
- 53 Religionsfilosofien och kristendomens sanningsfråga
Gunnar Hillerdal
- 71 Ironin som filosofiskt instrument
Åke Petzäll
- 87 Om förklaringar i historien
Håkan Törnebohm
- 97 Om provisoriska utopier
Ernst Wigforss

Andreas Rydelius och hans filosofi

Teddy Brunius

Andreas Rydelius är väl föga mer än ett namn för de flesta svenska filosofi-studerande. En licentiat i filosofi behöver veta — om man skall döma efter studiehandböckerna vid våra universitet och högskolor — mindre om Rydelius än en licentiat i låt mig säga litteraturhistoria, pedagogik eller teologi.

I elementära handböcker saknas ofta Rydelius' namn. Alf Ahlbergs filosofiska lexikon och C. E. Sjöstedts *De filosofiska problemens historia* förbiser Rydelius helt och hållet.

Det sammanhänger med att vi saknar en användbar modern framställning om den svenska filosofiens historia. Att skriva en sådan historisk framställning möter svåra hinder. Studiet av Andreas Rydelius och hans filosofi kan ge en inblick i dessa svårigheter.

* *

*

Ändå är litteraturen om Rydelius rik. I litteraturhistorisk framställning uppehåller man sig gärna vid honom. Rydelius utgör ju en länk mellan stormaktstid och upplysningstid. Hans stora betydelse som akademisk lärare i fyrtio år vid Lunds universitet brukar också uppmärksammas. Diktaren Dalin, rättsvetenskapsmannen Nehrman-Ehrenstråle och historikern

Lagerbring fostrades till förnuft och upplysningsanda av Rydelius.

Man kan också tala om en rydeliansk tradition i sjuttonhundratalets Sverige. Rydelius återopades som den lärde, besinningsfulle och värtalige. »En Nordens Plato», skrev man i Kellgrens Stockholms-Posten. Även i utländska bokverk finner man en uppskattning av Rydelius som den eleganta latinske skriftställaren. Hans latinska värtalighet gav honom epitetet »den honungstungade».

Det är betecknande att man vid 1780-talets början utlyste en tävling om den bästa minnesskriften över Andreas Rydelius. Erland Samuel Bring fick första belöningen med en skrift, som rymmer grundläggande biografiska upplysningar samt en användbar bibliografi. Andra pris erhöll Daniel Boethius. Han tolkning av Rydelius' filosofi är både lärd och skarpsinnig.

Dessa skrifter utnyttjas av de författare som i det följande skildrar Rydelius och hans filosofi. Lorenzo Hammarskiöld uppehåller sig utförligt vid Rydelius' insatser både i sin svenska och sin allmänna filosofihistoria. Frans Michael Franzén kunde sedan med lätthet åstadkomma en elegant och ganska ytlig minnesskrift som upplästes för Svenska Akademien 1822.

Ganska ingående skrev P. G. Ahnfelt om Rydelius i *Biographiskt Lexikon* vid adertonhundratalets mitt. Martin Weibull tecknade Rydelius' insatser som akademisk lärare i sitt stora verk om Lunds universitets historia. I ett föredrag om Rydelius fyllde Axel Nyblæus ett tomrum i sin svenska filosofihistoria, och då är vi framme vid år 1885.

En lättläst och för sin tid utmärkt framställning, *Andreas Rydelius och hans livsåskådning*, utgav J. A. Eklund 1899. Den boken är fortfarande den bästa introduktionen till Rydelius' verksamhet.

* *

*

Vårt eget århundrade har även bidragit med forskningar om Rydelius. Alf Nyman har gett en kort och sakrik framställning av Andreas Rydelius som filosof. H. Ekman publicerade 1925 en fin undersökning av Rydelius' bi-

drag som författare av akademiska dissertationer.

Vår tids främste kännare av den svenska filosofiens historia, Torgny T. Segerstedt, har i sitt arbete om moral-sense-skolan i svensk filosofi uppmärksammat Rydelius. Han tar upp en passage i Boethius' skrift, i vilken det heter att Rydelius' moralfilosofi äger likheter med Shaftesburys och Hutchesons moral-sense-doktriner. Rydelius antog att det finns ett innersta sinne, som bland annat kan ses som ett moraliskt sinne.

I sitt arbete betonade han att den engelska moral-sense-skolan har rötter tillbaka till sextonhundratalets Cambridge-platonism. För den eftertänksamme och kombinatoriskt lagde idéhistoriske forskaren uppenbaras nu ett problem. Kan Rydelius i sin moralfilosofi ha lärt något av Cambridge-platonisterna? Frågan är av ett visst intresse, eftersom Rydelius' filosofi domineras av cartesianska antaganden.

Cambridge-platonisten Henry More talar om en *facultas boniformis*, och en elev till Torgny T. Segerstedt, Sven Wermlund, har också med stor noggrannhet kunnat visa att denne filosof har haft ett stort inflytande på Rydelius' antagande om ett innersta sinne, *sensus intimus*, som vi nyttjar vid vår moraliska bedömning. Det uppvisades i en avhandling av år 1944.

För Segerstedts inflytande som filosofihistoriker är väl heller inte Olle Herrlin okänslig i sin avhandling *Sensus Communis*, 1942, i vilken Rydelius' insatser med räckvidd för teologiska föreställningssätt diskuteras. Slutligen har år 1955 en elev till Sven Wermlund, Karl Gustaf Almquist, försökt att rekonstruera Rydelius' moralfilosofi.

Rydelius är alltså inte vanlottad. Forskarna har intresserat sig för honom, men ändå tror jag att mycket återstår av mödosamt arbete för att få en god överblick av Rydelius' insatser. Min avsikt är att peka på vad som återstår att diskutera och vad det är för svårigheter vi ställs inför. Därmed aktualiseras problemet om filosofihistoriens metoder.

* *

*

Andreas Rydelius' liv och bildningsgång är av intresse. Han föddes 1671 i Östergötland, där fadern var präst. Mot slutet av 1680-talet kom Rydelius till Uppsala, där striden om cartesianismen just hade hårdnat.

Hans lärare blev matematikprofessorn Johan Bilberg, och det var just Bilberg, som blev offret för teologernas angrepp mot de nya idéerna. I denna strid lär Rydelius känna Descartes' omstridda filosofi. Cartesian blev han sedan i sin filosofi.

För teologerna var det kopernikanska världssystemet en vederstygglighet som stred mot bibeln och Aristoteles. Descartes hade i *Principia philosophiae*, tredje delen, inarbetat vissa åsikter, som var kopernikanska, men han lät dem förenas med antaganden, som inte gjorde brytningen med bibelns lära alltför häftig.

Solen är en fixstjärna, menade Descartes, och centrum för vårt planetsystem. I det avseendet var han kopernikan. Men med sin virvelteori kunde han motivera antagandet att jorden ändå var orörlig. Bilberg förfäktade denna nya kosmologi. I diskussionerna (som Henrik Sandblad har skildrat i *Lychnos* 1943–45) kom den hårt trängde Bilberg att formulera patetiska försvar för forskningens frihet:

Jag vet fuller, att många denna menings vederparter, som något bruka sitt förnuft (de andra, som regeras av falska fördomar i deras envisa huvud inrotade, vill jag intet mera nämna) bekänna uppenbarligen, att denna mening stöder sig på goda skäl, dock vilja de intet följa henne, på det de icke måtte någon enfaldig förarga. Men ville de eftertänka vad förargelse är, nämligen med falsk lärdom göra förargelse eller förargas av sanningen, så skulle de klarligen kunna se, vilket som vore större förargelse, antingen bekänna sanningen eller med falsk lärdom söka andras gunst. Gud haver givit oss förnuftet, om det icke rätt brukas, så är det synd och vi äro ej värde, det Gud har oss givit. Är alltså största förargelsen att veta sanningen och likväl densamma intet bekänna.

Den cartesianska striden var ett av sextonhundratalets många stora svenska akademiska gräl. Karl XI fick ingripa, och 1689 avgav han en kunglig resolution i vilken han tillät filosofiens »fria bruk och övning, sanningen med

goda skäl och experimenter att utleta och styrka samt alla lovliga vetenskaper att föröka». Seger för Bilberg alltså! Men för fortsatt fred i lärdomsstaden blev kungen tvungen att ett par år senare ge honom ett fett pastorat i Örebro.

När Bilberg lämnade Uppsala, följdes han av sin lärjunge Rydelius, som på så sätt kunde fullfölja sin utbildning under en cartesiansk lärare. Sedermera kom Rydelius till Uppsala och fick hålla ett tal för den unge Karl XII. Han imponerade tydligen, och utan att vara disputerad karl knöts han 1699 till Lunds universitet.

Där var han i tio år biträde åt professorerna, och grundlade genom en mycket omväxlande undervisningsbörda en encyklopedisk bildning. Vid fyrtio års ålder, 1710, blev han professor i vad vi skulle kalla för teoretisk filosofi, i logik och metafysik. Installationsföreläsningen handlade om den filosofiska lakonismen och var en uppgörelse med vidlyftig ordrikedom och skolastisk apparatur i tidens aristoteliska tänkande.

De följande åren var hårda, då danskarna invaderade Skåne. Pesten rasade i Lund, och universitetsundervisningen fick provisoriskt flytta från ort till ort. För Rydelius blev denna tid särskilt besvärlig, eftersom vid en eldsvåda hans manuskript och boksamling utplånades.

Åren 1716 till 1718 blev också händelsemättade för en akademisk lärare i Lund, ty Karl XII vistades då på orten och följde med intresse den akademiska undervisningen.

Under dessa år och ända till slutet av sitt liv var Rydelius en praktiskt verksam akademiker. 1725 prästvigdes han; 1730 blev han professor i teologi; 1732 blev han domprost och 1734 biskop i Lund. Han avled 1738.

* *

*

För eftervärlden är Rydelius' namn knutet till ett enda verk, *Nödige förnuftsövningar för studerande ungdom*, som utkom 1718–1722. Senare gav han ut en ny upplaga med ett tillägg, 1737.

Vid studiet av Rydelius' filosofi är det klokt att använda detta verk som bastext. Det är hans storverk, och i det klingar hans filosofi på svenska. Men går vi till andra upplagans förord, som skrevs kort före hans död, ställs vi inför en svårighet, då vi vill rekonstruera Rydelius' filosofi:

Gud vet, om det någonsin bliver för mig möjligt, att uppställa de sex återstående delar, som ännu ligga uti sin kladd oredige och till en särskild *tome* varit ärnade.

Nödige förnuftsövningar är således ett ofullbordat verk. Om man väljer detta arbete som bastext, tvingas man att grubbla över vad den sista »tomen» skulle ha rymt.

En annan brist finns i denna bastext. Den var avsedd som en propedeutisk lärobok för de unga studenternas akademiska studier. Rydelius, som var en glänsande latinförfattare enligt många vittnesbörd, har allvarliga filosofiska utredningar i de latinska avhandlingarna.

Vi står här inför ett tolkningsproblem, som forskningen inte riktigt har uppmärksammat hittills. Vilka skrifter och manuskript skall vi använda för att komplettera framställningen i *Nödige Förnuftsövningar*? Den frågan kan vara värd en diskussion.

Vi kan hastigt överblicka Rydelius' författarskap, så att vi kan se vad som finns att välja. 1731 utgav Rydelius en översiktlig *SedeBok* i vilken han avsåg att ge en dygdelära. 1733 utgav han *Sententiae philosophicae fundamentales*, som i rätt otillfredsställande översättning utgavs 1741 med titeln *Philosophiska Grund-Sanningar*. Vi har vidare några teologiska stridsskrifter, som knappast kan anses vara centrala för tolkningen av hans filosofi. Han vänder sig mot apokatastasis-läran och mot Dippels religiösa åskådning.

Går vi till de tryckta latinska arbetena, har vi i första hand att hålla oss till J. H. Lidéns vackra upplaga av Rydelius *Opuscula Latina*, 1778. Rydelius' främsta akademiska dissertationer samlades av J. Bäckström i volymen *Decas prima et secunda dissertationum selectiorum*, som utgavs 1740.

Med dissertationerna står vi inför ett nytt urvalsproblem. Dessa avhandlingstexter kunde vara skrivna av ämnesprofessorn, men det är inte

alltid fallet. Rydelius uttalade själv att ämnesprofessorn borde skriva en, högst två dissertationer årligen. 1726 ventilerades under Rydelius sexton avhandlingar och 1730 tio stycken.

I sin forskning har H. Ekman (i *Samlaren* 1925) utfört en grovsortering av det rika materialet. Vi har närmare hundra dissertationer. Ekman framhåller att denna uppgift kan föras vidare, så att man på inre grunder, språkliga eller innehållsliga, kan skilja elevernas agnar från lärarens vete. Men senare forskare har inte fortsatt på det spåret.

Visserligen kan naturligtvis alla avhandlingar ventilerade under Rydelius betraktas som delar av ett jättelikt team-work. Ämnena bidrar professorsn med, och behandlingen av dem sker i hans anda. Men man får räkna med att åtminstone gradualavhandlingarna är mer självständiga. De avhandlingar, som utgavs del för del, kan förutsättas vara Rydelius' egna skrifter, vilka studenterna disputerade på. I sådana fall lät Rydelius sitt författarbehov sammanfalla med det akademiska publikationsbehovet.

Emellertid ställs vi inför ytterligare ett textproblem, som Sven Wermund har uppmärksammat. De avhandlingar, som omtrycktes i Baeckströms edition, har delvis omarbetats. Hur skall man värdera dessa ändringar? I vilket fall som helst måste forskaren här klassificera det stora stoffet av tryckt material. En sådan värdering har inte genomförts.

En liknande värdering efterlyser man av handskriftsstoffet. Det är ett väldigt material av vilket somt är oläsligt och annat lättläst. Man finner rydelianska manuskript, collegier, avskrifter efter Rydelius' diktamen, anteckningar av lärjungar. Detta material måste naturligtvis sorteras, så att man inte citerar huller om buller, vilket brukar ske. Det som är av verkligt intresse och som kompletterar det tryckta materialet tarvar naturligtvis utgivning.

Så länge detta grundläggande arbete inte har genomförts, måste varje rekonstruktion av Andreas Rydelius bli godtycklig.

Min framställning av Rydelius' författarskap skall jag komplettera med omnämnandet av hans skönlitterära skrifter, som utgavs 1868 i Hansellis stora upplaga av *Samlade Vitterhetsarbeten af Svenska Författare*. De dikter,

som ingår, är knappast av filosofiskt intresse.

Ett annat problem rör Rydelius' omtvistade memorial till 1738 års riksdag, som har undersökts av Arthur Thomson (1926).

Av särskilt intresse för studiet av Rydelius' filosofi är hans inledning till en stor enmanstidskrift, som 1726 översattes till svenska, Königsbergsprofessorns Johann Samuel Strimesius' *Anmärkningar över 1723 års Post-Tidningar*. I sin bibliografi går Bring förbi detta bidrag, och filosoferna har intill våra dagar låtit detta förbiseende bli hävd. Däremot uppehåller sig Martin Lamm i sin avhandling om Dalin vid detta mycket intressanta bidrag, och det belyser i någon mån den humanistiska specialiseringen — eller snarare den filosofiska isoleringen — i vår tid.

Vi står alltså inför ett stort författarskap, och det har sysselsatt forskare från många olika områden. Rydelius lät till exempel en politisk saga ingå som ett exempel i *Nödige förnuftsövningar*», och därmed är hans verksamhet av intresse för den som vill söka förebilder till Dalins politiska sagor.

Nödige förnuftsövningar kan också betraktas som en löpande tidskrift i moraliserande och bildande anda. Detta är av vikt för litteraturhistoriker, som stude de nya litterära former som den framväxande pressen krävde och den nya läsekrets som dessa publikationer försökte intressera.

Som teolog bekämpade Rydelius radikalpietism och Wolffs filosofi samt dessutom ett alltför långt gånget frisinne. Hans lärarverksamhet vid Lunds universitet kom på så sätt att bli epokbildande.

Rydelius var en praktisk man. Han ville en mer rättvis prästtillsättning och en effektiv folkundervisning. Dessutom bidrog han till en effektivisering av de akademiska studierna. I den svenska kulturpolitikens och pedagogikens historia intar han en betydande plats.

*

*

*

Jag skall inte försöka att rekonstruera Rydelius' filosofi utan nöjer mig med att skissera ett par sammanhang. De svåra felkällor, som jag har pekat på,

har jag ej undanröjt.

För övrigt är jag övertygad om att det möter svårigheter att rekonstruera ett slags rydelianskt system. Under de fyrtio år som Rydelius var filosofiskt verksam, hann han ändra mening. Innan man sammanfattar hans filosofi bör man undersöka sådana förändringar.

En särskilt kraftig förändring i Rydelius' uppfattning märker man från slutet av 1720-talet. Man kan jämföra de två upplagorna av *Nödige förnuftsövningar* och se hur det sista avsnittet, som lades till andra upplagan, domineras av teologiska synpunkter. Arbetena från 1730-talet, särskilt de filosofiska grundsanningarna och sedeboken, har en religiös atmosfär, som skiljer sig från den praktiska och rationalistiska anda, som man finner i de tidigare delarna av *Nödige förnuftsövningar*.

Givetvis får detta omslag ses i samband med Rydelius' karriär. Han började som akademisk instruktör, var en praktisk uppfostrare, men mot slutet av sitt liv fick han en bättre ställning genom den sedvanliga övergången till den andliga banan.

Till Rydelius' filosofiska karakteristik har sagts att han intar en förmedlande ställning mellan cartesiansk rationalism och Lockes empirism. Cartesianismen är mer dominant, men som en eftergift för empirismen får man se hans åsikt att de medfödda idéerna är av sinnligt ursprung. De härleds ur det innersta sinnet, »*sensus intimus*».

Denna filosofi kan inte isoleras från samtida inflytelser. Rydelius var en omåttligt lärd man, och han har kombinerat olika antaganden. Det originella är hans kombinationer; och därmed har man sluppit ta ställning till den rätt grova frågan om hans filosofi är eklektisk eller inte. Vi tar fasta på Rydelius' förmåga att skapa ett filosofiskt system, som stod på ofri grund, men som erhöll ett kraftigt genomslag i den intellektuella svenska miljön.

Att utreda inflytelserna är emellertid mycket vanskligt. Naturligtvis skulle man kunna rekonstruera hans läsning med utgångspunkt från hans rika hänvisningar till vad han hade läst på samma sätt som danska idéhistoriker har gjort med Holberg och Brandes. Rydelius' boksamling finns också förtecknad. Dock saknar man insikter om hans boksamling, som förstör-

des vid branden 1711.

I varje fall finner man en rörlighet i bildningen hos Rydelius. Forskaren måste emellertid gå längre än till ett konstaterande av likheter mellan tankegångar hos Rydelius och hos andra tänkare. Det måste uppvisas att dessa tankegångar verkligen har ingripit så att Rydelius använde dem.

I sådan komparativ forskning ställs vi emellertid inför en svår felkälla. Rydelius hänvisar ofta till tänkare med pedagogisk avsikt att tala om vilka tänkare som bör läsas av studenterna. Han nämner däremot inte gärna sådana tänkare, som han i olika avseenden finner farliga. Man har direkta intryck av att han ogärna nämner sådana filosofer, som verkligen har betytt mycket för honom.

* *

*

När Pufendorf knöts till universitetet i Lund, fick han utstå strider, som i många avseenden påminde om vad Bilberg fått erfara i Uppsala. Gunnar Aspelin och Åke Petzäll har skildrat dessa vedermödor. Men med sin europeiska ryktbarhet kunde Pufendorf värja sig bättre. Hans effektiva polemiska ironi bidrog till att den svenska kulturmiljön utåt kom att framstå i en löjlig dager.

Pufendorfs *Eris Scandica* satte de svenska avundsmännen på plats. Säkerligen var hans insatser i Sverige av betydelse för den fria forskningens rätt mot lärdomspedanteri och skolastiska hårklyverier, vilka dominerade den svenska aristoteliskt garnerade vetenskapen.

I Tyskland var det Thomasius och i England Locke samt i Frankrike Fontenelle som var på sitt håll utkämpade en sådan kamp. I Frankrike kunde man nyttja en särskild litterär genre av populärfilosofisk art, moraliserandet. Denna vädjade till en vidare bildningssökande publik än de lärda akademiska skrifterna.

I detta sammanhang får man se Rydelius' installationstal om den filosofiska lakonismen. Nu angriper han katederlärdomen och önskar att san-

ningen skall återges utan omsvep. Filosofernas uppgift är att låta tankeinnehållet bli klarare, fastare och låta omfånget för framställningen bli mindre. Skolastiken hade erbjudit en väldig begreppshärva, en ordmassa utan ordning, en oklarhet och oreda, som tedde sig imponerande men dunkel.

Rydelius företräder här ett lärdomsideal, som hundra år tidigare hade förfäktats av Johan Skytte, då denne bekämpade sin tids aristoteliker. Men det var inte härifrån Rydelius hämtade argumenten utan från en rik polemisk litteratur, som fick sitt underlag inte vid universiteten utan vid furstehovens lärda miljöer.

Nu vill Rydelius göra rent hus i universitetsvetenskapen, och han gör det vid en tidpunkt, då den svenska kungen är handlingskraftig, en man som handlar utan omsvep och vars politik kräver praktiska män. Det är alltså en situation av likartad beskaffenhet som då Johan Skytte ville ge den unge kung Gustav Adolf bildade och umgängesamma män från universiteten, inte grälsjuka pedanter och sinnrika hårklyvare, som kunde disputerade om bagateller.

Den unge Karl XII hade i handling skapat en situation, som påminde om Johan Skyttes läge. Även nu ändras atmosfären i det intellektuella livet. Året innan Rydelius höll sitt tal, 1709, utgavs John Lockes *Tankar och anmärkningar angående ungdomens uppfostring*, på vars titelblad man läser »nu för deras serdeles värde och nyttighet uppå Swenska öfwersatte». Utgivningen av denna översättning sammanfaller alltså i tiden med Rydelius' praktiska kampanj mot pedanteriet. Slutavsnitten i Lockes bok ger riktlinjer, som man finner i Rydelius' arbete för en bättre universitetsbildning.

Vi kan konstatera likheterna mellan Lockes uppfostringsprogram och Rydelius' tankegångar. Vi kan också anta att översättningen har utförts med samma avsikter som Rydelius' tal. En insats av detta praktiska slag ansågs vara värdefull i Sverige. Slutligen kan vi fastslå att Rydelius kände till detta arbete. Den svenska översättningen ingick faktiskt i hans bibliotek. Men Rydelius nämner aldrig Locke i detta avseende.

Man får räkna med att Rydelius gör sina hänvisningar i den anda som han uttrycker med orden att han »håller dät icke håller för rådeligit, at en

ung alt för bittida koxar i sådana böker, som gifwa Atheorum oförskämda meningar aldeles blåtta». Han varnar således för Bayle, som han finner anstötlig. Han reserverar sig också mot en tänkare som Christian Thomasius, vilken plöjde vidare i Pufendorfs fåror.

* *

*

Christian Thomasius är en tidig upplysningsman, som inte var utan inflytande på den svenska intellektuella miljön. I sin avhandling om Rydelius har Karl Gustaf Almquist förtjänstfullt belyst hans betydelse för Rydelius. Han anför hur Rydelius ändå varnar för denne tänkares verk, som han finner »fuller aldeles ren ifrå scholastiskt hufwudbrott och rik på sköna lärdomar; men för korttheten skull swår at förstå, och thesutan bygd på sådana grundmeningar, som i mitt sinne äro för ungdom farliga».

Rydelius ville alltså ge intellektuella råd, som fyllde kravet på anständighet, decorum. Empirister och fritänkare var anstötliga. Beträffande Thomasius var det en särskild historia. Hans namn var inte det bästa på högsta ort.

För samtiden framstod Christian Thomasius som en förnuftets apostel, full av humana ambitioner. Han bekämpade fördomar som häxförföljelse och tortyr. En av hans vänner blev Johann Reinhold Parkul, som i Sverige hade rykte om sig att vara ärkeförrädaren och anstiftare av det krig som Karl XII deltog i. Med juridisk hjälp av Thomasius förfäktade Patkul sina intressen mot Sverige.

När Patkul på Karl XII:s enträgna begäran utlämnades och avrättades under för tiden säreget grymma omständigheter, trots att han borde åtnjuta diplomatiskt skydd, blev detta faktum ett effektivt tema i agitationen mot Sverige. Thomasius' namn var misstänkt och hade dålig klang, även i filosofisk facklitteratur.

Vid studiet av en filosofs tankar får man även ta hänsyn till ett sådant kulturpolitiskt tryck. För Rydelius' del var situationen särskilt ömtålig, ef-

tersom Karl XII hade vissa filosofiska ambitioner. Det har sagts att kungen rådde Rydelius — under sin Lunda-vistelse 1716–1718 — att skriva filosofi på svenska. Detta skulle ha varit den yttre anledningen till att Rydelius skrev *Nödige förnuftsövningar*.

Naturligtvis skall man vara misstrogen mot anekdoter av den arten. Dock vet vi att Rydelius var sin kung varmt hängiven, vilket framgår av de tidigare relationerna mellan filosofen och kungen och en diktning som röjer känsla bakom hyllningen. Vi vet också att kungen i Lund försökte formulera en filosofi.

Med hovrådet von Hein från Hessen-Kassel diskuterade kungen en gång filosofiska problem. Kungen slog sig då ned en lördag eftermiddag och arbetade med penna i hand. På det sättet tillkom hans fjorton teser. Vi kan anföra de första:

1. Alla levandes naturliga drift är det, som kallas Passion eller åstundan till vällusts åtnjutande.
2. Vällust är av tvenne slag, nämligen själens vällust och kroppens vällust. Själens vällust kallas den, varuti kroppen ingen del hava kan: men Kroppens vällust kallas den, vilken kroppen tillika med själen känner.

Så fortsätter teserna, lakoniskt och utan argumentation. Karl XII ville sända de fjorton teserna till hovrådet von Hein, men avråddes av Kasten Feif, som var kungens förtrogne. Det är nu Thomasius kommer in i bilden. Hein kunde, menade Feif, visa korrespondensen för Thomasius.

»Jag försäkrar», sade Feif, »att Thomasius, som är äredryg över sin lärdom, skulle söka en särdeles heder däruti, att vederlägga Konungen i Sverige.» Feif tillade att Thomasius skulle bullra om saken. Det vore bättre att majestätet lämnade »pennekriget och blifwer vid sin wärja».

Med tanke på Thomasius' tidigare insatser för Patkuls sak, kunde hans namn inte vara populärt, och kungen fruktade tydligen denne fiende, varför han aldrig avsände sitt filosofiska försök (som har uppmärksamrats av K. Siljestränd i *Karl XII såsom filosof*, 1891).

Detta är ett exempel på hur man kan rekonstruera idébakgrunden och

den kulturpolitiska situationen. Thomasius blir inte längre en författare av skrifter, som Rydelius varnade för men som han gjorde bruk av. I själva namnet var han en farlig makt, och detta ger förklaringen till Rydelius' tve-tydiga hållning.



I ett tredje avseende kan man teckna en speciell kultursituation, som ger åtskillig förståelse för Rydelius' *Nödige förnuftsövningar*. Det begynnande sjuttonhundratalet blev de lärda och populära tidskrifternas tid. Rydelius är starkt påverkad av denna populärfilosofiska anda.

Addison populariserade Lockes filosofi i sina tidskrifter *The Spectator* och *The Guardian*. Hume följde tidens mod, avbröt utgivningen av *A Treatise of Human Nature* och portionerade ut det återstående stoffet av sin ungdoms filosofi i essayform. Filosofien fick en alltmer akademisk ekipering. Den skulle kunna läsas av andra än professorer; den var riktad till den bildade allmänheten.

När man läser Rydelius' *Nödige förnuftsövningar*, brukar det ske i den andra utökade upplagan. Men om man går tillbaka till den första upplagan, som utgavs 1718–1722, finner man att den är presenterad som en kvartalstidskrift. Den utkom periodvis, och för varje häfte var framställningen avslutad, men en fortsättning i nästa häfte var aviserad.

Ungefär samtidigt skrev Rydelius en serie dissertationer, del för del. kallad *De humane eruditione* påbörjad 1717 och avslutad 1723. Detta latinska författarskap återger han i sina kvartalsskrifter med enkelhet och utan lärdomsprål. På så sätt ger han studenterna en populär encyklopedi av enkelhet och utan lärdomsspråk. Den skulle användas av studenter av alla fakulteter.

Med den pedagogiska inriktning, som vi har velat föra till Lockes tankar om uppfostran, avser Rydelius att ge en praktisk bas för bildningssträvanden, en handbok för det lärda studiet med kommenterade litteraturanvis-

ningar. Emellertid är det uppenbart att Rydelius aktar sig för att göra intryck av fritänkare. Han vill inte framstå som samma andas barn som de frisinade populärfilosoferna. Det finns en genomgående moraliserande ton i verket. Rydelius är moralfilosof. För honom är lärdom och bildning ett medel för en bättre livsföring.

Rydelius' stora insats var att angripa pedanteriet i ett av dess svenska högborgar. Men samtidigt ger han ett positivt alternativ, ett reformprogram, och detta program betydde mycket inte bara för studenterna i Lund utan också direkt genom texten eller indirekt genom lärjungarna för hela landet. Hans *Nödige förnuftsövningar* är en moraliserande tidskrift, och den spelade en roll, som liknade den Addison lät sina tidskrifter spela. Prologen är given för *Den svenska Argus*.



Att Rydelius fattade sitt läge på det sättet, framgår av den inledning till en annan populärvetenskaplig enmanstidskrift, som han skrev för en svensk översättning, den förut nämnda *Strimesii anmärkningar till posttidningarna 1723*.

På förordets första sida åberopar Rydelius tänkare som Montaigne och La Rochefoucauld, när han skall tala om förändringar inom olika nationer av seder och bruk till det sämre eller till det bättre.

Samtidens Europa, säger Rydelius — och det var år 1726 —, visar prov på viktiga förändringar vid bedömandet av lärdom. »I synnerhet», säger Rydelius, »är dät oförnekligit, at de lärde vetenskaperne i långlige tider hafwa warit drefne alt för mycket *Theoretiskt*, och alt för litet *practiskt*: Lika-som åtminstone någre af dem als intet sammanhang hade med en nyttig *praxi* uti borgerliga umgänget, och i vårt gemena lefwerne.»

Rydelius menar att det viktiga inte är att träla sig genom svåra vetenskaper, vilka prisas som »dråpelige kånster» och visa hurtiga prov i katedern. Om man frågar sådana personer efter nyttan, ja då blir man svarslös eller

kanske säger att lärdom är nytta nog. Men man märker numera, säger Rydelius, att många rekommenderar en förnuftigare väg till att studera.

Han skisserar en indelning av vetenskaperna med hänsyn till den nytta de kan ge. Vi har vetenskapers disciplinarska nytta — de är inte omedelbart nyttiga för livsföringen men för andra lärdomar, som grundvalar för andra vetenskaper. Vi har vetenskapernas borgerliga och moraliska nytta.

Med hänsyn till den disciplinarska nyttan, behöver vi en vetenskapslära, en logik. Med hänsyn till den borgerliga nyttan, behöver vi medicin, juridik, politik, ekonomi, historia, matematik.

Om den moraliska nyttan hos vissa vetenskaper yttrar Rydelius ord, som är av vikt för att man skall förstå hur han kände sig i denna tid, då upplysningens frisinne inte längre behövde kämpa i underläge:

Det är nu såsom et allmänneligit Mode, att moralizera. Om alle mena det så hierteligen, som Talet lyder, och om alle forstå så wäl, hwaruti en rätt moral består, det är en annan Fråga, dän jag nu icke behöfwer at besvara: Det är dock redan underligt nog, att mäst alle de, som willia anses för kloke och Erbare, hafwa ett Tal och en Ifwer, att wisa, huru nödigt dät är, att Landsens Ungdom ifrån första början med all flijt warder till dygd updragen. Hwilket Maner i vårt käre Fädernesland, i anseende til allmänhet, är tämmeligen nytt, och kan räknas ibland dänna Tidens besynnerliga egenskaper. Jag kan i min Enfaldighet intet annat finna, än det nu är et stycke af Gudz underliga Oeconomi, och ett förbod til något godt. Under dänna högsta orsaken, äro ock altid några naturlige: såsom ock här: och de fler och smärre nu at förtiga, så äro twå Under-Orsaker, hwilke i Norden hafwa sin Wärkan, och snart låta sig finna, Neml. 1. En allmän nöd, Fruchtan och Fara för undergång, och sedan en hastig Liknelse til Bättring genom dän behageliga Freden. 2. En kär Riksdags-Frihet: hwarigenom alle qwicke, och hurtige Snillen, de der tilförende legat, såsom en swag Eld under Askan fördolde, äro i hast upväckte, och fått lust til den Politiska Medicinen. Man började alt mer och mer at röna en hemlig Siuklighet i dän stora Kroppen, och att märka däss uprinnelse, dels af mörcher i Förståndet, dels af willians wanart, och altsammans af ungdomens i gemen orichtiga Education.

Här motiverar Rydelius än en gång vikten av riktiga upplysningsprinciper, vilka kan vara av betydelse för hela landet. Detta inverkar på hans moralfilosofi. Han väljer en väg som anknyter till den moraliserande litteraturens.

När man studerar Rydelius' moralfilosofi, finner man snart att vid sidan om de psykologiska analyserna, kommer långa avsnitt, som utgör små moraliska essayer. Dessa avsnitt kan få karaktären av religiösa predikningar, men finner också drag av tidens sekulariserade moraliska upplysningsessayer. Särskilt i ett arbete som *Sedebok* märker man detta, och kulminationen är dess tredje avsnitt som handlar om utvärtes hövlighet.

Om man ser Rydelius' filosofi ur den synpunkten — i samband med tidens idéer och litterära genrer — blir åtskilligt mycket mer av hans insatser begripligt. Om man går på jakt efter en framställning av intresse för vår tids krav på en moralfilosofisk analys, så tror jag man går miste om åtskilligt av det väsentliga i Rydelius' skriftställarskap.

Hans moralfilosofiska författarskap rymmer utläggningar som anknyter till Montaigne, Pascal, La Bruyere och La Rochefoucauld. Han är inte främmande för den genre som kallas för »les petites morales». Även detta kan anses vara aktuell moralfilosofi. Det har sagts att Rydelius har många beröringspunkter med Ludvig Holberg. Det är en riktig iakttagelse. Båda arbetar i samma tradition, och de betar sig ganska likartat i en likartad kultursituation. Båda bekämpar Erasmus Montanus. Båda är eklektiska filosofer — enligt min åsikt i god mening — och båda är essayister som presenterar för en bildad allmänhet vad de har läst i lärda luntor eller vad de har förstått av debatten ute i samtidens Europa eller vad de kanske har snillat ut alldeles på egen hand.

*

*

*

Är Rydelius en intressant personlighet? Hans trygga vett kan tyckas vara ointressant vid första bekantskapen, men snart anar man en fängslande personlig problematik hos honom. Han har ett lärdomsideal och ett livs-

föringsideal, som är förnuftigt. Men han prövar andra ståndpunkter.

År 1706, till exempel, höll han ett skämtsamt försvar för tvivlet. Han prövar tvivlets väg för argumentets skull. »Vi är ju ense om att intet påstående i hela filosofien är utan vidare sant, visst och trovärdigt, utan att allt hänger samman som i en kedja, knuten vid ett översta fäste. För att inte filosofiens fäste skall rasa, har man slutit ett heligt förbund att inga får vidröra dessa filosofiens principer och alla tankars yttersta källa.»

Är skämtsamheten ett camouflage för en farlig skepsis? Jag tror inte det. Men Rydelius har lyckats leva sig in i en skeptisk ståndpunkt. Han tycks ha prövat ståndpunkter, som inte var hans egna, med en inlevelse vilken kunde vara riskfylld.

Två år senare, år 1708, säger han i ett tal att »all förståndets skärpa utan kärlek till Gud och ett sedligt liv blott är en förfinad dårskap». Efter sina provningar av olika ståndpunkter föll Rydelius tillbaka på en tradition där sunt förnuft, filosofiskt förnuft och Guds ord inte råkade i alltför smärtsamma konflikter.

Med överlägsenhet säger han i ett manuskript om Buddeus, av vilken han hämtade åtskilligt tankegods, att denne cartesian blev sedan anhängare av Lockes filosofi, men då märkte han att en sådan åsikt inte dög som grund för trons försvar, varför han på nytt blev cartesian. På något sätt vittnar den anteckningen om Rydelius' eget läge. Även han ville försvara tron, och därför kom han att bekämpa Locke, Wolff och allsköns skepsis. Därför höll sig cartesianismen kvar i Lund, medan Wolffs filosofi vann insteg i Uppsala.

Rydelius måste ha känt motsättningarna, som hans receptiva ingenium noterade, och efter hand växte trons krav starkare, i takt med den karriär mot episkopat som var så frestande för en akademiker på den tiden. Skrifterna av hans hand är vittnesbörd om den utvecklingsgången.

Inom sin fasta tro kände han dock pendlingar av det slag som vi kan ana i hans filosofi. Han var en förstående natur. Pietister och svärmare bekämpade han, men å andra sidan var han tolerant mot Zinsendorf, som han personligen träffade. Han hämtade mycket i sitt tänkande av mystiker som

Poiret och Proeleus. Rydelius kunde nog inte själv gå fri från den kritik han riktade mot andra.

I denna personliga belysning blir hans filosofi ganska intressant. Hans val av ståndpunkt är mindre uttryck för en elegant eklekticism och mer för ett försök att forma en filosofi, som tillfredsställer vissa personliga krav. Hans filosofi skall ge disciplinär, borgerlig och moralisk nytta. Den skall vara uttryck för en förnuftig hållning i livet. Den skall också vara uttryck för en riktig religiös övertygelse.

Så anar man hos denne outtröttlige intellektuelle arbetskarl bekymret att avväga en filosofi, i vilken dessa krav inte råkar i konflikt.

* *

*

Kan detta ha ett aktuellt filosofiskt intresse? Onekligen är det av idéhistoriskt intresse att följa Rydelius' bildningsgång. Hans verksamhet är central ur den synpunkten.

I den mån man skriver filosofihistoria, tvingas man till stora förarbeten av idéhistorisk natur, men det är klart att de bör leda fram till förståelsen av en filosofi. Rydelius' filosofi ter sig kanske inte aktuell vid första anblicken. Men det vore otroligt om inte hans filosofiska förmåga, som har präglat generationer av filosofer, inte skulle rymma något aktuellt problem.

Vad som fattas som centralt av en tradition är värt att kritiskt undersökas. När man har ett forskningsbehov, vet man sällan i utgångsläget riktigt vart det skall leda. I fallet Rydelius vet vi att skrymmande hinder måste röjas undan. Kanske kan vi efter hand se klarare på hans aktualitet. Men i det avseendet är jag tveksam. Om filosofiens historia enbart skall vara en skildring av klassiska filosofiska problemställningar och problemlösningar, tror jag att studiet av Rydelius' filosofi inte kommer att ge mycket.

Om man därför som filosofihistoriker skulle gå förbi en sådan forskningsuppgift, tror jag att vissa verkningar blir uppenbara. I den mån universiteten utbildar filosofilärare för skolornas bruk, är det viktigt att dessa

skall kunna ge en inblick i den svenska filosofiens historia. I det avseendet kan den nuvarande tidens svenska filosofiska forskning sägas visa ett underutvecklat område.

Nyttan med sådan kunskap är vad Rydelius kallade för disciplinarisk. Alla som läser filosofi, läser inte för att bli filosofer utan för att lära känna filosofer. Skildringen av den svenska filosofiska traditionen skulle ge oss en klarare bild av vår kulturs historia.

Om man vill befria det filosofiska studiet från dylika filosofihistoriska forskningsuppgifter, riskerar man en brist i svensk allmänbildning. Tendensen till anakronistiska tolkningar av filosofer i det förgångna ökar. Om man till varje pris skulle önska aktuella filosofiska problem i det förgångna diskuterade, så kan jag inte fatta varför man över huvud taget blickar tillbaka på filosofien i det förgångna.

Om jag skulle motivera mitt val att stundom intressera mig för Rydelius och hans filosofi, så sker det nog bäst med att han ger ett visst föredöme i sin kamp för en vettig filosofisk inställning, som är av någon samhällsnytta. Han var inte den förste i en sådan svensk tradition; och han blev inte den siste. Jag inbillar mig att den kampen måste varje generation uppleva. Därför är studiet av Andreas Rydelius' liv och filosofi ett aktuellt studium, och ett eggande studium.

Platons estetik

En kort översikt

Rolf Ekman

För det typiskt grekiska synsättet förbindes det sköna alltid med det goda. Det sköna är gott, och det goda är skönt — de båda begreppen är, åtminstone partiellt, identiska. Den grekiska bildningen är motsatt esteticismen. Konsten isoleras inte från livet, utan den får tjäna detta genom att lära ut det rätta förhållningssättet, det goda sinnelaget. Naturligtvis har den inte bara denna praktiska funktion, utan den upplevs också estetiskt, men den praktiska inställningen till konsten blir aldrig bannlyst, och den spelar långt större roll än bland vår tids bildade. På liknande sätt förhåller sig grekerna oftast till kunskapen, som sällan blir självändamål. De grekiska filosoferna är mera praktiskt inriktade än de moderna; frågan hur människan bör leva är central i deras tänkande.

I dessa avseenden liksom i flera andra är Platon en typisk representant för det grekiska bildningsidealet, och han är det i högre grad än sin lärjunge Aristoteles. Hans tankar om konsten och det sköna är så helt underordnad hans etik, hans lära om det goda, att man velat förneka, att hans filosofi överhuvud rymmer någon estetik. Ingen estetik i »modern» mening, borde det i så fall tilläggas, ty i själva verket tar han ställning till de viktigaste estetiska principfrågorna, fast han gör det på ett ofta helt annorlunda sätt än moderna estetiker. Hans utgångspunkt är det godas idé; han börjar inte

bara med en förutsättningslös analys av skönhetslivet i dess mångfaldiga variationer. Det kan verka nog så gammalmodigt och i vår mening »ovetenskapligt», men frågan är, om inte ett närmare inträngande i hans estetiska system bör ge oss en hel del att tänka på.

När det sköna så intimt förknippas med det goda, får problemet om det skönas och den estetiska upplevelsens egenart en särskild aktualitet. Det är en fråga, som estetikerna ägnat åtskillig tankemöda under tiderna. Långt före Kant och andra finner man några av de viktigaste bestämningarna redan hos Platon. Ingående diskuteras frågan i *Hippias Major*. Denna dialog anses visserligen, till skillnad från den mindre Hippiasdialogen, inte för att vara ett äkta verk av Platon utan torde ha författats av en lärjunge till honom, under Platons livstid. Men tankegångarna är platonska, och begreppsbestämningarna möter även på andra håll, i de äkta dialogerna. Det sköna är det som vid åskådning skänker lust, sägs det. Den åskådning, som kommer i fråga, är dock endast de båda högre sinnenas, synens och hörselnas. I förbigående anmärks, att även goda lagar och handlingssätt är sköna, och det frågas, hur detta skall förenas med åskådningen. Men man fortsätter utan att gå närmare in på detta; också här skulle bestämningen av den estetiska upplevelsen som en åskådning kunna vara tillämplig, hävdar Sokrates, och även om han inte utfört detta motiv, kan man nog anse, att han hade kunnat göra det, även om åskådningen då fick tas i ganska vid mening.

Därmed finns redan angivna några bland de väsentligaste av de egenskaper, som senare estetiska tänkare ansett känneteckna den estetiska upplevelsen. Till dessa bestämningar hör utom åskådningen också en viss omedelbarhet: den estetiske betraktaren »isolerar» det sköna föremålet från olika syften, han ser inte på det i syfte att vinna kunskap och eliminera luckor i vetandet, och inte heller använder han det som ett medel att nå praktiska fördelar. Detta anges i dialogen; även om det inte är klart utsagt, så finns det väl implicerat i uttalandet, att det sköna är det som genom åskådning skänker lust. Det är sedan en annan sak, att Platon anser denna lustupplevelse vara av betydelse även moraliskt, och att han av moraliska hänsyn

inte är likgiltig för dess beskaffenhet.

Också i *Faidros* och *Symposion* blir skönhetsupplevelsen knuten till åskådningen. Dessutom får skönheten sin förankring i normernas, idealens rike. Även här kan man till en viss grad följa Platon utan att bekymra sig om hans metafysik. När vi förhåller oss estetiskt, ställer vi vissa objektiva krav på det föremål, som vi uppmärksammar; det sköna underordnas vissa normer, hur stor oenigheten än må vara om dessa. Men Platon skildrar, i mytens form, hur vår hänryckning inför det sköna beror på att dess åsyn väcker till erinring den fullkomliga, överjordiska skönhet, som själen skådat i en tidigare tillvaro. Det högsta stadiet i skönhetskärleken är att älska det skönas idé, det sköna, som är fritt från alla individuella bestämmningar, från varje form och varje färg.

Inte utan rätt må man anse, att denna sida i Platons filosofi är av mera metafysiskt än estetiskt intresse. Den uttrycker en längtan, som väl svårliken kommer att helt dö ut, efter en fullkomlig existens i evig oberördhet och frid, bortom den jordiska tillvarons begränsning. Men denna tanke, att världens skönhet är en återspeglning eller en svag avglans av den himmelska skönheten, har också sin betydelse estetiskt och särskilt estetikhistoriskt. Skönhetslivet får på detta vis en religiös sanktion; det blir rättfärdigat även utifrån en sådan religiös åskådning, som är inriktad på en transcendent, hinsides tillvaro. Under medeltiden fanns det på flera håll livsfientliga, asketiska tendenser, som tog sig uttryck i förakt också för skönhetsvärdena. Den platonska skönhetsläran, sådan den fortlevde och utvecklades hos Plotinos och hans lärjungar, bland dem Augustinus, utgjorde ett värn för det estetiska livet och de estetiska värdena. Även människor med asketiska böjelser i övrigt hindrades genom sin påverkan från Platon att bli skönhetsföraktare.

Man vad är det då, närmare bestämt, som gör ett föremål skönt? Vad har det sköna för egenskaper? Vilka kriterier skall ett föremål fylla för att anses skönt? Här liksom i sin etik är Platon en typisk grek, och enligt honom kännetecknas det sköna tinget, liksom det goda handlandet, av jämvikten, av det rätta måttet. Denna definition ges bl. a. i dialogen *Filebos*. Här diskute-

ras frågan, om det högsta goda är lusten eller insikten. Resultatet blir, att det gäller att uppnå den rätta blandningen av dem båda. När det rätta måttet föreligger mellan lust och insikt, är människan lyckligast. Insikten måste vara med och hämma det otyglade njutningslivet. Detta goda sinnelag, där insikten är styrande, är också något skönt; det är den inre skönheten. Så till vida är det sköna identiskt med det goda.

Här var det fråga om måttbestämmdhet inom det själsliga. Dialogen *Timaios* behandlar dessutom jämnmåttet mellan kropp och själ. Oharmoniskt och oskönt är det, när en stark själ förbindes med en svag kropp och tvärtom. Det antika grekiska idealet är ju »en sund själ i en sund kropp». Jag citerar ur *Timaios*:

... att om en i allt stor och stark själ bäres av ett svagare och mindre fordon, och likaså om kropp och själ äro förenade på motsatt vis, att hela den levande varelsen då icke blir skön, ty han saknar i de viktigaste avseenden det rätta jämnmåttet, men att den varelse, som är danad på motsatt och riktigt sätt, är för var och en som har öga för sådant den skönaste och behagligaste av alla företeelser. (M. Dalsjös översättning, som här anlitas omväxlande med C. Lindskogs.)

Sambandet mellan det sköna och det goda är i dessa fall lätt att se. Men hur blir det med den yttre, kroppsliga skönheten? Också här råder måttet, jämvikten. Men hur förklarar Platon tillfredsställelsen inför denna skönhet, och varför är jämvikten också här något värdefullt? När det talas om hur den kropp, som är ful genom sina omåttligt långa ben, åsamkar trötthet och missöden, kunde det tänkas, att fulheten här skulle bestå i bristen på organisk ändamålsenlighet, och man vore då tillbaka till Sokrates' estetiska kriterier i Xenofons skrifter. Denna förklaring skulle också mycket väl förenas med uppfattningen om det goda som det sköna. Det förefaller mycket sannolikt, att Platon tillmätt denna utilistiska förklaring en viss grad av giltighet, och därpå tyder också ett uttalande i *Filebos*, där det görs en distinktion mellan sådant som är skönt i förhållande till något och sådant som är skönt i sig självt.

Det senare är emellertid ett slag av skönhet, som inte hade fått plats i So-

krates' nyttoteori. Det finns många sköna företeelser, där det är svårt att tillämpa ändamålsenlighetens teori, det visste Platon, och det framkommer bl. a. i *Filebos*. När han i denna dialog menar, att den rena lusten skänks genom åskådandet av sköna gestalter, tar han som exempel sådana figurer, som är sköna i sig själva, och vilkas skönhet inte kan förklaras med ändamålsenlighet eller nytta. »Såsom gestalters skönhet», säger Sokrates, »vill jag icke söka framställa det, som de flesta torde antaga såsom sådant, till exempel skönheten hos levande kroppar eller målningar, utan jag menar, säger mitt resonemang, ett rakt och ett runt och de efter detta genom svarvning, genom linjal och vinkelmått frambragta figurer och kroppar ...»

Det är den oorganiska och geometriska skönheten, som han här uppmärksammar. Sköna är tonerna, formerna och färgerna genom sin renhet och enkelhet. »Jag säger sålunda, att bland tonerna de milda och klara, som giver *en* bestämd och ren melodi, äro sköna, icke i förhållande till något annat, utan i och för sig själva, och att de framkalla med dem besläktade känslor av lust.» Också här råder ett klart samband mellan det sköna och det goda. Det goda var just den rena och icke häftiga lusten (begränsad av insikten), och denna skänks genom toner, som genom sin klarhet och mildhet är besläktade med denna lust. Tonerna är sålunda besläktade med det goda själstillståndet och bidrar till att skapa detta, och därför är de sköna.

Samma tanke finns i *Timaios* i fråga om rösten, talet och musiken.

Harmonien åter, som har med vår egen själs rörelser besläktade svängningar, är för den, som med förstånd hängiver sig åt muserna, nyttig, men icke till en oförnuftig och andefattig njutning, varpå man nu mest lägger an, utan ... såsom hjälp och bistånd till den i vår själ uppkomna oharmoniska rörelsens ordnande och bringande i samklang med sig själv. För samma ändamål gävo de samma oss rytm och takt såsom bundsförvanter mot den hos oss i de flesta fall rådande författningen, som saknar måttbestämning och behag.

Det citatet ger centrala motiv i Platons estetik: åsikten, att det sköna är mått bestämt, och att detta mått hänvisar till (eller utgör) den själsliga harmonin, den goda själshållningen, och är värdefullt genom att bidra till den-

PLATONS ESTETIK

na (i de fall, då det inte är identiskt med den), vidare polemiken mot esteticism och hävdandet att konsten skall tjäna det goda, karaktärens daning. Det anger också det perspektiv, som är grundläggande i Platons bedömning av konsten och hans kritik av denna.

Jämte det goda och det sanna tronar det sköna högst i Platons idévärld, Han är inte lika välvillig mot konsten. Den får sin stora betydelse, men den blir utsatt för åtskilliga restriktioner. Mot konstnärerna och diktarna polemiserar han genom hela sitt författarskap. Han är tjugad av Homeros' konst, men han vill inte släppa in diktarna i staten, förrän de kan bevisa, att de bidrar till det helas uppgift: att förverkliga det godas idé. Oftast har man också ställt sig mycket oförstående till denna sida av hans filosofi. Någon har, fast näppeligen med rätta, påstått, att hans hållning till diktarna inte vore en konsekvens av hans system. Man har funnit det märkligt att Platon, vars filosofiska dialoger, i sin dramatiska livfullhet och fina människoteckning, sin återhållsamhet och lågmäldhet i stilen, också är stor konst, och som f. ö. skrivit dikter i sin ungdom, visat så föga förståelse för diktskapandet och missuppfattat konstens funktion. Som en mera positiv bedömning av hans lära vill jag dock citera K. Gilberts och H. Kuhns moderna estetik-historia: »But though Plato's esthetic ideas are far from ours, they bear an interesting and important relation to ours. There are those who will even say that Plato's ideas on these subjects compose *in toto* a useful criticism and amendment of our own. What it all comes to is that Plato makes no separate Kingdom for what we today call esthetic concepts. It is, therefore, as true to say, it would seem, that he wrote nothing but an esthetics, as to say that he wrote none. For his thoughts about the fair and seemly, and of patterned charming forms in diverse media, overflow all his inquiries. This happens without injury to the sharpness of his logical divisions. He cuts otherwise than we; and he joins together otherwise.» (*A History of Esthetics*, 1939.)

Misstron mot skalderna framträder redan i Platons ungdomsverk *Ion*, som utgör ett samtal mellan Sokrates och den rapsod eller kringvandrande

recitator, som gett dialogen dess namn. Det är den starka hänförelsen och inspirationen och bristen på medvetenhet, som här (liksom bl.a. i Sokrates' försvarstal) anses känneteckna skaller och rapsoder, och detta drag vill Platon inte uppskatta. Man måste veta, vad man gör och säger, och ha begreppsmässig klarhet, insikt i de logiska sammanhangen. Filosofens rationalism tar anstöt av det irrationella i diktarens väsen. Denna hållning förefaller också konsekvent utifrån Platons betonande av insiktens nödvändighet för det rätta handlandet, för att detta skall ha en fast och säker grund.

Men å andra sidan, han har dock själv i sitt skapande gjort eftergifter åt det irrationella, t. ex. i de mytiska framställningarna i *Faidros* och *Symposion*. Och i den förra dialogen försvarar han den erotiska hänryckningen och »galenskapen» och erkänner också, att den verkliga diktaren måste kunna inspireras, bli »utom sig», utan att kritisera honom för detta. Här föreligger, tycks det, en motsägelse hos Platon. Den kunde lösas på så sätt, att det visserligen medgavs, att inspirationens omedvetenhet vore nödvändig för diktskapandet, men att det samtidigt, såsom just i *Faidros*, krävdes, att diktaren sedan kunde stå till svars för det han skrivit och visa på sammanhangen i sitt verk. I varje fall måste sanningen och insikten om tillvarons lagbundenhet vara skaldens mål, det säger Platon uttryckligen, och när han samtidigt talar om omedvetenheten, torde han anse, att insikten och inspirationen ändå skall kunna förenas. Diktaren kan säga sanningar under sitt tillstånd av hänryckning, och då är det gott och väl så långt, även om detta tillstånd som sådant måste förkastas, eftersom den som råkat i det inte klart vet, vad han gör eller säger.

Frågan är väl ändå, om inte Platon i *Faidros*, i sitt intresse att försvara den erotiska betagenheten, ger större erkännanden åt inspirationen än som är förenligt med detta. Diktaren och filosofen inom detta väldiga snille tycks inte riktigt vilja komma överens. Som ett rent etiskt ideal får man väl säga, att kravet på klarhet och medvetande om sammanhang och grunder har bestående intresse. Estetiskt kan man åtminstone se Platons krav som ett korrektiv mot den omedvetenhet, som är alltför godtycklig och subjektiv.

I dialogen *Ion* förnekas också, att rapsoden och skalden skulle ha något

slags egentlig sakkunskap. Vem kan bäst bedöma riktigheten i Homeros' skildring av en kapplöpning? frågar Sokrates — naturligtvis körsvennen. Den mest sakkunnige kritikern av dikter, där fiskafänge skildras, måste vara fiskaren. Och så med allt övrigt i Homeros' dikter — sakkunskapen tillkommer körsvenner, fiskare, läkare, krigare osv., men varken rapsoder eller diktare. Man har naturligtvis slagits av det barocka i denna syn på den sanna litteraturkritiken. Bl. a. Goethe har reagerat. Men Platon har här gripit ett centralt estetiskt problem, det om den konstnärliga sanningen. För att diktarens skildring av en kapplöpning skall bli »trovärdig» och kunna fångsla läsaren, bör han ha någon kännedom om hur den verkliga går till. I varje fall måste detta krävas, om hans verk har realistisk syftning. Det finns också ett område, där diktaren och hans tolkare bör äga verklig sakkunskap, nämligen människokännedomens. Psykologiskt sant måste diktverket vara; de argument, som somliga »nykritiker» riktat mot denna åsikt, förefaller inte särskilt bärande. De diktade gestalterna måste vara levande (vilket givetvis inte har med deras historiska sanning att göra). När Platon frångår diktarens sakkunskap, tar han inte hänsyn till att i varje fall den verkliga epikern måste ha människokännedom, vilken naturligtvis inte får förväxlas med fackpsykologisk utbildning.

Främst är det i *Staten*, som Platon angriper skalderna och konstnärerna. Samtidigt hävdar han här, att filosoferna bör vara de ledande i den ideala staten eller de ledande bli filosofer. Denna åsikt har man oftast ansett verklighetsfrämmande. Egentligen är den oundgänglig från Platons allmänna ståndpunkt. Staten skall styras med det godas idé som ledstjärna — då måste dess ledare ha verklig insikt om det goda. Men denna insikt, som innebär en kännedom om logiska grunder och sammanhang, tillkommer den sanne filosofen, så som Platon fattar honom. Man kunde också uttrycka hans tanke så, att de styrande måste vara väl insatta i de grundläggande etiska principer, som deras verksamhet ytterst skall bygga på. Också Platons konstlära är grundad på uppfattningen om etikens överhöghet.

Han angriper skalderna, bl. a. Homeros, därför att deras verk är skadliga för ungdomen. Denna får dåliga exempel, när den läser dikter, där gudarna

är utrustade med mänskliga brister och är offer för split och avund. Naturligtvis har också den litteratur, som ungdomen läser, stor betydelse för dess fostran, i god eller dålig riktning, men man har med rätta anmärkt, att den pedagogiska aspekten överbetonas av Platon. Emellertid är det två andra punkter i dennes polemik, som är mera väsentliga. Idén, det allmän-giltiga, är den sanna verkligheten, men konstnären når inte fram till detta sanna vara, menar Platon. Den sinnliga, enskilda företeelsen har inte någon egentlig realitet, denna tillkommer i stället de eviga, oföränderliga lagarna, principerna, allmänbegreppen — varelserna föds och dör, men deras idéer eller artbegrepp, det universella, är bestående. Genom att bara avbilda det sinnliga och enskilda kommer konstnären ännu längre bort från den sanna verkligheten. Den soffan, som hantverkaren gör, har lägre realitet än soffans idé, men ännu tommare på sann verklighet är den soffan, som målaren avbildat.

Man har anmärkt mot Platon, att den verkliga konstnären i stället för att slaviskt kopiera just låter idén, det väsentliga, lysa igenom i sin framställning av det enskilda. Platon skulle alltså varit offer för samma misstag som en del moderna konstnärer och mindre skarpsinniga konstdebattörer, när dessa menat, att den realistiska konsten bara vore en verklighetskopiering (som f. ö. förlorat sitt berättigande i fotografiets tidevarv). Emellertid finns det anledning tro, att Platon här tänker på en speciell konstriktning, som var på modet i Aten på hans tid, den rent illusionistiska skola, som Parrasios och andra representerade. Man skall veta, att han uttalat sin stora beundran för skulptören Fidias. Och flera ställen i hans skrifter visar tydligt, att han varit medveten om att konstnären inte bör slaviskt kopiera utan sova och omgestalta det sedda, så att det blir ett organiskt helt. Skulle en konstnär vara sämre, frågar han i *Staten*, om hans porträtt förlorar i vanlig verklighetstrohet och vinner i skönhet? — Av intresse i detta sammanhang är också de krav, som i *Faidros* ställs på retoriken. I *Gorgias* hade denna inte räknats som någon verklig konst, men i *Faidros* erkännes, att den kan vara detta, och att den kan vara förenad med sakkunskap. Det goda talet skall vara som en organism, säger Sokrates i sin kritik av Lysias' tal om Eros.

Där får inte finnas något onödigt; detaljerna skall underordnas helheten och stödja denna. Allting skall ha sin bestämda plats, och ingenting får vara godtyckligt. Detta kriterium på konsten har ju sedan ständigt hävdats i estetikens historia, inte minst i vår egen tid.

Skaldernas brist på insikt visar sig i särskild grad i deras skildring av affekterna. Det goda sinnestillstånd, som det gäller att eftersträva, och som även staten i högsta möjliga grad skall förverkliga hos sina medborgare, består i en lycklig jämvikt i själen, ett inre oberoende, frihet från lidelser. Råkar man ut för en svår förlust, så bör man inte vekligt hänga kvar vid sin smärta utan se till att bli kvitt den. Det har en själshygieniskt skadlig verkan, när skalderna genom sina skildringar av depressioner suggererar sina läsare att meduppleva dessa tillstånd. Känslor av missbelåtenhet och disharmoni är visserligen lätta att efterbilda, och mängden, som är främmande för förnuft och besinning, uppskattar dem.

Men det är inte nog med att en sådan poesi håller mängdens oförnuft vid liv. Den svåraste anklagelsen mot den är, att den »är i stånd att fördärva även de rätt beskaffade människorna». Ty även dessa har svårt att motstå poesin; de rycks med och identifierar sig med de diktade gestalterna, i deras lidelse och smärta. Men att hänge sig åt denna smärtans njutning är farligt för själens hälsa, ty man måste till slut själv bli påverkad i hela sin sinnesstämning och själshållning. Platons huvudanmärkning mot den elegiska och tragiska poesin och musiken — denna efterbildar (vi skulle säga uttrycker) känslor genom tempo och rytm — är alltså den, »att de främmande känslorna nödvändigt måste inverka på våra egna, och att om man under de förra har genom medlidande närt sorgkänslan och gjort henne stark, det icke är lätt att under egna lidanden kuva henne».

Bl. a. Hans Larsson har invänt, att Platon här letts av en felaktig psykologi. Aristoteles skulle bättre ha förstått sammanhanget, när han talar om den renande verkan, den »katarsis», som tragedin åstadkommer, när den genom att väcka fruktan och medlidande befriar från dessa affekter. Poeten kan »skriva sig fri» genom att ge utlopp för sin smärta i dikten. Han avreagerar sig, på psykoanalysens språk, och det gör också hans läsare.

PLATONS ESTETIK

Denna kritik mot Platon är inte oberättigad. Men inte heller är den tillintetgörande. Om man alltför ofta njuter av disharmonisk litteratur och konst — utan att alltid ha behov att avreagera olustkänslor —, måste detta rimligtvis få en mentalt ogynnsam inverkan. Den tanken har egentligen också Aristoteles, då han menar, att den musik, som uttrycker olustkänslor, kan njutas *då och då*, som en lämplig medicin. Denna sida av Platons polemik möter även senare i bildningshistorien, bl. a. hos Goethe i hans hållning till romantikerna och i vår tid hos Vilhelm Ekelund. Psykologiskt får man fatta den som den överkänsliges strävan att värja sig genom kärlek till det »objektiva».

Många skulle fråga, vad denna själshygieniska aspekt har med det rent estetiska att göra, och Platons moralism har inte skaffat honom sympatier bland s. k. »konstvännen» och »esteterna». Men man kunde också ställa en motfråga. Kan det vara etiskt indifferent, vilka upplevelser vi söker oss fram till? En eudaimonist exempelvis, som anser, att målet för våra handlingar bör vara största möjliga lycka, måste i konsekvens härmed också mena, att konsten och den estetiska upplevelsen bör skänka lycka — gör den inte detta, så måste den förkastas. Våra dagars estetiker har ofta svårt att fatta det oundgängliga sambandet mellan etiska och estetiska värderingar. Platon tänkte klarare.

I det stora ålderdomsverket *Lagarna* framkommer väsentligen samma synpunkter på konsten som i *Staten*. Olycksbådande sånger får inte förekomma, sägs det. »Låt lyckobådande sånger höras över allt!» Och om det verkligen finnes ett behov av de förra, borde det inrättas särskilda sorgedagar, när de fick framföras. I *Lagarna* polemiserar också mycket mot nymodigheter i konsten. Platon är konservativ och framhåller egypterna som föredöme. Införandet av nyheter sker »på grund av ett slags otyglad nöjeslystnad, som minst av allt finner behag i det samma och likartade ... utan tvärtom i det som ständigt växlar». Lusten och njutningen får inte i och för sig vara avgörande. Det ligger ett slags oro i jagandet från en lustkänsla till en annan — Platons statiska ideal sammanhänger med hans själshygieniska aspekt, såsom också klart framkommer i hans liknelse med de otäta faten

i *Gorgias*. Denna liknelse, riktad mot njutningsbegäret överhuvud, kan även bidra till förståelsen av Platons kritik mot det estetiska nyhetsbehovet. Ett annat skäl till att Platon avvisar nyheter är, att det högsta goda alltid är detsamma, då det nämligen hör samman med människans universella natur och består i lydnad mot dess lagar, och det är detta oföränderliga goda, som konsten skall spegla. Strävandet efter nyheter är en yttring av esteticism. Dessutom kan det estetiska nyhetsbegäret lätt medföra en revolutionär hållning till etiken.

Platon har dock sett, att man inte kan komma ifrån ett visst behov av omväxling. Han säger, »att var och en, ung och gammal, fri och slav, man och kvinna, och överhuvud hela staten aldrig får upphöra med att genom sång ingjuta hos sig själv de läror, som vi ha framställt; och de böra därvid i viss mån ständigt växla om och på allt sätt skifta så, att sångarna aldrig tröttna på sina sånger utan finna behag och njutning i dem».

Numera är vi benägna till en motsatt värdering av originaliteten och det individuellt personliga. Platon korrigeras under den senare antiken av Longinos och Plotinos, som inte ensidigt ser konsten som efterbildning utan i stället betraktar den som personligt uttryck. Men den platonska läran kan också erkännas som ett korrektiv mot tendenser i vår tid till överdriven originalitetsjakt och alltför stort intresse för de personliga egenheterna. Konstprofessorn och konstnären Ragnar Sandberg talar i Platons anda, när han säger, att det individuella visserligen alltid måste finnas i konstverket, men att anonymiteten, det allmänmänskliga, är det väsentligaste. »I en ekskog finner vi först eken. Detta hindrar oss inte från att så småningom finna *ekar*. Om vi ger oss tid till det. I varje anonymt konstverk skall vi alltid finna också det individuella konstverket. Men det är inte *det första* vi finner där. Och det är detta: att anonymiteten kommer i första hand, som ger ett verk dess mänsklighet.» (*Anteckningar*, 1953.)

Det finns fler motiv i Platons estetik än dessa. Han anticiperar moderna teorier om konstens släktskap med leken, om den estetiska inlevelsen och komikens natur. Hans estetiska lära är visserligen ofta rigoröst restriktiv, och man välkomnar Aristoteles' modifiering av den. Men den är på det hela

PLATONS ESTETIK

taget konsekvent utifrån hans livssyn. Den vittnar om hans oförlikneliga genialitet, och den är — eller bör vara — i hög grad aktuell också för oss.

Om Friedrich Schillers traktat *Über naive und sentimentalische Dichtung*

Carl Febrman

På hösten 1794 började Friedrich Schiller att skriva på den stora, utredande estetiska och filosofiska studie, som fullbordad skulle komma att heta »Über naive und sentimentalische Dichtung». Det var samma höst som han trädde i närmare förbindelse med Goethe. Isen mellan de två hade brutits, och båda hade lämnat sin tidigare, reserverade hållning. I tre avsnitt offentliggjordes uppsatsen om de naiva och om de sentimentaliska diktarna i tidskriften *Die Horen*, den publikation där det litterära samarbetet mellan Schiller och Goethe tog form: i decemberhäftet för 1795 och i januari- och februarihäftena för 1796. År 1800 utgav Schiller uppsatsen, under den titel vi nu känner den och i en lätt reviderad text i sina *Kleinere prosaische Schriften*, andra delen. Det är den störst anlagda av Schillers teoretiska utredningar; Thomas Mann har kallat den för själva prototypen för den tyska filosofiska essayen, »den klassiska tyska essayen som i sig innehåller alla de övriga och gör dem överflödiga».

Det motsvarar Schillers innersta läggning att reda ut verkligheten i stora antiteser, i motsattpar. Från Kant har han övertagit sådana grundläggande begrepppar som sinnlighet och förnuft, natur och ande, verklighet och idé. Men det är karakteristiskt för hans tänkande, att han inte stannar kvar vid dessa motsatser utan söker en utjämning mellan dem genom att skjuta

in ett nytt tankeled. Så åstadkommer han en syntes, vad Karl Groos och Alf Nyman har kallat en harmoniserande eller balanserande lösning av grundkonflikterna. Den stora begreppsbyggnad som heter *Über naive und sentimentalische Dichtung* har som sina grundvalar den tankemotsats som titeln anger. Denna motsats mellan det naiva och det sentimentaliska kvarstår orubbad långt fram i resonemanget, för att först mot slutet bryggas över.

Vad menar Schiller då med dessa termer och hur ska de definieras? Det är nödvändigt att hålla fast, att han bestämmer dessa begrepp på ett helt annat sätt än vad vi är vana vid i nutidens språkbruk. För oss är ordet *naiv* ofta en nedvärderande term, liktydig med ord som *godtrogen*, *lättrogen*, *enfaldig*. För Schiller har det kvar den äldre betydelsen *uppriktig*, *okonstlad*, *naturlig*. Det *naiva* står i motsats mot det reflekterade men också mot det förkonstlade. På ett viktigt ställe i uppsatsen skriver Schiller: »Den nation, som hade fört det längst i onatur och reflexion, måste tidigast och starkast röras av det naivas fenomen, och ge ett namn åt det. Denna nation var, såvitt jag vet, den franska.»

Schiller visste alltså, att ordet var ett lån från franskan, för övrigt inlånat i tyskan först på 1700-talet: diktaren Gellert tycks vara den förste som har använt det: »ein wahrhaft naiver Dichter». I franskan är det äldre i denna betydelse. Fénelon, en av Rousseaus uppfostrare, hade talat om »les graces naïves d'enfances» i sin uppfostringsskrift *Les aventures de Télémaque*, och Rousseau hade själv slagit vakt om naiviteten hos barnet i *Émile*. I den franska encyklopedien stod en artikel *naïveté*, där naiviteten prisas som något för geniet utmärkande, och samma tanke hade filosofen Moses Mendelssohn tagit upp i sin avhandling *Über das Erhabene und das Naive*.

Före Schiller hade två tyska tänkare sökt reda ut begreppet: den ene var den nyssnämnde Moses Mendelssohn, den andre var Kant. Schiller fullföljer tankeuppslag från dem båda. Han går utöver Kants definitioner av det *naiva*, när han talar om det *naiva* som ett ursprungligt sinnelag, som en inriktning, låter det bli grundvalen för en psykologisk människotyp: den *naiva* människans. Han ställer denna naivitet i närmaste relation till det konst-

närliga skapandet: Varje geni måste vara naivt — annars är det inget geni.

Sannolikt tänkte Schiller först bara skriva en estetisk traktat om det naiva: »Ich schreibe nunmehr an meiner Abhandlung über das Naive» heter det i ett brev till Körner i september 1794. Först under verkets gång har det andra begreppet, motsatsbegreppet, kristalliserats ut i hans åskådning. Tänker man sig förloppet så, blir det lättare att förklara vissa glidningar i termen, som ägde rum, medan den estetiska skriften under mer än ett år var i arbete.

Motsatsbegreppet blev alltså »das Sentimentalische». Här gäller samma reservation som förut. Vi måste för att förstå den tänka bort den pejorativa innebörd hos begreppet sentimental som vi känner från modernt språkbruk. För det gråtmilda, för det alltför känslomättade eller känsloloketterande, har Schiller ett annat ord: han säger »das empfindsame», ett ord som Lessing hade fört in i den estetiska debatten.

Termen sentimental — på tyska alltså sentimental eller sentimentalisch — var också ett relativt nytt ord, den gången Schiller tog upp det. Ordet är av engelsk prägling. I England dök ordet sentimental upp först på 1740-talet. Det förekommer i sådana sammanställningar som a sentimental walk, a sentimental talk och a sentimental journey. Europeisk spridning fick ordet just som titel på Sternes bekanta roman *A sentimental journey* från år 1768 och lånades in både i tyskan och franskan.

Precis vad ordet innebar kunde inte ens de samtida engelsmännen definiera med full klarhet. John Wesley skrev i sin dagbok om Sternes titel »A sentimental journey through Italy and France»: »Sentimental. Vad är det? Engelska är det inte. Han borde snarare ha sagt Continental.»

En ordstudie, utförd av en finsk forskare, Erämetsä, har i detalj utrett ordets betydelseförskjutningar. Resultatet kan sammanfattas så: Från 1740-talet fram till Sternes dagar betyder ordet vanligen »något som ger anledning till moralisk reflexion och eftertanke». I ett engelsk-tyskt lexikon från 1771 — Bailey-Klausings — översätts det med »voll Verstand, vernünftig». I Brismans engelsksvenska ordbok från 1783 står översättningen »tankeidiger».

Men när den stora vågen av känslsamhet välldes in över engelsk och europeisk litteratur, började ordet skifta innebörd. Det kom att betyda: något som väcker känslor, eller, använt om en person, någon som är mottaglig för ömma känslor, någon som är känslfull. Och denna innebörd har ordförbindelsen sentimental journey hos Sterne.

För Schiller kan betydelsen någon gång vara i glidning. Men som regel har ordet en fast fixerad innebörd, som främst motsvarar den *äldre* betydelseskiftningen hos ordet. Sentimentalisch hos Schiller betyder reflekterad, inställd på idéer — i motsats till naiv, inställd på naturen. »Das Gegenteil der naiven Empfindung ist nämlich der reflektierende Verstand.» Men eftersom den reflekterade också reflekterar över känslor, får ordet ingen intellektualistisk färgning: den sentimentaliske hos Schiller är medveten både om sina tankar och sina känslors spel. Han är över huvud taget den medvetne. Schiller formulerar kulturproblemet som en motsättning mellan den naiva forntiden och den sentimentaliska nutiden. Han kommer då i själva utgångspunkten mycket nära Rousseau. Ingen hade tidigare så intensivt som just Rousseau upplevt och uttryckt motsatsen mellan konventionerna, förkonstlingen, stadslivet å ena sidan och den fria och spontana glädjen i det fria vagabonderande livet i natur och landskap å den andra. Det var också Rousseau som för hela tidsåldern hade pekat på lyckan i det naiva och enkla livet, i barndomen, i naturens oskuld, i de primitiva åldrar-nas lyckotillstånd.

Något av denna konflikt tvång–frihet hade Schiller själv upplevt, och Rousseau hade varit hans ungdoms lärare. Det är viktigt att veta, att Schiller började reflektera över »det naiva» vid ett besök i sin barndoms landskap, i Schwaben. Här trädde honom *naturen* till mötes, och här trädde minnena från *barndomen* fram; här såg han och mindes han lantfolkets enkla seder. Och just från dessa håll, från naturen, från barndomen, och från de lantliga sedvänjorna, väljer han sina klagande exempel i de första resonemangen om det naiva. Han menar sig kunna slå fast, att de angenäma känslor, som det naiva väcker hos oss, inte är en omedelbar estetisk känsla, utan en moralisk: den förmedlas av en idé. Kulturen och konventionerna

har kommit oss att känna en längtan tillbaka till naturen och det spontana. Så länge vi blott var naturbarn, var vi lyckliga och fullkomliga. Nu är vi fria, och har förlorat både lyckan och fullkomligheten. Därav kommer vår längtan tillbaka till naturen. I naturen, genom den enkla blomman eller den mossiga stenen, uppfattar vi och älskar en idé: »das stille schaffende Leben, das ruhige Wirken aus sich selbst, das Dasein nach eigenen Gesetzen, die innere Notwendigkeit, die ewige Einheit mit sich selbst».

Den harmoniska enheten, naturens tillstånd, har vi lämnat bakom oss. I barndomen hade vi alla del i den. Men det naiva kan finnas kvar — inte hos fördärvade och depraverade människor, men alltså hos geniet. Begreppet naivitet paras med begreppet originalitet. »Obekant med reglerna, som är svaghetsens kryckor och tuktomästare för den förvända smaken, endast ledd av naturen eller instinkten som av en skyddsängel — går det naiva geniet sin säkra väg, utan att falla i den falska smakens snaror»: detta säger Schiller, i huvudsak i överensstämmelse med Kant.

Emellertid: Schiller för inte bara ett filosofiskt särläggande resonemang utan också ett historiskt. Han lämnar Kants och Rousseaus tankespår för att göra ett inlägg i en debatt, som hade pågått i över hundra år, striden om den antika och moderna konstens inbördes ställning och rang. Det var den fejd, som i Frankrike kallades »la querelle des anciens et des modernes», där den ena parten förfäktade att antikens konst och dikt var till alla tider oöverträffad, och den andra, framstegsvänliga parten menade, att samtidens diktare var på väg att överträffa eller redan hade distanserat antikens. I 1700-talets Tyskland, i Winckelmanns epok, hade det parti som höll på antikens mönsterbildande förträfflighet länge övertag. Schiller tar till orda i denna debatt för att en gång för alla påvisa, att den antika konsten har sin egenart, och den moderna sin. Det är här han gör ett genialt snitt. Han lägger det, såsom den tyska forskningen har visat, i ungefär samma plan som en något tidigare tysk filosof och forskare, Garve.

Den provosten Schiller väljer, är diktarnas förhållande till naturen. Grekerna levde, säger han — och han tänker då framför allt på Homeros — i ett intimt umgänge med naturen. Den grekiske diktaren iakttar naturen

och skildrar den, noga, exakt, ofta omständligt. Men han är inte känslomässigt beroende av den, hänger inte fast vid den med innerligare eller ömma känslor som ofta senare epokers diktare.

Hur kommer det sig att vi står både mer reflekterade och mer känslolengagerade inför naturen än grekerna? Därför, svarar Schiller, och termen natur är redan i glidning, att naturen för oss har försvunnit ur det mänskliga, därför att vi nu söker naturen utanför oss själva. Vi är bundna vid naturen med samma känslor som vid den försvunna barndomen och dess oskuld. Samma känsla som inför barndomen och den oförstörda naturen har vi, menar Schiller, inför de antika folken. De kände och uppfattade naturligt; vi känner och uppfattar det naturliga. Och han jämför Homeros' hållning inför mötet mellan Odysseus och svinaherden Eumaios med den unge Werthers känsla, när han, återvänd från ett högförnämt och konventionellt sällskap, sätter sig på en kulle i solnedgången för att läsa just denna sång i Odysseén, den fjortonde.

Homeros är för Schiller' mönstret för den naive diktaren. Det var för 1700-talet ett axiom, att Homeros levat mitt i den värld han skildrade. Det är karakteristiskt att Schiller hårt tillbakavisade Wolfs teorier, att det bakom de homeriska dikterna skulle dölja sig många diktare.

Homeros och de äldsta attiska diktarna är Schillers bästa exempel på naiva diktare. Han är medveten om att en skridning mot ökad reflexion och känsla ägt rum redan under antiken. Hos Euripides finns redan något av det moderna intresset eller den moderna känslan för det naiva — inte naiviteten själv; och Horatius, en diktare i en överkultiverad tidsepok, Augustus', blir för Schiller den verkliga instiftaren av den moderna, sentimentalliska diktarten.

Schiller har alltså nu i sitt historiska och filosofiska resonemang kommit fram till sin avgörande estetiska gränsdragning. Diktarna kan indelas i tvenne grupper. Antingen är de natur eller söker de den förlorade naturen. De förra är de naiva, de senare är de sentimentaliska.

Den naive diktaren är ett med sitt verk. Liksom Gud bakom världsbyggnaden står han bakom sitt verk utan att uppenbara sig i det. Varken i Odys-

séen eller i Shakespearedramerna lönar det sig att försöka få fatt i diktaren för att höra var hans hjärta slår, eller för att med honom reflektera över händelserna.

För att visa avståndet mellan en antik och en modern eller rättare en naiv och en sentimentalisk skildringstyp lägger Schiller sida vid sida en stans ur Ariostos »Den rasande Roland» och ett parti ur *Iliaden*. Den skillnad han här uppmärksammar blir i själva verket en skillnad i berättarteknik. Ariosto skildrar i första sången i »Orlando furioso» två riddare, rivaler om den sköna Angelicas gunst, den ene en kristen, den andre en saracen. Efter en häftig närmkamp sluter de fred för att försonade stiga upp på samma häst och jaga efter den försvunna Angelica. Ariosto kan i detta ögonblick inte låta bli att hejda skildringen och att reflekterande träda in i handlingen: så långt känner han avståndet vara mellan den tid han skildrar och sin egen. Han utropar, fylld av längtan och beundran:

O du, den gamla riddartidens heder!

Rivaler voro de, av åtskild tro,

och smärtan kände de i alla leder etc.

Mot detta ställer Schiller en skildring i *Iliadens* sjätte sång. Glaukos och Diomedes har råkat i handgemäng. Men under striden upptäcker de genom ett samtal, att det mellan deras slakter råder gammal gästvänskap. De kastar vapnen. Homeros nöjer sig med att relatera förloppet utan berättarkommentar, genom Diomedes' mun:

Men låt oss nu byta rustningar strax så att alla omkring oss

måtte förstå att vi räkna varandra som fädernevänner.

Homeros själv gömmer sig bakom skildringen »som om han inte hade något hjärta i sitt bröst», säger Schiller. Den naive episke diktaren skall, för att låna ett uttryck som Goethe kom på efter att ha diskuterat denna sak med Schiller: »läsa bakom en ridå, så att man abstraherar från all personlighet».

Schiller återupptar sitt resonemang och sammanfattar i några ord som

bildar upptakten till andra delen av undersökningen, den som i *Die Horen* hette Die sentimentalischen Dichter: »Diktaren, sade jag, är antingen natur eller också söker han natur. Det förra konstituerar den naive, det senare den sentimentaliske diktaren.»

Kriteriet är begreppet natur. Ehrensvärd, den svenske konstfilosofen, hade använt ett annat, när han femton år tidigare reflekterat över antikt och modernt i sin *Resa till Italien*. Han hade sagt: »Antiken har intet manér. De moderna ha manér.» Och en annan av hans reflexioner lydde: »Antiken har haft smak, och vi ha sökt smak.»

Medan Ehrensvärd helhjärtat trädde in för den antika konsten och dikten, står Schiller i sin argumentation och med sin känsla närmare den moderna. Den vida längre delen av hans utredning handlar om den sentimentaliska poesien och dess arter. Poesiens syfte är enligt Schiller att ge det fullständigaste möjliga uttrycket för det mänskliga. Den naive diktaren förverkligar detta syfte genom att efterbilda verkligheten. Den sentimentaliske däremot, som lever i en tidsålder då harmonien med naturen är bruten, söker att framställa idealet. Den naive diktaren triumferar i begränsningens konst. Den sentimentaliske riktar sig mot det oändliga.

Den sentimentaliske reflekterar över de intryck som verkligheten gör på honom, och på denna reflexion grundar sig den rörelse, i vilken han försätter sig själv och oss. Han arbetar alltid med stridiga föreställningar, med verkligheten som gräns och med sin idé som det gränslösa eller oändliga.

I den sentimentaliska dikten urskiljer Schiller tre olika huvudarter, noga taget inte genrer men stämningsarter. Den sentimentaliska poesien är antingen satirisk, elegisk eller idyllisk.

I den satiriska dikten framställs verkligheten som något bristfälligt, idealet som högsta realitet: diktens föremål är motsättningen mellan ideal och verklighet. Den elegiske diktaren sätter också ideal och natur mot varandra. Men han söker naturen i dess skönhet, i dess överensstämmelse med idéen — fast han ingenstans finner den i verkligheten. Sorgen över försvunnen lycka eller över en försvunnen guldålder är ämnen för elegien. Ossian klagar över försvunna tider och hjältar som inte mer finns, och han

fyller de Schillerska kraven på elegisk dikt, därför att han förvandlat minnesbilderna till ideal och hjälterna nästan till gudar.

När Schiller karakteriserar den elegiske diktaren, kan han ha tänkt också på sin egen poesi, på en dikt som »Die Götter Griechenlands», med dess idealisering av den försvunna antiken:

Schöne Welt wo bist Du? Kehre wieder,
Holdes Blütenalter der Natur!

Men håller man sig till de Schillerska kategorierna, kan man tveka, om man skall räkna denna dikt till den elegiska diktarten eller till idyllen.

Idyllen, den tredje stämningstyp som Schiller definierar, uppstår när diktaren strävar att åstadkomma en överensstämmelse mellan ideal och verklighet. Ofta förläggs idyllen i ett tillstånd före kulturens begynnelse: så i herdeidyllen och i guldåldersidyllerna, som därför inte helt har Schillers gillande.

Efter karakteristiken av genrer eller stämningstyper går Schiller att ge ett utkast till den sentimentaliska diktningens litteraturhistoria. Han nämner Rousseau och karakteriserar honom som representant för både elegien, satiren och idyllen. Han nämner Haller, Ewald von Kleist och Klopstock som illustrativa exempel på sentimentaliska poeter: de rör oss inte genom sinnlig sanning och åskådlighet utan genom idéer. Han följer det sentimentaliska diktarmodet ända ut i dess tidsmässiga avarter, och kommer då till den förromantiska diktning, som vi än i dag brukar beteckna med ordet sentimental: »jenes Übel der Empfindelei und weinerliche Wesen». Bland ytterlighetsalster i denna smak nämner Schiller Millers »Sigwarth, eine Klostersgeschichte», där han finner den sentimentaliska riktningens fara åskådliggjord: den överspända känslan. Han träffar här ett av de också i svensk litteratur bekanta exemplen på den känsllosamma smakens yttringar — namnet finns i Kellgrens sentimentala dikt »Sigvart och Hilma», och ännu Runeberg när han skrev »Svartsjukans nätter» har ansetts vara beroende av denna skildring.

I början av Schillers utredning sammanfaller, som vi sett, motsättning-

en mellan naivt och sentimentaliskt med motsättningen mellan antikt och modernt. Men aldrig helt, och under undersökningens gång blir det för Schiller allt klarare, att han med denna motsättning inte bara karakteriserat två historiska epoker utan två människotyper, som kan dyka upp under olika tider. Sentimentaliska diktare fanns, erkänner han, redan under antiken. Naiva diktare har också funnits efter Homeros. Han nämner Shakespeare.

En tredje, samtida diktare hade han särskilt i tankarna, när han formade sin essay om naiv och sentimentalisk diktning. Det var Goethe. Goethe är, enligt Schillers ord, den av de moderna diktarna som minst avlägsnar sig från tingens sinnliga sanning. Han är den store naive diktaren i en sentimentalisk tidsålder. De ämnen han valt, i Werther, Tasso och Faust, handlar alla om människor som upplever en konflikt mellan ideal och verklighet.

Efter den italienska resan var emellertid Goethe på väg mot en diktning, mera »objektiv» än tidigare, en diktning där han ville tävla med grekerna på deras eget fält. Han var just vid mitten av 1790-talet sysselsatt med sådana verk som *Alexis und Dora* och *Hermann und Dorothea*. När Schiller skrev sin essay, var ingendera publicerad, och Schiller fick därför nöja sig med att hänvisa till Voss' hexameteridyll »Luise» — när han ville ge exempel på en idyll som »fastän inte helt fri från sentimentaliska inflytelser dock helt och hållet hör till det naiva slaget och strävar efter att likna de bästa grekiska mönstren».

Åtskilliga av Schillers brev till Goethe under tiden 1794–1796 ger direkta eller indirekta kommentarer till uppsatsen om naiv och sentimentalisk diktning. De har också uppmärksammats av den forskning som tagit upp Schillers verk — tyskarna Kühnemann, Walzel och Heinrich Meng, fransmannen Victor Basch bland andra. Mycket talande är det brev, som inleder den intimare korrespondensen från Schillers sida, och där han ger en sammanfattning av Goethes dittillsvarande utveckling. Det är brevet den 23 augusti 1794, där Schiller prisar Goethes öga, hans iakttagande blick, som så stilla och ren vilar på tingen, och fortsätter: »Om ni vore född grek

eller bara italienare och redan från vaggan varit omgiven av en utvald natur, så skulle Er väg ha varit oändligt förkortad [...]. Nu då Ni är född tysk, då Er grekiska ande göts i en nordisk form, så återstod för Er intet annat val än att antingen själv bli en nordisk konstnär [...] eller att inifrån och på rationell väg föda ett Grekland.» »Ein Griechenland zu gebähren» — det är detta som Goethe har gjort; det är detta som djupast motiverar att han kallas en naiv diktare.

Om Goethes nära samhörighet med det antika talar Schiller också flera andra gånger, bl. a. i ett brev den 2 juli 1796, där han skriver: »Jag blir rörd när jag tänker på, att det som vi eljest bara söka i ett avlägset fjärran och i en gynnad forntid, detta som vi söka och knappast finna står mig så nära i Eder». Och samma grundkaraktistik av Goethe hade Schiller i själva verket givit redan efter sitt allra första sammanträffande med honom, då han talade om »eine bis zur Affectation getriebene Attachement an die Natur» och vidare om »eine gewisse kindliche Einfalt der Vernunft» — det är redan här det naiva, det sinnliga och naturnära hos Goethe som har slagit honom: i motsats mot hans egen läggning.

På Goethe måste Schiller sannolikt också direkt ha tänkt på flera ställen i essayn, när han slår fast, att den naiva dikten är »eine Gunst der Natur», ett lyckokast, inte i behov av att förbättras, inte i stånd att fulländas. Både i tankegång och formulering erinrar det om vad Goethe själv på olika håll sagt om den lyriska produktivitets villkor; synpunkten erinrar också om den som Schiller själv lagt på det lyckliga geniet i dikten »Das Glück» — citerad av Thomas Mann som det skönaste dokumentet i relationen mellan Schiller och Goethe. Det är i dessa distika det heter:

Ein erhabenes Los, ein göttliches, ist ihm gefallen,
 Schon vor des Kampfes Beginn sind ihm die Schläfe bekränzt.
 Ihm ist, eh' er es lebte, das volle Leben gerechnet,
 Eh' er die Mühe bestand, hat er die Charis erlangt.

Och i fortsättningen heter det:

Alles Höchste, es kommt frei von den Göttern herab ...
Zürne dem Glücklichen nicht, dass den leichten Sieg ihm die Götter
Schenken, dass aus der Schlacht Venus den Liebling entrückt ...
Aber das Glückliche siehest du nicht, das Schöne nicht werden,
Fertig von Ewigkeit her steht es vollendet vor dir.

Det skall tilläggas, att om Schillers karakteristik av den naiva diktartypen hade Goethe i sikte, och om hans karakteristik av den sentimentaliska på visst sätt var en utvidgad självkarakteristik, så var hans egen utvecklingslinje snarast i rörelse mot det antika, naiva. Han säger det själv i ett brev på tal om Wallenstein — det drama som han närmast gick att fullborda. »Jag vill genom den nakna sanningen ersätta vad som brister i realitet. Det är förvånande hur mycket reelt den tilltagande åldern för med sig, hur mycket det fortsatta umgänget med Goethe och studiet av det gamla småningom hos mig har utvecklat. Att jag på min nu valda väg skall komma in på Goethes område och nödgas mäta mig med honom är», tillfogar han med en viss ängslan, »visserligen oundgängligt.»

Den antites som Schiller uppspårat och utformat på intuitionens och deduktionens väg, mellan naiv och sentimentalisk, antik och modern, har påverkat hela romantikens litterära syn och uppfattning. Den kan spåras långt utöver Schillers tid och utöver Tysklands gränser. Thomas Mann ställer i sin lilla skrift om Goethe och Tolstoj upp paret Tolstoj–Dostojevski som den naive och den sentimentaliske diktaren. I vårt eget land tänker man på motsatsen mellan sådana diktare som Geijer och Tegnér, Runeberg och Topelius; ja ännu fejden i vårt svenska nittiotal mellan folkdiktning och kulturpoesi, Fröding och Levertin, kan återföras på den Schillerska motsatsen mellan naiv och reflekterande poesi.

Det allra mest illustrativa exemplet har vi emellertid i motsatsen Tegnér och Geijer, och det märkligaste är, att dessa båda har diskuterat denna motsats med varandra. När Geijer hade kasserat en svit Tegnérskas dikter, avsedda för *Iduna* — bland dem Nyåret, Jätten och Sång till Solen — svarade Tegnér på den Geijerska kritiken och anklagelsen för »sentimenta-

lism» i Schillersk mening. »Vad sentimentalismen angår [...] så tror jag nästan du har rätt. Men månne detta är individuellt för mig [...]? Är icke all vår moderna poesi, ifrån Dante ner till Schiller, en sorgklädd ängel, en lång suck över livets förlorade glädje? Harmonien mellan natur och människa är nu en gång för alla genom hela riktningen av vår bildning upphäven. De gamles fria och glada blick över världen är riktad införe, ner i avgrunden av vårt eget hjärta. Icke en eolsharpa, utan en luta spelad i natten är merendels vår poesi. Några sköna undantag såsom Goethes, bevisa intet häremot och måste, tänker jag, bli utan efterföljd.»

Tegnér's brev, skriver Algot Werin i sin stora Tegnérbok, »vittnar om en uppriktig självvrannsakan, verkställd i ljuset av den essay om *Über naive und sentimentalische Dichtung*, som den sentimentale Schiller skrev med Goethes naiva diktning för ögonen». Tegnér identifierar sin ståndpunkt med Schillers, med den sentimentale elegikers, vars poesi han själv från sin tidiga ungdom tagit så djupa intryck av. Kanske har han också nu haft på känn, att Geijer mera svarade mot den Goetheska typen av naiva diktare: också i Geijers fall talar ju Goethe-influenserna och sympatierna sitt tydliga och avslöjande språk.

Goethe har själv några gånger yttrat sig om Schillers utredningar. En gång sker det i uppsatsen »*Einwirkung der neueren Philosophie*». Han erkänner där, att Schiller med sitt särskiljande av den naiva och sentimentaliska poesien har lagt »den första grunden till hela den nya estetiken; ty helensk och romantisk och vilka synonymer som än låta sig ställas upp, låta sig dock alla föras tillbaka till det ställe, där det först var tal om det reellas eller ideellas övervikt i behandlingen av ett poetiskt motiv». Schillers termer har omformulerats många gånger, bl. a. av Friedrich Schlegel, och det är väl närmast dennes försök att ersätta antitesen naiv–sentimentalisk med motsatsparet antik–romantisk som Goethe här syftar på.

De två begreppen har Schiller mejslat ut så att de på varje punkt blivit varandras motsatser. Man gör dem kanske mest rättvisa, om man betraktar dem som vad Hans Larsson kallar begreppsrenodlingar, eller vad Max Weber kallar »idealtypiska konstruktioner». Vissa drag ur den empiriska verk-

ligheten, som utmärker diktare i två skilda kulturepoker, eller som utmärkte Goethe i motsats mot honom själv, har han stegrat, maximerat och så genom uteslutningens princip fått fram två typer, som förefaller aldrig kunna förenas utan bli evigt artskilda.

Men Schillers tänkande syftar, som tidigare framhölls, ytterst mot en försoning av motsatserna, mot en harmonisering eller »balanserande lösning» av dualismen. Så visar det sig, att han också på ett ställe i uppsatsen »Über naive und sentimentalische Dichtung» överväger möjligheten av en syntes mellan de två diktartyperna. I ett — visserligen bara tänkt — framtida socialt tillstånd skulle »den naiva karaktären kunna förenas med den sentimentaliska, så att den ena bevarade den andra från sin ytterlighet. I det att den naiva komponenten skyddade sinnet från det överspända, skulle den sentimentaliska komponenten kunna skydda det naiva sinnet från att förslappas.» Här ligger visserligen faror: för den sentimentaliske att bli en överspänd fantast, för den naive att bli en jordbunden filister.

Och, slutar Schiller sitt resonemang, vi måste tillstå, att varken den naiva eller den sentimentaliska karaktären, betraktad för sig, uttömmar idealen av skön mänsklighet, utan att detta bara kan framgå ur den innerliga försoningen av de två. I poesien sker redan i viss mån en försoning, ty den poetiska stämningen är ett självständigt helt, där alla skillnader och brister försvinner.

Också detta resonemang, om en försoning mellan en på det reella och en på det ideella inriktad poesi, skulle visa sig framtidsdigert. När med romantikens fall den stora idealismens tid var ute, sökte sig diktare och teoretiker på många håll mot en lösning just på de vägar Schiller anvisat: så gjorde här i Sverige bland annat Almqvist och Runeberg — deras beroende av Schillers resonemang, profetian om en syntes mellan idealitet och verklighet, har Gunnar Tideström och Henry Olsson i olika sammanhang uppmärksammat.

Den Schillerska skriften slutar inte med denna förutsägelse om en möjlig försoning. Under undersökningens gång har det blivit allt klarare för Schiller, att de två begrepp han sökt fixera inte bara är poetiskt bestämda,

inte bara sammanhänger med de historiska epoker som han kallar den antika och den moderna, utan att de har ett djupare, psykologiskt grundlag.

Skall man fatta de två livsinställningarna i deras djupaste olikhet, bör man — säger Schiller — gå utanför den poetiska sfären. Och han uppställer nu, till allra sist, en typskillnad som är oberoende av, faller utanför alla estetiska bestämningar.

Om man tar bort från den naiva karaktären allt vad som är poetiskt, då blir ingenting annat kvar hos honom än nykter iakttagelseförmåga, ett starkt beroende av sinnenas vittnesbörd; på det praktiska området underkastelse under naturnödvändigheten. Hans *maxim* lyder: det är som det måste vara.

Schiller kallar denna psykologiska grundtyp *realisten*.

Tar man bort från den sentimentaliska karaktären det som är poetiskt, blir inget annat kvar än på det teoretiska området en orolig spekulationsdrift, som sträcker sig mot det obetingade, på det praktiska området en moralisk rigorism, en strävan mot det obetingade.

Schiller kallar denna typ *idealisten*.

Också dessa typer som Schiller ställer fram, realisten och idealisten, är en sorts idealtypiska konstruktioner. Han karakteriserar dem, i uteslutande motsats mot varandra. Realisten är den objektivt inställda människan: honom skall man bedöma efter hela hans livssammanhang. Men idealisten, den subjektive, skall man bedöma efter enstaka yttringar eller ögonblick, då han når högst. Realisten ger sällan anledning till vare sig översvallande beröm eller tadel; idealisten tvingar människor att ta parti, för eller mot, att dela sig i beundran och förakt.

I samhällელიa ting är realisten inställd på välståndet, det allmännyttiga. Idealisten slår vakt om frihetens idé: den är hans ögonmärke. Realisten ser inte bortom horisonten och sträcker inte sina önskningar mot ting som han inte har en aning om. Idealisten ligger i fejd med lyckan, han ligger också i strid med sig själv. Varken vetandet eller handlingen tillfredsställer honom. Hans strävan går mot det oändliga.

Också denna typskildring kom att visa sig framtidsdiger. I idealisten har

Schiller tecknat en typ för den romantiska människan, också dess karikatyr. Motsatsen mellan idealisten och realisten kan man återfinna på otaliga håll i romantikens filosofi och dikt. Vill man välja ett upplysande exempel från svensk romantik, kan man hämta det från Geijers tidiga historisk-filosofiska författarskap och diktning. Fredrik Böök har en gång i sin bok om Romantiken i Sverige påpekat, att Vikingen och Odalbonden kan betraktas i ljuset av den Schillerska distinktionen. Vikingen, med sin oro och sin frihetslängtan är idealisten; odalbonden, den jordbundne, vars livsrytm är den lugna likformigheten, inkarnerar realisten.

Den indelning av människorna i två grundtyper som Schiller här presterat, har haft verkningar långt utöver litteraturens och litteraturhistoriens fält, där vi blivit vana att skilja varandra avlösande idealistiska och realistiska tidsepoker. Indelningen har givit ett uppslag också åt vår egen tids konstitutionspsykologer och karaktärologer.

Det kriterium Schiller utgick ifrån, var ju människans sätt att förhålla sig gentemot verkligheten. Och denna indelningsgrund har visat sig ytterst fruktbar inom psykologien och estetiken. Skillnaden mellan realist och idealist eller mellan naiv och sentimentalisk, motsvarar på alla punkter nära den som Jung dragit upp, när han skiljer den utåtvända och den inåtvända människotypen, den extroverta och den introverta. Och vi känner igen samma grundskillnad i en rad av de andra typpsykologiska systemen, också hos Kretschmer, där ju de schizothyma motsvarar de inåtvända, idealisterna, och de cyklothyma de verklighetsinställda, realisterna.

Men de moderna modepsykologiernas typscheman har också klarare låtit oss se riskerna i dessa alltför schematiska tvådelningar av människosläktet. Hos Schiller är det en frisk och genialisk ansats. Dess fruktbarhet — och i någon mån faror — har psykologiens och estetikens utveckling ända in i vårt sekel kunnat bevisa.

Religionsfilosofien och kristendomens sanningsfråga

Gunnar Hillerdal

Religionsfilosofien intar liksom etiken en säregen dubbelställning inom forskningen. Båda ämnena studeras av forskare med hemort såväl i filosofiska som i teologiska fakulteten. Detta faktum har föranlett åtskillig diskussion beträffande disciplinernas förutsättningar och innehåll och rörande deras målsättning och metodik.

Studerar man t. ex. etikens historia från och med *Kant*, finner man snart nog att relationerna mellan teologisk och filosofisk etik är ett huvudproblem, som inte minst på teologiskt håll framtvingar ständigt nya lösningsförsök. Debatten har nämligen fortgått inte endast efter det enkla schemat, att representanter för den filosofiska etiken förkastar de av teologien införda förutsättningarna respektive att teologer vid kritisk granskning av filosofernas resonemang finner dessa otillräckliga. Likaväl som en diskussion ägt rum mellan filosofer av facket beträffande bärigheten av grundvalarna för en eller annan etisk teori, har en dialog förts mellan teologer gällande den teologiska etikens förutsättningar. Framstående teologer — t. ex. *Wilhelm Herrmann* och på sistone *K. E. Løgstrup* — har därvid t. o. m. avvisat tanken på en självständig kristen etik. Bilden kompliceras ytterligare, om man erinrar om att stundom den teologiska etikens berättigande som självständig disciplin av somliga teologiska forskare — t. ex. *Schleiermacher* och

RELIGIONSFILOSOFIENS SANNINGSFRÅGA

lundateologiens banérförare *Anders Nygren* — begrundats genom en filosofisk spekulaton, vilken speciellt sökt analysera den religiösa erfarenheten och sökt bestämma den kristna trons relation till ett religiöst apriori.¹

Lika komplicerat är forskningsläget inom religionsfilosofien. Redan *Harald Høffding* konstaterade i sin »Religionsfilosofi» 1901 själva ordets dubbelhet. Religionsfilosofi kan för det första innebära ett tänkande, som bygger på religiös erfarenhet och söker klargöra denna. Fastän *Schleiermacher* gav begreppet »religionsfilosofi» en annan och mera specifik innebörd, kan denna uppfattning av religionsfilosofiens uppgift mycket väl föras tillbaka till hans spekulaton kring den religiösa erfarenhetens väsen. Religiös erfarenhet är nämligen enligt den kraftfulla argumentationen i »Reden über die Religion» (1799) artskild från såväl teoretiskt vetande som moralisk kunskap. Schleiermacher har också sökt motivera en speciell förknippning mellan religionsforskning i allmänhet och den kristna teologien. Han sökte nämligen genom ett spekulativt resonemang — för vilket han för övrigt reserverade just beteckningen »religionsfilosofi» — uppvisa kristendomens företräden framför alla andra religioner. Kristendomen skulle s. a. s. vara det renaste uttrycket historien känner för religionens väsen. Detta Schleiermachers resultat kan sägas vara den dogmatiska utgångspunkten för en senare tänkare, *Henrik Steffens*, då han formulerar religionsfilosofiens program. »Die Religionsphilosophie kann die Religion nicht erzeugen. Wer sie fassen will, muss ein Christ sein».² I denna formulering ligger, sakligt sett, påståendet att religionsfilosofi egentligen existerar som en *teologisk* disciplin. Linjen kan därför dragas fram till *Emil Brunners* i senare debatt betydelsefulla arbete »Religionsphilosophie evangelischer Theologie» 1927. Fastän Brunner argumenterar på ett sätt artskilt från Schleiermacher — han vill ingalunda utgå från något religiöst apriori, vars existens Schleiermacher i sin »Dialektik» bemödade sig om att uppvisa — har nämligen här i själva boksiteln markerats att religionsfilosofiens utgångspunkt är den reli-

1 För en översikt och kritisk diskussion av forskningsläget se mitt arbete »Teologisk och filosofisk etik», Stockholm 1958.

2 *H. Steffens*, »Christliche Religionsphilosophie», 1839, Bd. I, sid. 1.

RELIGIONSFILOSOFIENS SANNINGSFRÅGA

giösa erfarenheten, ja än mer: evangelisk-kristen tro. Närmare bestämt koncentrerar Brunner religionsfilosofiens undersökningar till att gälla den kristna uppenbarelsen och dess konsekvenser för mänskligt tänkande i alla former.

Harald Høffding pekade emellertid också på en annan möjlig bestämning av religionsfilosofiens uppgift. Han hävdade själv att religionen av vetenskapsmannen måste undersökas lika förutsättningslöst som varje annat undersökningsobjekt. Religionsfilosofien blir då en *filosofisk* disciplin, som studerar den religiösa kunskapens förutsättningar och möjlighet på samma sätt som kunskapsteorien i allmänhet diskuterar kunskapsprocessen. På denna linje har *Friedrich Jodl* t. o. m. gått så långt att han framhållit, att religionsforskaren för att kunna vinna verkligt objektiva resultat i görligaste mån borde vara religiöst likgiltig.

Liksom var fallet beträffande etiken kan man vid en överblick av det aktuella forskningsläget alltså finna representanter för båda dessa principiella inställningar. Intressant nog korsas även här fakultetsgränserna, i det att också bland teologerna finns förespråkare för ett studium av religionsfilosofien, som är förutsättningslöst i förhållande till det kristna budskapet. Forskningslägets oklarhet har fått en drastisk illustration i vårt västra grannlands största teologiska fakultet. I Köpenhamn utgav 1955 två teologer var sin bok med titeln »Religionsfilosofi». *Søren Holm*, som tidigare i ett omfattande verk studerat religionsfilosofiens historia, kritiserar visserligen i flera avseenden Høffdings position. Sakligt sett väljer han emellertid i fråga om synen på religionsfilosofiens uppgift samma alternativ. »I selve ordet Religionsfilosofi ligger der sprogligt, at den er en Filosofi ...» Religionsfilosofien måste »som Filosofi eller filosofisk Disciplin have sin Plats inden for Filosofiens System» (sid. 17). Å andra sidan finner *N. H. Sørensen* att »en legitim vej» måste stakas ut från dogmatik och teologisk etik till religionsfilosofi (jfr hans förord). Sørensen drar också följdriktigt linjen bakåt från sin egen bok till *Emil Brunners* religionsfilosofi, och speciellt betonar han sin frändskap med *Karl Barth*, vår tids måhända mest inflytelserike teolog, som energiskt framhåvt den kristna uppenbarelsens exklusivitet.

RELIGIONSFILOSOFIENS SANNINGSFRÅGA

Då ingen consensus sålunda uppnåtts ifråga om religionsfilosofiens målsättning, finns goda skäl att söka precisera vari oenigheten principiellt består och att resa spørgsmålet, om någon omständighet kan utpekas, som förorsakar en nödvändig uppklyvning av religionsfilosofien i en filosofisk och en teologisk disciplin eller åtminstone ger en rimlig psykologisk förklaring till denna. Svaret kan ges i följande tes, som i det följande närmare skall begrundas. *Uppklyvningen av religionsfilosofien i två discipliner, en filosofisk och en teologisk, sammanhänger djupast sett med två skilda attityder till kristendomens sanningsfråga, vilken är av historisk art men på grund av skilda omständigheter kan besvaras varken definitivt positivt eller negativt.*

Religionsfilosofien som *teologisk disciplin i egentlig mening*, d. v. s. sidoställd med dogmatiken och den teologiska etiken, hävdar kristendomens exklusiva särställning bland alla religioner, emedan den som en förutsättning accepterar vad som brukar benämnas »uppenbarelsen», d. v. s. ett budskap knutet till en rad händelser och främst till Jesu död och uppståndelse. Kristen tro accepterar dem som historiska: det är sant att de inträffat. Också den teologiske religionsfilosofen utgår från antagandet att så förhåller sig, d. v. s. han tar exempelvis uppståndelseberättelserna på allvar och diskuterar sedan innebörden av det budskap som Nya Testamentet knyter till uppståndelsen. Även om en etisk eller i någon mening »religiös» utsaga, som utvärderar skeendet ifråga, inte kan vara i samma mening »sann», eftersom etiska och religiösa satser alltid innehåller värderingar, vilka enligt en välgrundad filosofisk teori kan vara varken sanna eller falska i egentlig mening, så är utsagorna i fråga meningsfulla, nämligen i den bemärkelse som etiska och religiösa värderingar äger mening som uttrycksmedel för kommunikation av livssyn osv. Frågan kan emellertid också ställas, om de satser vilka beskriver händelser, som det bibliska budskapet utvärderar, är sanna. Den kristna förkunnelsen förutsätter att så förhåller sig. Skulle så ej vara fallet, upphävs det kristna budskapets ursprungliga innebörd, om man ser till hur detsamma av apostlarna förkunnas. »Men om Kristus icke har uppstått, då är ju vår predikan fåfäng, då är ock eder tro fåfäng; då befinnas vi ock vara falska Guds vittnen, eftersom vi hava vittnat

RELIGIONSFILOSOFIENS SANNINGSFRÅGA

mot Gud att han har uppväckt Kristus, som han icke har uppväckt, om det är sant att döda icke uppstå» (1 Kor. 15:14 f). Den kristna tron förutsätter således att vissa händelser verkligen inträffat. Vad tron innebär söker den teologiska religionsfilosofien i egentlig mening klargöra, d. v. s. religionsfilosofien arbetande sida vid sida med dogmatik och teologisk etik. (Givetvis kan en representant för ämnet religionsfilosofi inom teologisk fakultet också så företräda en annan grundsyn och metodik likaväl som etikens allmänna filosofiska problematik också kan studeras inom ramen för teologisk etik. Då har emellertid icke angivits vad som är det för ämnet specifikt utmärkande. Härom är nu fråga.)

Häremot kunde nu möjligen invändas, att historien känner flera lösningsförsök inom ramen både för den teologiska etiken och religionsfilosofien, vilka icke delar den nämnda förutsättningen. Det kan givetvis icke förnekas att så är fallet. Från idéhistorisk synvinkel kan emellertid sägas, att vad därvid verkligen skett är omtolkningar av den kristna trons innebörd. Sådana har skett och sker i varje generation. Vilken betydelse i samtiden dessa medvetna eller omedvetna tolkningar än må äga är det dock utmärkande för teologisk vetenskap, att den i fortgående dialog avvisar sådana ny- och omtolkningar såsom illegitima, eftersom de innebär en förfälskning i ett eller annat avseende av det kristna budskapet, vilket teologien strävar att så troget som möjligt återgiva. Just denna strävan är grundvalen för de systematisk-teologiska disciplinerna och för den teologiska religionsfilosofien i den mening som ovan getts begreppet. Nedan skall några reflexioner göras angående meningsfullheten i denna målsättning. Här noterar vi blott — såsom svar på den nämnda invändningen — att den teologiska religionsfilosofien alltid förr eller senare genom en eller flera representanter värjer sig mot en kristendomstolkning, som icke accepterar uppståndelsen som en nödvändig förutsättning.³ Vi noterar vidare, att det verkligen är fullt påvisbart, att varje sådan kristendomstolkning innebär en om-

3 Se t. ex. *Richard R. Niebuhr*, *Resurrection and Historical Reason. A Study in Theological Method*, New York 1957. Niebuhr gör upp med alla teologiska försök att bagatellisera uppståndelseberättelserna.

RELIGIONSFILOSOFIENS SANNINGSFRÅGA

tolkning som gett avkall på en bärande urkristen tankegång och sökt ersätta den — på ett eller annat sätt — med någon annan. Det kan visas genom en enkel jämförelse med de äldsta urkristna källskrifter vi äger, Nya Testamentet. Evangelierna utmynnar alla i berättelserna om Jesu korsdöd och uppståndelse. Apostlagärningarna, apokalypsen och brevlitteraturen utgår från uppståndelsen som ett faktum, som har avgörande betydelse för det budskap som förkunnas. Vad Paulus säger i 1 Kor. 15 är ett gott exempel: »Jag meddelade eder ju såsom ett huvudstycke vad jag själv hade undfått: att Kristus dog för våra synder, enligt skrifterna, och att han blev begravnen, och att han har uppstått på tredje dagen, enligt Skrifterna» (v. 3 f). I fortsättningen hänvisas till namngivna vittnen, som betygar att de sett den uppståndne. Särskilt i tredje och fjärde evangelierna, hos Lukas och Johannes, kan iakttagas en energisk strävan att ställa uppståndelsens fakticitet över varje tvivel. Längre fram skall vi analysera några exempel på vittnesbörd om uppståndelsen.

Om Kristi död och uppståndelse utgör »ett huvudstycke» (Paulus) i det urkristna budskapet, förhåller det sig vidare så att just dessa händelser enligt nytestamentligt synsätt lägger grunden för en lära om den kristna trons särställning bland alla religioner. Då Paulus talar till Atens filosofer knyter han an till tidens allmänna gudstro men utvärderar sedan omedelbart Golgata och vad som sedan skedde som en dom över atenarnas gudsdyrkan. »Med sådana okunnighetens tider har Gud hittills haft fördrag, men nu bjuder han människorna att de alla allestädes skola göra bättring. Ty han har fastställt en dag då han skall döma världen med rättfärdighet, genom en man som han har bestämt därtill; och han har åt alla givit en bekräftelse härpå, i det att han har låtit honom uppstå från de döda» (Apg. 17:30 f). Läran om den kristna trons särställning bland alla religioner är, såsom detta exempel hämtat från Pauli missionspredikan visar, fast förknippad med vittnesbördet om Jesu död och uppståndelse. Just dessa händelser framtvingar enligt Paulus en kritisk uppgörelse med all annan påstådd religiös kunskap. Härifrån går, skulle man kunna säga, vägen till en teologisk religionsfilosofi. Den teologiska religionsfilosofien — i den bemärkelse vi

RELIGIONSFILOSOFIENS SANNINGSFRÅGA

ovan förklarat disciplinens innebörd — betyder givetvis icke en exklusivitet i den meningen, att varje annat studium av religiösa fenomen avvisas. Dess begrepp innebär icke kravet på avvisande av en annan vetenskaplig disciplins strävan att förutsättningslöst undersöka den religiösa kunskapens fenomen. Ett fördomsfritt studium av allehanda påstådda religiösa erfarenheter är givetvis en fullt legitim vetenskaplig sysselsättning. Den teologiska religionsfilosofien i egentlig mening koncentrerar emellertid studiet till den kristna trons väsen ur speciell aspekt: till dess anspråk på exklusivitet, på en »uppenbarelse» som motiverar en avgränsning från andra religioner. Dess utgångspunkt är just att kristen förkunnelse reser ett sådant krav på exklusivitet. Den teologiska religionsfilosofien studerar förutsättningarna för detta krav och vad det innebär, då kristen förkunnelse ställs mot en rad andra åskådningar av teologisk eller filosofisk art. Det närmare studiet av anspråket på sådan exklusivitet för emellertid forskaren till vittnesbördet om de händelser, vilka bevittnades av Jesu lärjungar och som kom dem att predika, d. v. s. utvärdera händelsernas betydelse ur religiös och etisk synpunkt.

Sedan detta konstaterats, kan den påtalade dubbelheten i religionsfilosofien som vetenskaplig disciplin lätt nog förklaras. *Tages det nytestamentliga vittnesbördet på allvar i predikan, framtvingar förkunnelsens faktum en teologisk religionsfilosofisk disciplin vid sidan av det allmänna studium av religiösa fenomen och erfarenheter, som naturligt nog måste vara en del av filosofiska undersökningar i allmänhet.* I samma mån som och så länge som kristen förkunnelse befinnns meningsfull, blir religionsfilosofien som teologisk disciplin nödvändig på samma sätt som dogmatiken och den teologiska etiken befinnns nödvändiga. Nödvändigheten ifråga har ingenting med ett slutet vetenskapssystem att göra utan är helt och hållet av praktisk art: så länge förkunnelsen fortgår, måste ett studium av förkunnelsens principiella förutsättningar fortgå. Detta är ett livsvillkor för förkunnelsen, eftersom den gör anspråk ständigt på nytt upprepa och utlägga urkristna värderingar. De systematiskt-teologiska disciplinerna, dogmatiken och den teologiska etiken, har sin egentliga motivering i detta sammanhang, även om de veten-

RELIGIONSFILOSOFIENS SANNINGSFRÅGA

skapliga undersökningar som dess företrädare utför ofta gäller bara ett historiskt skede av förkunnelsen eller dylikt. Motsvarande gäller teologisk religionsfilosofi. Disciplinens målsättning är att klargöra vad anspråket på »uppenbarelse», som reses i den kristna förkunnelsen, djupast sett innebär och hur det motiveras. Så kan ske genom en fortgående diskussion av Nya Testamentet, som ju innehåller de äldsta källorna till kristen förkunnelse, och i fortlöpande dialog mellan ämnets skilda representanter och mellan dessa och fackfilosofer.

Beträffande den argumentering, som på dylikt sätt äger rum, måste understrykas att den har att följa såväl logikens lagar som de allmänna metoder, som under vetenskapshistoriens gång kommit att användas vid idéhistoriska och systematiska undersökningar. Skillnaden mellan teologisk och filosofisk religionsfilosofi består alltså ingalunda däri, att den förra disciplinen hänger sig åt någon form av irrationalism, åberopande »den helige Ande» e. d. Fastmer studeras utsagor i den kristna förkunnelsen, som gäller »helig ande» etc., av teologen på samma sätt som filosofen studerar omdömen och begrepp: satserna ifråga granskas med hänsyn till meningsfullhet, begrepp sammanställas med andra begrepp till jämförelse i syfte att vinna större klarhet osv. Metodiskt sett är det alltså fråga om deskription, och de teologiska undersökningarna möter därvid samma men principiellt inga andra svårigheter än dem som gör sig gällande vid beskrivningen av varje text, som innehåller etiska och religiösa värderingar. Det sagda innebär givetvis, att studiet av den kristna tron ingalunda förutsätter att den som studerar densamma personligen skall vara »troende». Vad som krävs är endast att han tar på allvar — som ett slags arbetshypotes — att de händelser, som det kristna budskapet utvärderar, verkligen kan ha inträffat. Denna förutsättning göres nämligen — såsom ovan visats och nedan ytterligare skall klargöras — i och med att de urkristna värderingarna införes och lägges till grund för såväl ett närmare kritiskt studium av kristen förkunnelse i allmänhet som för en dialog mellan teologisk religionsfilosofi och andra åskådningar, i vilken företrädaren för disciplinen kan komma att engageras. I en dylik dialog blir uppgiften ingalunda att söka bevisa kristendo-

RELIGIONSFILOSOFIENS SANNINGSFRÅGA

mens »sanning» genom att argumentera för att de händelser, till vilka det urkristna budskapet hänvisar, verkligen måste ha inträffat. Vi skall nedan se att en dylik uppgift för övrigt skulle ligga utanför möjligheternas gräns. Uppgiften är i stället att göra reda för den urkristna trons synsätt och konsekvenserna därav, om man vill göra räkenskap för precis denna syn i samtida debatt. En sådan argumentering kan givetvis föras av var och en som är tillräckligt idéhistoriskt kunnig och accepterar förutsättningarna för densamma, d. v. s. tar det urkristna budskapet, sådant vi känner det, på allvar. Detta senaste konstaterande innebär att studiet ifråga principiellt sett kan ske likaväl utanför som inom ramen för en teologisk fakultet — likaväl som ett allmänt studium av de religiösa erfarenheterna kan äga rum och faktiskt äger rum också innanför den teologiska fakulteten. Att det studium varom nu är fråga huvudsakligen äger rum innanför den teologiska fakulteten — att vi alltså har en teologisk religionsfilosofi — har rimligen precis samma förklaring som att vi över snart sagt hela världen har speciella teologiska fakulteter: de existerar så länge kristen förkunnelse äger rum, emedan predikans faktum framkallar ett intensivt studium av förkunnelsens alla aspekter, de må vara exegetiska, historiska, systematisk-teologiska eller religionsfilosofiska.

Kan man emellertid med skäl hävda att den pågående kristna förkunnelsen verkligen är meningsfull? Svaret på denna fråga har i det föregående redan antytts. Varje förkunnelse är givetvis ur en synpunkt sett meningsfull i samma mån som den är ett uttrycksmedel för, d. v. s. är ägnad att demonstrera och anbefalla en livsinställning eller ett system av värderingar. De etiska och religiösa satserna hämtade från kristen förkunnelse äger mening som medel för kommunikation människor emellan likaväl som varje annan förkunnelse av vad slag den vara må. Detta innebär icke att satserna ifråga — vare sig den kristna trons värderingar eller andra — kan sägas vara sanna eller falska, eftersom begreppen »sanning» och »falskhet» enligt välgrundad logisk teori implicerar att omdömet, som säges vara »sant» eller »falskt», kan verifieras. En etisk eller religiös utsaga låter sig endast verifieras genom att återföras på ett redan tidigare accepterat etiskt eller religiöst

RELIGIONSFILOSOFIENS SANNINGSFRÅGA

ideal. Om så kan ske, fungerar det etiska omdömet också såsom en deskriptiv sats, som är sann. Den första, ursprungliga, »äkta»⁴ värderingen kan emellertid icke på något sätt verifieras; den är därför varken »sann» eller »falsk». Sätillvida kan en apostolisk utsaga som »Jesus är Kristus» eller »Jesus är världens frälsare» icke verifieras. Den är däremot meningsfull som uttryck för en personlig religiös förvissning och känsla, som för sagesmanen får konsekvenser också på det etiska planet.

Emellertid har i det föregående också antytts att frågan om de kristna religiösa utsagornas meningsfullhet kan diskuteras från en annan utgångspunkt. Karaktäristiskt för dessa utsagor — men ingalunda för alla typer av religiös tro som klädes i formuleringar — är att de hänvisar till historiska skeenden. Förutsättningen för kristen tro, d.v.s. för dess religiösa och etiska värderingar, är att en rad beskrivna händelser inträffat i samma mening som begreppet historisk händelse äger i normalt språkbruk. Om dessa händelser, som åberopas och utvärderas, icke inträffat, har den kristna tron icke längre samma mening. Ett indirekt sätt att nalkas problemet om förkunnelsens »meningsfullhet» är därför att fråga om de satser, som beskriver händelserna ifråga, kan sägas vara sanna. Kan det visas att så ej är fallet saknar den kristna värderingen enligt den kristna förkunnelsens eget synsätt all rimlighet.

Därmed står vi åter inför »kristendomens sanningsfråga» i speciell bemärkelse. Innan några kommentarer göres till denna — till tesen ovan beträffande omöjligheten att avgöra den med bestämdhet i endera eller andra riktningen — skall blott ytterligare understrykas, att varje form av religionsfilosofi, som icke tar hänsyn till kristendomens sanningsfråga, ger en otillräcklig motivering för det vetenskapliga studiet av den kristna trons förutsättningar inom ramen för en *teologisk* disciplin. Ett synnerligen belysande exempel kan hämtas från *Anders Nygrens* försök att avgränsa den teologiska etiken från den filosofiska på grundval av transcendentalfilosofisk metodologi. Nygren menar att han i arbetet »Religiöst apriori» 1921 be-

4 Jfr *I. Hedenius'* distinktion mellan »äkta» och »oäkta» rättssatser och värderingar i arbetet »Om rätt och moral» 1941.

grundat religionens validitet genom att påvisa inte endast ett religiöst apriori men också att detta är i en mening en oundgänglig förutsättning för andra erfarenheter. I detta sammanhang kan bortses från att ohållbarheten av Nygrens deduktion av ett religiöst apriori, som äger sagda betydelse, är uppenbar.⁵ Även om en transcendentalfilosofisk metod skulle kunna försvaras — något som i nuvarande filosofiska debattläge med skäl kan ifrågasättas — och om en deduktion av en eller flera religiösa kategorier låter sig genomföras, har därmed endast religionens validitet i allmänhet uppvisats. Vägen till den teologiska etikens framhävande av den kristna etiken framför andra etiska åskådningar som ett giltigt företag har därmed på intet sätt utkastats. Att påvisa att den teologisk-kristna etiken intar en nödvändig plats i ett vetenskapssystem är i princip omöjligt, om inte också dörren öppnas för vetenskaper som beskriver och speciellt sysslar med andra former av etiska system. Nygrens lösning i »Filosofisk och kristen etik» blir rena kortslutningen: sedan han påvisat att deskriptiv etik i allmänhet är ett fält för legitima vetenskapliga undersökningar, vill han likväl göra gällande att den kristna etiken i synnerhet gör anspråk på studium. Nygren hävdar, att »en objektiv historisk undersökning ger vid handen, att det ... icke existerar något ideal, som i omedelbar kraft kan mäta sig med kristendomens ideal», att den kristna etiken visserligen bara är en av de möjligheter — men, säger han, »den förnämsta» — »varpå etikens formala kategorier fyllas med reall innehåll» (sid. 323 f). Bortsett från att Nygrens argumentering beträffande den kristna etikens »kraft» i historien är tvivelaktig och från att han plötsligt vädjar till en värdering, är det fortfarande svårt att inse varför den kristna etiken inte skulle kunna studeras inom ramen för en deskriptiv etik i allmänhet, vilken tar hänsyn också till andra etiska ideal. Eller också borde man — enligt Nygrens egen förutsättning att en vetenskap är nödvändig så snart den har sin egen speciella uppgift och det visar sig att en lucka »i vetenskapens totalsammanhang» skulle uppstå om vetenskapen ifråga ej funnes — kräva en rad sidoordnade discipliner inom deskriptiv etik, vilka studerar såväl »det förnämsta» som andra etiska ideal.⁶

5 Jfr kritisk diskussion i mitt ovannämnda (not 1) arbete kap. 6.

Kvar står att det är omöjligt att från Nygrens teori — eller från en filosofisk teori i allmänhet — bana väg för en teori om kristendomens exklusivitet och berättigandet av teologiska discipliner särskilda från filosofiska fakultetens humanistiska studier i allmänhet!

Sedan detta konstaterats framstår frågan om de särskilda teologiska disciplinernas meningsfullhet med ny skärpa. Om den teologiska etiken respektive religionsfilosofien från en synpunkt sett kan motiveras endast utifrån förekomsten av faktiskt pågående förkunnelse — såsom en kritisk granskning av denna förkunnelses förutsättningar — finns då överhuvud anledning att räkna dem som vetenskapliga discipliner? Vi har tidigare sett att intet rimligen kan invändas mot den s. a. s. tekniska metodik, varmed den teologiska religionsfilosofien arbetar. Vi har emellertid konstaterat, att disciplinen som sådan har sin egenart däri, att den räknar med vissa förutsättningar. Kan det sägas vara rimligt att införa dessa förutsättningar? Detta spørsmål, som nu till sist skall diskuteras, för oss åter till »kristendomens sanningsfråga». Ovan har dels uppvisats, att förutsättningarnas rimlighet faktiskt sammanhänger med frågan huruvida de händelser, som den kristna förkunnelsen utvärderar, verkligen har inträffat. Dels har också uppställts tesen, att just denna fråga är omöjlig att definitivt besvara i endera eller andra riktningen. Att så förhåller sig skall nu uppvisas.

Vi har ovan sett, att det kristna budskapets »sanningsfråga» kan sägas möta oss i tillspetsad form i berättelserna om Kristi uppståndelse. Det spørsmål vi först måste ställa är därför kort och gott: har denna verkligen inträffat? För att få svar på frågan måste vi söka efter och kritiskt granska historiska källor. Därvid hänvisas vi till Nya Testamentets berättelser som de uteslutande primärkällorna. Den bild vi då får är visserligen helt klar: Jesus, som kallades Kristus, har visat sig för många såsom uppstånden. Men å andra sidan har det historiska källvärdet av Nya Testamentets berättelser ifrågasatts av både historiker och teologer. En närmare analys av

6 Jfr Nygrens egenartade resonemang om ett slutet vetenskapssystemets förutsättningar i »Filosofisk och kristen etik» 1922 sid. 1 ff. Nygren är här uppenbart beroende av Schleiermacher och via denne av tysk idealism.

RELIGIONSFILOSOFIENS SANNINGSFRÅGA

frågeställningen skall visa oss att frågan om Kristi uppståndelse kan besvaras antingen genom svaret att det är sannolikt att den skett eller också att det är i hög grad osannolikt att den ägt rum. Svaret betingas av olika utvärdering av berättelsernas källvärde, historisk metodik m. m. Vi har för den skull ovan i vår huvudtes talat om två skilda *attityder* till kristendomens sanningsfråga.

Först och främst bör det stå klart, att Nya Testamentets källvärde inte utan vidare kan avvisas. Antalet källor inom dess ram är relativt stort, och man bör komma ihåg att Nya Testamentet såsom »bok» är en i förhållande till skrifterna den sammanför en sen produkt. Faktum är att få decennier efter det de händelser ägt rum, som hänvisas till, det finns fasta historiska traditioner därom i stora delar av det romerska imperiet, eftersom apostlar och missionärer spritt budskapet om Kristi uppståndelse. En intressant källa, som redan ett par gånger hänvisats till, är 1 Kor. 15. Paulus tar där — ett par decennier efter Golgatadramats utspelande — själv upp den nära till hands liggande invändningen att Jesus inte uppstått, eftersom döda rimligen inte *kan* uppstå. Han hänvisar till rader av vittnen som betygar att så likväl skett (1 Kor. 15:5–8). Han är medveten om att något unikt skett: Kristus är »förstlingen» av dem som enligt hans löfte skall uppstå från de döda. Paulus diskuterar också utförligt hur man skall tänka sig uppståndelsens nya kropp (1 Kor. 15:35–49). Vad han därvid säger om en kropp med andra egenskaper än den vi känner — han talar om en »himmelsk kropp» — återspeglar kanhända de moment i evangelieberättelserna, som pekar på att den uppståndne Herrens kropp på ett mystiskt sätt »transsubstantierats». Enligt Joh. 20 visade sig Jesus t. ex. ett par gånger då lärjungarna var samlade inom stängda dörrar. Inte heller känner dem som stått honom nära under hans jordeliv omedelbart igenom honom (Luk. 24:14 ff). Å andra sidan är själva poängen i berättelserna uppenbarligen att han verkligen blev igenkänd. Berättelserna företer därvid, om man har i minne vad som utmärker igenkänningsprocessen ur psykologisk synvinkel, flera synnerligen intressanta och trovärdiga drag. Jesus känns t. ex. igen av Maria, som trodde honom vara en främling (»örtagårdsmästaren»), då han nämner

hennes namn och hon direkt vänder sig till honom. Ett par lärjungar igenkänner sin Mästare i en situation, som för dem var på ett särskilt sätt meningsfull och förknippad med Jesu löfte: det sker, då de ligger till bords och Jesus bryter brödet.

Ytterligare måste understrykas, att uppståndelseberättelserna företer en energisk strävan att markera att det som återges verkligen har inträffat, hur otroligt det än synes vara. Då lärjungarna grips av fasa och tror sig se en ande, visar Jesus dem sina händer och fötter — uppenbarligen för att de skulle känna igen märkena efter spikarna från korset. »Då de ännu icke trodde» ber han om det mest handgripligt materiella som står till buds för att bevisa sin kroppslighet: i deras åsyn äter han fisk och honungskaka (Luk. 24:36–43). Dramatiken når sin höjdpunkt i Johannes' berättelse om hur Thomas vägrar tro de andra lärjungarnas berättelse om att Jesus är uppstånden. »Om jag icke ser hålen efter spikarna i hans händer och sticker mitt finger i hålen efter spikarna och sticker min hand i hans sida, så kan jag inte tro det». Åtta dagar därefter kommer Jesus och uppmanar Thomas att så göra, varpå Thomas känner igen den uppståndne och utbrister: »Min Herre och min Gud!» (Joh. 20:19–28).

Berättelser sådana som dessa utgör visserligen bara en del av den grund på vilken urkristen förkunnelse bygger. De intar dock en synnerligen central plats i budskapet. Kristi död och uppståndelse sammanställs senare med allt vad han sagt och gjort under jordevandringen. Allt detta utvärderas och blir »uppenbarelsen», som för lärjungarna religiöst sett innebär både dom och evangelium. Så förkunnas och bekänns den uppståndne vara Guds son. Bekännelsen till den uppståndne såsom Herre markeras bl. a. genom det tidigare firandet av söndagen som »Herrens dag» och genom påskfirandets nya innebörd. Det närmare framställandet av budskapet blir teologiens sak, då predikan under historiens lopp ständigt riskerar omtolkning och förvanskning. Så framväxer teologisk argumentering och småningom teologisk vetenskap och teologiska fakulteter. Den förutsättning, varpå man bygger, är givetvis ytterst sett accepterandet av det apostoliska budskapet om Kristi uppståndelse som ett unikt, delvis obegripligt skeen-

de och likväl ett faktum väl betygat genom vittnen, vars berättelser om ett tidigt stadium av traditionen tecknats ned. — Ur subjektiv synvinkel kan måhända för åtskilliga trovärdigheten förstärkas genom nya religiösa erfarenheter, vilka utlovats av den uppståndne Herren. Dessa erfarenheter, vilka alla kan sammanställas med »den helige Andes» begrepp, har emellertid irrationell karaktär och kan inte begripas eller fångas av vetenskapen utan omtolkande psykologisering, som enligt den kristna erfarenhetens sätt att se ej gör densamma rättvisa. Från dessa religiösa erfarenheter kan och måste därför i detta sammanhang, då ett vetenskapssystematiskt problem diskuteras, bortses. Vittnesbördet om Jesu uppståndelse och förkunnelsen som utvärderar den markerar emellertid fullt tillräckligt teologiens egenart. Teologen förkunnar visserligen inte. Men den teologiska fakulteten står indirekt i förkunnelsens tjänst genom studier av den kristna predikans historia och särart.

Detta innebär givetvis, att den teologiska religionsfilosofien likaväl som etiken ytterst sett tar uppståndelsen på allvar, i det de båda disciplinerna räknar med den som en förutsättning för sin argumentering. Det är emellertid också tydligt, att vittnesbördet om Kristi uppståndelse icke av den filosofiska disciplinen religionsfilosofi eller av den allmänna historievetenskapen på samma sätt kan tagas på allvar. Fastmer ligger det för dessa discipliner nära till hands att omedelbart ifrågasätta och omtolka vittnesbördet. I samma mån som kristendomen framträder med en förkunnelse om »övernaturliga» händelser, ligger det i de humanistisk-historiska och filosofiska disciplinernas arbetsgrepp att kritiskt avvisa den. För historieforskningen som humanistisk disciplin synes det vara omöjligt att räkna med möjligheten av en övernaturlig uppenbarelse. Ty själva inbegreppet av historisk metod förutsätter sökandet efter naturliga förklaringar, något som måste leda till ifrågasättande och lätt nog direkt avvisande och försök till omtolkning av det bibliska vittnesbördet. Just emot varje sådan tendens till omtolkning — vare sig den kommer från filosofiskt eller teologiskt håll — värjer sig emellertid i längden den teologiska forskningen. Uppenbart är också, att en dylik omtolkning är ett negativt ställningstagande, som prin-

RELIGIONSFILOSOFIENS SANNINGSFRÅGA

cipiellt sett innebär ett förnekande av det bibliska vittnesbördets karaktär av tillfredsställande historisk källa. Detta innebär ur en synpunkt sett ingenting annat än att en *negativ* attityd till evangelierna intages. Där så sker blir motsättningen mellan teologisk vetenskap och humanistisk-filosofiska discipliner uppenbar. Om å andra sidan den allmänna historien och den filosofiska religionsfilosofien nöjer sig med att lämna frågan om uppståndelsen skett helt öppen, kvarstår likväl nödvändigheten av en teologisk religionsfilosofi så länge den kristna förkunnelsen fortgår, eftersom disciplinen ifråga inte bara har att diskutera med företrädare för andra vetenskaper utan också alltid måste kritiskt granska den aktuella kristna förkunnelsens tolkning av »uppenbarelsen». Då har emellertid redan en *positiv* attityd intagits till de nytestamentliga berättelsernas källvärde.

I princip är »kristendomens sanningsfråga» omöjlig att besvara positivt, om med dess sanning menas påståendet att Kristus uppstått från de döda. Ett sådant påstående kan aldrig tillfredsställande verifieras. Vittnesbördet om uppståndelsen gör anspråk på att vara en skildring av faktiskt inträffade händelser. Men just dessa händelser, varom berättas, faller utanför vad historisk vetenskap brukar räkna med. Verifikation enligt historisk metodik är således utesluten. Detta innebär dock knappast att kristendomens sanningsfråga *måste* besvaras negativt. Ty strängt taget innebär resonemanget endast, att sanningsfrågan, d. v. s. i detta fall frågan om de skildrade händelserna verkligen inträffat, icke kan avgöras annat än negativt om sedvanlig historisk metodik med dess förutsättningar, att allt övernaturligt måste förklaras på annat sätt, kommer till användning. I accepterandet av dessa förutsättningar som nödvändiga sker ett attitydmässigt ställningstagande av negativ art visavis uppenbarelsens möjlighet. Berättelsernas gåta kvarstår dock — och deras innehåll omtolkas, eftersom deras anspråk på att skildra något unikt icke godtas efter historisk tolknings allmänna principer. Då dessa vunnits genom tolkningar av andra berättelser under vetenskapshistoriens gång, ligger i avvisandet principiellt sett endast ett ställningstagande för generella tolkningsprinciper, vilka avser naturliga-rationella förklaringar, gentemot påståenden om något unikt, som spränger ramen

RELIGIONSFILOSOFIENS SANNINGSFRÅGA

för vad som betraktats som historiskt möjligt. Just att något i hela mänsklighetens historia unikt inträffat i vad som följde efter Jesu korsdöd berättar emellertid det apostoliska vittnesbördet. Detta unika — Jesu uppståndelse — utvärderas sedan, blir grunden för ett etiskt och religiöst budskap.

Om »kristendomens sanningsfråga» således besvaras positivt eller negativt genom ett attitydmässigt avgörande, kvarstår nödvändigheten av teologisk vetenskap och teologisk religionsfilosofi sålänge inte bara en negativ men också positiv attityd intas av betydande grupper av människor. *Religionsfilosofiens liksom etikens dubbelhet blir därför i närvarande kulturläge helt ofrånkomlig.* Den som ägnar ett vetenskapligt studium åt det kristna budskapet bejakar givetvis i en eller annan form att budskapet ifråga är värt ingående studium och tolkning. Han behöver därför inte själv vara »troende» i ordets religiösa bemärkelse. Den som avvisar studiet ifråga gör en motsvarande negativ värdering, t. ex. emedan han finner det apostoliska budskapet och dess fortsättning i predikan orimligt, högst osannolikt eller intresselöst. Kvar står därför, att så länge det kristna budskapet förkunnas, är den dubbelhet som konstaterats praktiskt ofrånkomlig. Ty »kristendomens sanningsfråga» går inte att definitivt besvara utan en positiv eller negativ attityd till det apostoliska vittnesbördet. I samma mån som ett trosmoment ingår i respektive attityder — antingen positiv tro eller förkastande av vittnesbördet — har strängt taget den vetenskapligt iakttagande inställningen övergivits. Men såväl teologisk som filosofisk religionsfilosofi kan bedrivas som vetenskaper utan att personlig tro eller otro förutsättes av vetenskapsmännen, ja intet hindrar att den som i religiös mening tror på kristendomen ägnar sig åt filosofiska undersökningar i allmänhet medan den som icke tror ägnar sig åt den teologiska religionsfilosofien. Ty disciplinerna som sådana förutsätter icke tro eller otro i religiös mening. Däremot äger de vissa förutsättningar såsom varje vetenskaplig disciplin. Dessa förutsättningar kan bejakas rent intellektuellt utan att den religiösa trosfrågan omedelbart måste dragas in i resonemanget.

Vad innebär då dessa förutsättningar? Först och främst förutsätter den teologiska etiken och religionsfilosofien såsom discipliner betraktade att en

RELIGIONSFILOSOFIENS SANNINGSFRÅGA

positiv attityd, såsom denna analys visat, intages visavis »uppenbarelsen», medan de allmänfilosofiska disciplinerna och den allmänna historien ytterst sett intar en motsvarande negativ attityd till densamma. Attityderna ifråga bestämmer vad som betraktas som ett meningsfullt studium. Varje vetenskaplig disciplin »förutsätter» nämligen också att det studium som i densamma bedrivs är meningsfullt, har intresse i en eller annan form. Det allmänfilosofiska studiet och den allmänna historien bygger liksom varje annan vetenskaplig disciplin på »förutsättningar» eller värderingar i den meningen, att studier just av den art som bedrivs anses allmänt betydelsefulla för vår kultur, för människor som lever i vår tid osv. Om inte dessa »förutsättningar» finnes, d. v. s. denna positiva attityd gentemot så bedrivna vetenskap, skulle det vetenskapliga studiet ifråga betraktas såsom nonsens eller besynnerligt tilltag av originella individer. Den teologiska religionsfilosofien — liksom den teologiska etiken — har emellertid på motsvarande sätt sina särskilda »förutsättningar». Ytterst sett kan därvid ingen annan hänvisning göras än till den pågående förkunnelsen. Om icke predikan ägde rum, skulle det tekniskt-vetenskapliga studiet av den kristna trons innebörd te sig som ett besynnerligt tilltag, ungefär som i vårt kulturläge i vårt land en fakultet skulle ägna sig åt studiet av muhammedanismens heliga skrift och budskap. Ifråga om den kristna teologien tillspetsas emellertid frågan om »förutsättningarna», d. v. s. den värdering som avgör vad som skall anses vara ett meningsfullt och vettigt studium, därigenom att den nu pågående förkunnelsen pekar tillbaka på ett skeende, som om det inträffat måste slå sönder eller åtminstone vara oåtkomlig för de speciella förutsättningar, som ligger till grund för historisk metodik, eftersom det unika, som vi betecknat »uppenbarelsen», är oåtkomlig för densamma.

Som resultat av vår undersökning framstår, att religionsfilosofiens liksom etikens dubbelhet är ofrånkomlig. Disciplinen etik och disciplinen religionsfilosofi har hemortsrätt i såväl den teologiska som den filosofiska fakulteten.

Ironin som filosofiskt instrument

Åke Petzäll

Det händer ibland att man lyckas formulera en titel på ett föredrag, som kan låta mera lockande än föredraget självt råkar bli. Det här blir inte så roligt som det kan låta.

Det är t. ex. behövt att börja med en terminologisk utredning — och sådana anses ju inte vara särskilt underhållande. Men något litet försök till en ungefärlig bestämning av den ofta använda och på många sätt tolkade termen, ironi, är dock kanske på sin plats. — Jag ska tillåta mig att börja med att anföra en bestämning ur ett tyskt uppslagsverk: »*Ironie*, eigentlich Verstellung; ursprünglich eine Redeweise, die darin besteht, dass der Redende etwas anderes sagt, als er wirklich denkt und meint (doch muss dies dem Verständigen noch erkenntlich sein); oder in der Unterhaltung sich unwissend stellt, um den anderen auszuhohlen und ihm dann seine Unwissenheit nachzuweisen (so von Sokrates geübt). Die Romantiker verstanden unter Ironie die Stimmung »welche alles übersieht, sich über alles bedingte unendlich erhebt, auch über eigene Kunst, Tugend und Genialität«. Eine wahrhafte (nicht bloss gekünstelte) Ironie entspringt der kosmischen Perspektive».¹

Denna definition innehåller några värdefulla påminnelser: först och främst ironiens nära förbindelse med Sokrates och vidare minnes vi om

1 *Schmidt, H.*: Philosophisches Wörterbuch. 8 Aufl. New York, s. 212.

den romantiska ironin genom ett citat från Friedrich Schlegel.² Den sokratiska ironin ska jag inte gå in på. Många andra har beskrivit den mycket bättre än jag förmår — inte minst Platon. Det vore naturligtvis lockande att med romantikerna svinga sig upp *över* den egna genialiteten. Men det är självfallet utomordentligt svårt att komma *så* högt. Det avskräcker också från de allt för höga materierna att om dem 1841 publicerades en akademisk avhandling av Theol. Kand. Severinus Aabye Kierkegaard. Den tyska definitionen täcker kort sagt allt det som jag inte kommer att beröra i fortsättningen.

Det här ska bli mycket blygsammare.

Det ska endast bli tal om ironin som ett slags filosofisk apport, tillgripen på grund av en egenart inom det filosofiska tänkandet. Där har alltid rätt och råder en spänningsmotsättning mellan dogmatism och kritik. Dogmatismen har sin rot i en strävan att finna slutgiltiga svar på frågor, som gärna vilja fortleva obesvarade. Dogmatismen vill uppsöka en absolut giltighetsgrund för sakrosankta sanningar, inför vilka frågandet måste upphöra. Den absoluta giltighetsgrunden kan man kanske hitta inom ramen för det filosofiska tänkandet självt. Men grunden kan också få sin karaktär av faktorer, som ligga utanför den teoretiska spekulatjonen; den mer än tusenåriga tjänsten under trons dogmer, serviliteten inför politiska ideologier och skiftande världsbilder. Dogmatismen är mångförgrenad och seg.

Nu förhåller det sig dock så, att all filosofisk dogmatism är sin egen tuktomästare till kritik. All tvärsäker metafysik, alla förutfattade meningar, varje fastslagen princip och vart ärevärdigt begrepp utmanar ständigt den kritiska prövningen som är den filosofiska eftertankens väsentliga kännetecken. Även den mest dogmatiska filosofi bär självkritikens prövosten inom sig. Det är filosofins öde och privilegium att sätta allt i fråga — även sina egna förutsättningar.

För min del håller jag före, att det är i själva spänningen mellan dogmatism och kritik den apparatur faller filosofen i händerna, som jag skulle vilja kalla ironi. Kritiken måste komma till tals med den tvärsäkra dogmatis-

2 Lyzeum d. Freien Künste.

men, göra den osäker på sig själv — och fr. a. väcka den ansats till självkritik som förefinnes inom dogmatismen själv. Det ironiska instrumentet användes bäst av den som sett djupt i dogmatismens förutsättningar — och av egen erfarenhet känner dess anfäktelser. Filosofisk ironi är nästan alltid självkritik. Instrumentet bör vara tveeggat. Båda parterna engagerade.

Jag ska framställa vad jag menar — för enkelhetens skull grupperat om ett enda begrepp, det ärevördiga substansbegreppet, och för att söka göra det hela lite roligare ska vi ta substansen i betydelsen själ eller ande. Vi ska alltså se lite på dogmatismens och kritikens långa slagsmål om Din och min odödliga själ. Det låter hemskt, men jag ska bara ta några plock och nästan uteslutande låta den ena parten komma till tals. *Altera pars* hinner vi ej med!

Vad själssubstansen under den längsta perioden av västeuropeisk spekulation var för något kan vi inhämta av Konciliet i Wien 1311–1312. Det heter här — *och bör nu noga på för detta är ofelbart* —: »den rationella själssubstansen är — i verkligheten och som sådan — den mänskliga kroppens form — »*substantia animae rationalis ... vere ac per se humani corporis est forma.*»³

Det är två element som möts i denna dogmatiska definition, den kristna tanken om själen som Guds avbild — *imago Dei* — och den Aristoteliska läran om själen som form. Det är med tillhjälp av denna substans som människan inordnas i den gudomliga ordningen och Nådens sammanhang. — Jämt 200 år efter Wienerkonciliet understrykes kraftigt på nytt denna definition. Leo X fördömmar i Lateran-konciliet alla kättare som dristat sig förneka vad som tidigare sagts om substansen och t. o. m. gått så långt att de satt själssubstansens oändlighet i fråga. Påven finner det angeläget uppmåna alla rättänkande att i stället bevisa den dogmatiska sanningen.⁴

Man hade all anledning att dekretera det ortodoxa på nytt. Det pågick vid de italienska universiteten en våldsamt strid om själssubstansens natur. Man umgicks direkt med de äldsta auktoriteterna, sedan man övervunnit

3 *Dinzinger, H. et Rabner C.: Enchiridion Symbolorum* Ed. 28, nr. 481 (p. 22)

4 *Ibid.* nr. 738 (p. 272).

chocken inför det faktum att Aristoteles och Platon skrev grekiska. Och man tog sig friheten att välja och vraka bland auktoriteterna, till och med de kyrkliga. Striden animerades av det faktum att ett italienskt universitet gärna tillsatte två professorer i filosofi samtidigt, om vilka man alldeles säkert visste att de hyste motsatta åsikter i alla punkter! Som sagt — om själs-substansen ville man höra nyaste nytt och professorerna hälsades ofta vid föreläsningarna med det nyfikna ropet: »Quid de anima».

Utförligt har den frågan besvarats av en professor, som åtnjöt en enastående popularitet, en man som senare fått hederstiteln, »den siste skolastikern och upplysningstidens förste målsman», *Pietro Pomponazzi*. Det är sant att Pomponazzi ofta skriver som skolastikerna, men *då* bör man läsa honom med den största försiktighet. Hans metod är en helt annan än den dogmatiskt spekulativa. Han tillämpar med logisk skärpa en empiristisk eller vad han själv kallar en »naturalistisk» metod. Han strävar redligt att finna vad vi verkligen kunna veta om själen. I hans skrift *De immortalitate animae* av 1516 och i en rad följande arbeten i samma anda möter ett för oss förbluffande skådespel.

Pomponazzi kritiserar sönder substansbegreppet och vad därur följer och säger samtidigt att han helt underkastar sig kyrkans lära, som vi nyss hört fastslagen.

Substansbegreppet, säger han, har auktoriteterna och inte minst Thomas gått illa åt själva! Det är riskabelt att klyva vår själ in en högre och en lägre del. Klyvningen vill gärna fortsätta i det oändliga och vi lyckas aldrig lura ut hur bitarna hänger ihop. Dessutom är ju själsdelarna av olika art och då *kan* dom inte ens få kontakt med varandra.

Vi ska vidare komma ihåg att dogmatikerna själva säga att de endast kan tänka med hjälp av bilder, »phantasmata». Men bilderna komma från sinnena, d. v. s. vår kropp. Att tala om en själ är alltså detsamma som att tala om sinnena och kroppen — vill vi kalla den form — så kan den endast — som Pomponazzi säger — »vara en form som begynner att existera och upphör att existera på samma gång som kroppen».⁵ Alltså kan själen inte

5 *De immortalitate animae* (ed. 1534) eft. Douglas, A. H. *The Philosophy and Psycho-*

vara odödlig, alltså finns för människan ingen himmel och inget helvete o. s. v.

Allt detta inramas nu — och där är det makabra — med försäkringar om att påven och kyrkan har rätt, att St. Thomas är en väldigt klok man med en förkrossande avgjord auktoritet etc. Ett sådant dubbeltydigt förfarande har konfunderat många. Dodgen i Venedig lät bränna De immortalitate och den lägre clerus rasade. Men högre upp förhöll man sig avvaktande, t. o. m. i Laterankonsiliet och kurian. En världsvis kardinal som visste att Pomponazzi gjorde någon slags boskillnad mellan kristendom och filosofi lät undfalla sig anmärkningen: »Nåväl, låt oss ge mannen absolution som kristen och bränna honom enbart som filosof».⁶

Jag skulle i kardinalens ställe utan vidare ha bränt mannen som filosof, men jag skulle inte ha gett honom absolution som kristen. Som filosof är han en dödlig fara för ortodoxismen. De enda han ger gudars attribut är de största tänkarna. Med religionerna är det som med människokroppen: de födas, leva och dö. Han ironiserar över de mäktiga religionsstiftarna som likt diktare skapa fabeln om lön och straff efter döden för att vi ska vara snälla. Egentligen är det omoraliskt att handla gott med tanke på ett liv efter detta. Ja odödligheten rimmar sig synnerligen illa med predestination och nåd.

Det är klart att *om* en herre med sådana åsikter böjer sig för kyrkans auktoritet, så får man noga se efter hur dessa hedersbetygelser ser ut. Jag kan bara ge en antydning. När han t. ex. har motbevisat de stora auktoriteterna från antiken, så för han med de största hedersbetygelser in Thomas på scenen och säger att här får vi nu det definitiva beskedet, varvid det visas att Thomas missförstått Aristoteles och på effektivt sätt motbevisat sig själv. På tal om Guds relation till själen säger han ett ord som prisar och dräper på en gång: »Ingen verkan åstadkommes hos oss direkt från Gud — utan endast genom förmedling av hans tjänare.» Vad ska kyrkan svara på ett sådant hugg! I slutet av De immortalitate prisar förf. Thomas som den stora

logy of Petro Pomponazzi.

6 De immortalitate. Ed. E. Gentile, p. 123.

auktoriteten, som lär oss den verkliga vissheten, lär oss gå den väg, där vi förakta alla jordiska nöjen men med största förtjusning sätta på oss trons krona. Och så tillägger han: »*Detta* är vad som synes mig böra sägas i dessa frågor. Men *ändå* underkastar jag mig i detta som i annat den apostoliska stolen ...»

Detta är inte feg underkastelse, inte heller blodig drift och allra minst läran om dubbel sanning. Det finns för Pomponazzi bara en sanning. Den filosofiska sanningen är de riktiga argumentens verkliga sanning. Våldet kan ge sig till att uppträda med argument, men då blir det lögn. Det är det som ironin hos Pomponazzi visar.

Pomponazzi dog egendomligt nog en naturlig död. Men hans idéer och kontroverser med påven blev inte glömda i första taget. Ingen mindre än Descartes inleder sina berömda meditationer med att erinra om de många ogudliga som tro att man inte genom förnuftet kan veta något om själens väsen och Guds existens. Leo X har, säger Descartes, fördömt alla sådana filosofer och i stället uppmanat de rättänkande att med alla förnuftets krafter bevisa själssubstansens och Guds existens: » ... j'ai pense qu'il etoit de mon devoir d'en faire aussi l'épreuve sur une matière si importante». ⁷ Beviset vilar på det antagandet att du och jag finns till som tänkande väsen, och detta flatterande faktum leder till att vi är substanser med en liten bit absoluta sanningar i oss, som genom sin blotta existens bevisar Gud. — Descartes behjärtade påvens maning och nu går substansen en lysande framtid tillmötes inom kontinentens filosofi, där vår odödliga själ till slut blir en liten monad, trygg som del av den praestabilierade harmonien i en värld som åtminstone Baron Gottfried Wilhelm von Leibnitz inte kunde tänka sig bättre. I Leibnitz och hans lärjungar når dogmatismen sin höjdpunkt, och där brakar den också ihop med kritiken på ett högst välgörande sätt, den kritik som hade vuxit sig stark — för att inte säga oemotståndlig — i England. Först om den alltså, och en liten solskenshistoria. Några årtionden efter Descartes död står en medelålders engelsk gentleman i ett kloster i sydfrankrike framför en gammal tronstol, i vilken, som han själv säger,

7 *Descartes Oeuvres dhoisies*. Nouv. Ed. Paris 1876, p. 62.

påven suttit och varit ofelbar. »I sat too little a while in it to get that privilege».⁸ John Locke har mycket svårt för att erkänna privilegier. Räknar han upp auktoriteter någon gång, så är det sådana som Boyle och Newton.

Det är i deras anda han arbetar. Förebilden för hans kunskapsteori är Boyles metod. Det gäller först att rensa ut alla anspråksfulla, obevisade principer, att borteliminera allt »övernaturligt» eller occult, Vidare är det själva medvetenhetsinnehållet som ska fördomsfritt iakttas, hur det uppkommer och hur det sättes samman. Först efter allt detta våga vi oss på en hypotes om vår kunskap. Detta kallar Locke »the historical plain method», Den leder icke till något dogmatiskt vetande om vår själ eller om tingen omkring oss — men det är för Locke »ambition enough to be employed as an underlabourer in clearing the ground a little, and removing some of the rubbish that lies in the way to knowledge.»⁹ Detta är den tålmodiga kunskapskritikens programförklaring. Och det finns mycket »rubbish» att ta hand om. Lockes anspråkslösa maning är en maning för alla tider.

Locke vänder sig först med satir och ironi mot dogmatismens självsäkra företrädare, de som ha förmånen att diktera principer för andra. De som driva satsen, att det är »the principle of principles, *that principles must not be questioned*».¹⁰ Locke har funnit sådana herrar bland sina egna professorer och han söker förklara varför den sortens folk är mer dogmatiska än andra. Det kan vara nyttigt att höra — än i dag — vad han har att säga om den spec. professorliga dogmatismen. »För en lärd professor, som kanske sitter inne med en fyrtiårig auktoritet, som han huggit ut åt sig ur hård sten från Grekland eller Rom med mycket ödslande av tid och talgdankar: vars reputation bärs upp av tradition och ett vördnadsbjudande skägg, för en sådan herre måste det vara en fruktansvärd chock att bli slagen av oförsämda nyhetsmakare. Det är inte mycket att hoppas på av en sådan, en lärdomsprivilegierad.»¹¹

8 *Christophersen, H. O.*: John Locke p. 262 (Efter King Ip. 128).

9 *Essay concerning Human Understanding*, Ep. to the Reader. Ed. Cambell-Frazer, 1894. p. 14.

10 *Ibid.* I, III, 25, p. 116.

11 *Ibid.* IV, XX, 11, p. 452.

IRONIN SOM FILOSOFISKT INSTRUMENT

Men man kan kanske komma till tals med det slaget självhärlig dogmatism, om man skjuter sönder ett av dess bålverk — läran om de medfödda idéerna.

Denna från grekerna och romarna och skolastiken ärvda lära låter själssubstansen i sig innesluta, som någon slags del av själva substansen, en liten men oförgänglig uppsättning av ytterst värdefulla kunskaper. I kritiken av denna lära vänder sig Locke mot all dogmatism. Gunnar Aspelin har också visat att han angriper en mycket primitiv form av läran, företrädd i Christe Church College i Oxford, när Locke motspänstigt följde undervisningen där.¹² Läran om medfödd kunskap är enl. Locke farlig, därför att den stoppar den kritiska analysen, innan den hunnit börja. Ber man om kännetecknen på innata idéer, eller vill man ha en förteckning på dem, så blir man alltid besviken. Förövrigt kan vi vara säkra på att olika filosofer och olika kyrkor skulle ge oss helt olika önskelistor. Å andra sidan kan det anses bedrövligt att vi *inte* har en klar och distinkt medfödd idé om sådant som vi gör mycket väsen av och talar mycket om — the idea of substance, där det medfödda skulle hålla till.¹³

Beträffande substansen frågar Locke detsamma som Pomponazzi. Finns den i vårt föreställningsinnehåll? Svaret är nej. I den väldiga medvetenhetsmassa som vi får genom sensation och reflexion finns den ej. Men i motsats till Pomponazzi ger Locke ej upp substansidén. Man kan säga att hans attityd gent emot själssubstansen är vad psykologerna med ett fint ord benämner ambivalent. Han kan inte hitta substansen, men han anser sig *icke kunna undvara den*. Vi stöter på en inre konflikt hos Locke. Begreppet ligger på den skärningslinje som inom hans egen filosofi skiljer dogmatism och kritik isär. Därför talar han med ironiskt själmedvetande om sin egen begränsning, när substansen är på tal.

De första, som hittade på att egenskaperna måste innebo i något »were forced to find out the *word substance* to support them.»¹⁴

12 Aspelin, Gunnar: The polemics in the first book of Locke's Essay. Theoria 1940 pp. 109–122.

13 Essay, I, III, 19, p. 107.

Man har hittat på ett ord, som betecknar en helt oklar föreställning om något, som »står under». Vi kan endast tala om det i tautologier. Tänk, säger Locke, om exempelvis en amerikan frågade oss vad en pelare är. Vi skulle svara, att en pelare är något, som bärs upp av en bas. Och basen då: ja det är något som bär upp en pelare. Vi kan gärna på god engelska kalla substansen »under-propping».¹⁵ Men det förklarar ej dess funktion i vårt medvetande. Just vårt medvetenhetsinnehåll är så beskaffat att vi ej *kan* hitta den sammanhållande länken eller det bestående underlaget. Locke säger sig en gång ha mött en person, som uppgav att han i sig haft Sokrates' själ: »how reasonably I will not discours» — but »he passed for a very reasonable man». En sådan man är ett problem. Tar vi den immateriella substansen som enheten i mannen, så har denna haft förmånen att bära två medvetanden i sig. Var ska man då sätta gränsen för substansens funktioner? Enligt Locke öppnar sig här *allt för* vida perspektiv.¹⁶

På ett vädjande, ibland skenbart naivt sätt, beklagar sig Locke över att vi ha en så ynklig föreställning om ett begrepp, som det görs så mycket affär av. Vi talar om substansen som barn eller sådana primitiva individer, som den indier vilken visste att jorden vilade på en elefant, och elefanten på en sköldpadda. Nå, men sköldpaddan då. Svar: »On something I do not know what».¹⁷

Men — Locke är, som sagt själv, ett stycke dogmatiker. Han tror att vår kunskap måste leda till Gudsbegreppet och de etiska principerna och därför vågar han inte kasta substansen över bord, hur irriterad han än är på sig själv.

De som angrep Essayn fäste intet avseende vid att författaren drivit med sig själv — men se substansen!! Bland Lockes antagonister befinner sig bl. a. en av Englands ledande andar, Edward Stillingfleet, Lord Bishop of Worcester — för övrigt kandidat till ärkebiskopsstolen i Canterbury, men

14 Essay, II, XIII, 19, p. 230.

15 Essay, II, XIII, 20, p. 230 f.

16 Essay, II, XXVII, 14, p. 455 ff.

17 Essay, II, XXIII, 2, p. 392. Jfr Ibid. II, XIII, 19, p. 230.

ändå förfaren i den nyaste filosofin. — I en bok om treenigheten säger sig biskopen ha funnit, att Lockes uppfattning om substansen är farlig för de kristna dogmerna — Det blev en dråplig strid på flera hundra foliosidor och den slutade först med biskopens död — hans lekamliga alltså. — Om Lockes sätt att föra vapen i denna uppmärksammade kamp skriver en samtida till honom: »... though your words were smooth as oil, yet they cut like a two-edged sword». Tveeggat kan här också tas i den meningen att Locke aldrig sparar sig själv. Han glömmer aldrig, att hans egen position är så svag att han endast med förundran kan finna Stillingfleets ännu svagare.

Stillingfleet är djupt upprörd över, att Locke tillåtit sig jämföra vårt tal om substansen med barns och primitivas uttryckssätt. Locke svarar: »If your Lordship has any better ... idea of substance than mine is ... your Lordship is not at all concerned in what I have said».¹⁸ Locke tillåter sig emellertid fråga om meningen i ett av Hans Högvördighets påståenden, som gick ut på att Essayns författare skulle ha »almost discarded substance, out of the reasonable part of the world». Locke beklagar, men han förstår ej rätt meningen. Biskopen själv har sagt, att vår föreställning om Gud inte är så alldeles klar, men får därmed Gud anses avfärdad från världens förnuftiga del?

Vidare förhåller det sig så, som Biskopen möjligen lagt märke till, att Essayns författare aldrig talar om existerande substanser, utan endast om vår föreställning, benämnd med ordet substans. Det kan inte ha undgått den skarpsinnige läsaren, att det råder en viss skillnad mellan ett eventuellt existerande ting och den föreställning vi gör oss om det. Biskopen säger sig äga förmånen att ur sitt förnuft kunna härleda substansens idé, men det är inte alldeles säkert att det verkligen blir självständiga substanser i verklighetens värld. Det är ju emellertid inte alldeles uteslutet att det finns serapher eller någon »elevated mind» som kan lugna oss på den punkten, och visa oss substanserna.

Tillfrågad rakt på sak hur Lockes ynkliga substansidé förhåller sig till trons dogmer svarar Locke rent kunskapsteoretiskt. Han har inga filosofis-

18 A letter to etc. ss. 349 ff.

IRONIN SOM FILOSOFISKT INSTRUMENT

ka argument för treenigheten, kroppens uppståndelse o. s. v. Men han konstaterar att biskopens argument ut ifrån substansen, dessvärre, leder till de mest abstrusa konsekvenser.¹⁹

Till slut dyker på nytt hos Stillingfleet upp det enligt hans mening enfaldiga och högmodiga jämnställandet av substansbestämningarna och barns och primitivas tal. Locke slutar debatten på denna punkt: »I shall not contest your judgment in the case, for as human nature is fram'd, 'tis not impossible that whoever is discovered to pretend to know more, than really he does, will be in danger to be lafed at.»²⁰

Biskopen av Worcester har förstått detta och sett att ironien belyser dem bägge samtidigt. I varje fall drar Locke en klar linje mellan dogmerna och filosofisk argumentering: kanske det bästa som hittills sagts om problemet tro och vetande.

Till sist ska vi kasta en blick på substansbegreppets hädanfärd och den egenartade gravskrift, som förlade substansen bland andeskådarnas och metafysikernas drömmar.

Inte minst de senaste årens forskningar har visat hur svårt det är att rätt läsa David Hume. Det är vanskligt nog att veta, när han, som han själv säger: »I am in the Humor of displaing my wit». Hans skämtlynne sträcker sig från tämligen abstrusa practical jokes över godmodigt skämt i breven och en omvittnad, lysande kvickhet i konversationen till en subtil ironi, inte minst självironi, manifesterar sig i skrifter och debatter, debatter som han i grund och botten ville undvika. När han efter ett av sina practical jokes — vilket förresten gick ut över den bigotta skotska kyrkan, som han inte på långt när älskade så mycket som sitt kära Skottland, fastän det enligt hans statistik innehöll 1½ miljoner innevånare och tre miljoner biblar — när han efter ett sådant skämt fick förebråelser av en god vän, som frågade om Hume tänkte bli en perfekt clown eller en seriös filosof, så blev svaret: »This malicious insinuation, I will give no answer to ...»²¹ Han säger

19 Andra brevet från Locke och särsk. tredje brevet p. 440.

20 Tredje brevet p. 656.

21 *Mossner, E. C.*: The Life of David Hume. 1954, s. 239.

också själv, att hans framträdande kunde vara »something between jest and earnest». ²² — Och ändå — har knappast någon som *han* vittnat om den filosofiske kritikerns ensamhet och ångest. När han gjort upp räkningen med alla bekväma begrepp i Treatise, kommer ett underligt mellanspel: »I am ... affrighted and confounded with that forlorn solitude, in which I am placed in philosophy, and fancy myself some strange ... monster ... abandon'd and disconsolate». ²³ Han vet, att han står fullkomligt ensam i sin tid och kan vänta angrepp från alla håll. Och ändå har det vittnats att ingen var mera välbalanserad, glad och god än »le bon David», som hans högeligen charmerande franska vänner alltid kallade honom. Jag tror att Humes skämt och hans egenartade ironi åtminstone delvis måste förklaras därur att han *måste* bära fram den sanning han funnit i den kritiska analysens djup på ett sådant sätt att den blev förstådd i den vanliga världen, där han var en perfekt och effektiv medborgare, buren av ett varmt humant patos, som stod främmande för allt som inte hörde denna världen till — en skeptiker som inte trodde på några gudar, men på människan.

Substansbegreppet behandlar Hume med en viss seriös artighet som om han befunde sig framför en synnerligen bedagad och svårt sinnessjuk Ophelia, vilken dessvärre glömt att begå självmord i sin ungdom. Vi ha att göra med en chimär rörande vilken det inte ens går att ställa några vettiga problem. Han går snart från substansen över till den personliga identiteten, som på sistone mycket diskuterats i England, »where all abstruce sciences are study'd with a peculiar ardour ...» ²⁴ Hume gör slut på en medvetandets absoluta enhet. Det finns ingen förbindelse mellan vårt föreställningsinnehåll där och då med det vi har här och nu. Vi ska inte åberopa oss på minnet, för det skiftar; och inte heller på kausaliteten, ty den är bara ett vanetänkande vi lägger oss till med, när vi iakttar medvetandets ständiga

22 Humes Dialogues concerning Natural Religion. Ed. by N. Kamp Smith. Se ed. 1947, s. 150.

23 Humes's Treatise of Human Nature, ed. Elby-Bigge 1946. B. I, Part IV, Sect. VII, p. 264.

24 Treatise, I, IV, VI, p. 259.

ström. Det är ett straff att söka identiteten: »For what can be more tormenting, than to seek with eagerness, for what ever flies us, and seek for it in a place, where 'tis impossible it can ever exist.»²⁵

Av dessa sina åsikter har Hume dragit ut de yttersta konsekvenserna. I dialogerna om Den naturliga religionen gör han med skickligt skött argumentering under bonhomiens täckmantel upp räkningen inte bara med den dogmatiska ortodoxien — det sker liksom mera i förbigående — utan också och framför allt med det avkok på religion som kallades »naturlig» och framträdde med dogmatiska, filosofiska anspråk. Teistens försök att bevisa en allvis skapares existens med tillhjälp av en analogi med människans substantiella utrustning, ger Hume anledning att livligt beklaga Skaparen. Han får en reprimand för att han tagit för lätt på ämnet. Då skär analytikerns kniv igenom i en hård replik: »A total suspence of judgment is here our only resource».²⁶ Men han finner för gott att trösta sina vänner angående sin egen status. Vi är i stort behov av *lite mer uppenbarelse* för att komma tillrätta med alla dessa frågor. Hume menar att han av alla är den som skulle glädja sig mest, om vi finge litet mer från ovan. Den ortodoxe kan knappast behöva mer än han har och den naturliga religionen sitter fast i sin dogmatik som kan stå i vägen för uppenbarelsen. Därför är Hume den som blir allra gladast. »A person seasoned with a just sense of the imperfection of natural reason, will fly to reveal'd truth with the greatest avidity».²⁷

Att han ej fick någon uppenbarelse, utan gick mot en för honom självklar förintelse med orubblig gladlynthet, därom har alla som kände honom vittnat. Jag ska bara nu citera ett vittnesbörd ur »The Private Papers of James Boswell». Dr. Johnsons trogne vän hade också uppvaktat Hume och besöker honom i London, kort innan Hume far hem till Scotland för att dö. Boswell har nog baktanken att inför döden bringa den förfärlige ateisten på bättre tankar; men Hume låter med älskvärt skämt förstå, att odödligheten är »a most unreasonable fancy». Han är bl. a. degouterad av tanken på det

25 Treatise, I, IV, III, p. 223.

26 Dialogues, p. 181.

27 Ibid. p. 227.

sällskap han skulle kunna hamna i. Boswell antyder något om en lång fostran för saligheten och säger att han ska triumfera, när han finner Hume där. Med tanke på fostran och mötet säger Hume: »No ... I shal have been there so long before you come that it will be nothing new». Boswell är tydligen intet riktigt med på noterna i detta samtal, som enligt honom, saknade högtidlighet och gjorde döden likgiltig. Till sist skriver han: »I left him with impressions which disturbed me for some time».²⁸

Det var inte bara James Boswell utan hela det dogmatiska tänkandet som blev »disturbed» inte bara för någon tid utan för alla tider av David Humes restlösa kritik. Vad substansbegreppet angår var det en gång för alla hänvisat till drömmens värld och därom har vi, som sagt, en dödsruna med den underliga titeln: »Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik» utgiven år 1766 av Immanuel Kant. (För en närmare förståelse av denna egenartade krumelur i Kants författarskap hänvisar jag till Alf Nymans bok om Kants väg.) Här skall blott i korthet påpekas vad skriften betyder som epitafium över substansbegreppet. Om vi någon gång kan tala om en skärningspunkt mellan dogmatism och kritik, så är det i 60-talets Kant. Den dogmatiska uppfattningen om substansen hade han fr. a. mött i Leibnitz lärjunge, den dogmatiska storhetsdrömmens bärare, Christian Wolff, av Kant tilldelad den vackra titeln: »Urheber des Geistes der Gründlichkeit in Deutschland». Nu i Träume få vi höra Kant tala om att Wolff i ljuv slummer fungerar som en dogmatikens »Luftbaumeister». Men själv har Kant vid denna tid blivit väckt ur den dogmatiska slummern. Det råder intet tvivel om vem som stört hans slummer, det är »der Alleszermalmer», Hume, som Kant med tiden kom att sätta framför alla andra.

När nu Hume skakat tron på substanserna och andarna, faller Kant på samma idé som många skeptiker i dag, vilka förlorat sin tro på andarna — man frågar dem själva om deras tillvaro eller man vänder sig till en som sett dem. Kant valde som vi vet Emanuel Swedenborg för att få »eine freuliche Bestätigung aus der Erfahrung» och läser andeskådarens Arcana Celestia.

28 From the Private Papers of James Boswell. ed. by G. Scott citerade efter ett avtryck i Humes Dialogues ed. Kemp Smith ss. 76 ff.

Till sin stora förargelse, ty han fann inte alls vad han sökte. Men han fann något annat. Han fann en slående parallell mellan Swedenborgs Unsinn och de metafysiska och dogmatiska drömmare som byggde upp en hel andarnas värld på substansbegreppet. Begreppet hör hemma i denna luftiga värld, därför att det självt inte är annat än luft; med det begreppet behöver man inte vara knusslig. Det går lika bra att bevisa att substanserna ha förbindelse med kroppen som att de inte ha det. Man kan också bygga upp en riktigt snygg andevärld, genom att t. ex. tänka sig ett slags gravitationslag som ställer dem alla i noga bestämd kontakt med varandra. Men de kan ju lika gärna tänkas existera för sig själva om man så vill. Substansbegreppet kan användas till allt, d. v. s. till ingenting. Låt den störde anden en gång för alla gå till ro i drömmarnas värld menar Kant. Själva få vi ägna oss åt den kritiska analysen av den kunskap vi har. Där finner vi att det är så oändligt många ting, som vi aldrig begriper. Och vi kunna utropa »mit heiterer Seele: Wieviele Dinge gibt es doch, die ich alle nicht brauche»!²⁹

Mina damer och Herrar, den filosofiska ironin riktar sig, som jag tillät mig antyda i början, mot de egna praestanda. Den regeln måste också gälla för en filosofisk föredragshållare. En historisk ironiker säger mig alltså, att jag överdrev, då jag inledningsvis framhöll, att det vore utomordentligt svårt att svinga sig upp öven den egna genialiteten. Han säger att det faktiskt lyckats (och tillägger med ett stilla leende att språnget kanske inte var så fasligt högt). Men han prisar det anlagda fågelperspektivet och tillägger att detta ger möjlighet att se några århundradens filosofihistoria utomordentligt förenklad, att renodla dogmatism och kritik och åtminstone tro sig se några skärningspunkter, där dogmatici och kritici slagits med varandra — *och sig själva*.

Det måste också, säger kritikern, ha varit i överensstämmelse med den egna genialiteten, att föredragshållaren valt substansbegreppet som en sig alltmera upplösande molnstod till angreppspunkt genom tiderna. Det synes vara särskilt lätt att komma åt denna fantom, allra helst om man så gott som uteslutande låter den tjäna utomteoretiska ändamål. De filosofiska in-

IRONIN SOM FILOSOFISKT INSTRUMENT

strumenten bli då möjligen komiska, men knappast ironiska. Den som ger en sådan framställning måste vara en verklig *dogmatiker*, helst som substansens vänner ej få komma till tals.

Jag kan då med Locke svara min kritiker, att var och en som tror sig veta mer än han verkligen gör, han är alltid utsatt för risken att bli skrattad åt. Den i min egen dogmatik inneboende självkritiken börjar så att göra sig hörd.

Värst blir det att svara på frågan varför jag använt termen *ironi*. Jag ber att åter få förfalla till en ovana, som utmärkt hela framställningen, nämligen att få gömma mig bakom citat. Vi hörde vår tyske sagesman i början meddela: »Eine wahrhafte Ironie ... entspring der kosmischen Perspektive». Mot denna definition skulle jag vilja ställa en bestämning av Frédéric Paulhan: »L'ironie est une forme du mensonge. C'est un mensonge avec lequel on ne cherche pas toujours à tromper ...»³⁰ Får jag ställa mig ungefär mitt emellan dessa båda herrar, så vill jag kanske säga att ironin som filosofiskt instrument har att gagna ömsesidig kritik och tankens renhet. Det är inte en tillfällighet att de fyra män jag talat om fört en ännu ej tillfullo uppskattad kamp för humanismens idé och för toleransen. Jag tror det ska visa sig att ironin varit dem ett nyttigt redskap i händerna — inte blott för att rödja undan skräpet på kunskapens väg utan också för att visa — så gott det är oss förunnat — vart vägen går allt djupare in i den förutsättningslösa kritiken. Blir vandraren ironisk så måste han komma ihåg att hans förfarande kan vara en lögn ur kosmiska perspektiv.

30 *Paulhan, Fr.: La morale de l'ironie*, Paris 1909, p. 142.

Om förklaringar i historien

Håkan Törnebohm

University of Khartum, Sudan

Denna uppsats är baserad på ett antal promemorior som författades på mina seminarier över historiska förklaringar vid Göteborgs Universitet läsåret 1955–6 i samarbete med historiker vid universitetet. De här framställda synpunkterna ligger till grund för en doktorsavhandling över förklaringar inom kulturvetenskaperna som för närvarande är under utarbetande av konsthistorikern och filosofen fil. lic. Lars Skarsgård, som jämte artikelförfattaren är ansvarig för den forskningsmetodik som tillämpades vid seminarierna, och som här skall redovisas.¹

Vill man studera historiska förklaringar, bör man studera lämpliga texter författade av historiker, där förklaringar uppträder. Genom intensivundersökningar av representativa texter kommer man fram till en kartläggning av vad som kan kallas ett *förklaringsmönster* inom texten. Det bör betonas, att mönstret finns i *texten* och inte i den del av det historiska universum som texten handlar om. Detta bör betonas, då det är ytterst vanligt i metodologiska diskussioner över förklaringar att författare uppehåller sig vid

1 En liknande metodik har använts av mig i vetenskapsteoretiska arbeten över förklaringar och teorier inom fysiken, främst i »Fysik och filosofi. Ett vetenskapsteoretiskt studium» och i »On explanations predictions and theories in physics. A case study». Båda dessa arbeten har publicerats i Göteborgs Universitets Årsskrift Vol. LXIII. 1957.

OM FÖRKLARINGAR I HISTORIEN

kausalstrukturen inom den historiska verkligheten i stället för vid det som historiker *gör* eller *bör göra*, när de förklarar eller avser att förklara.

Det bör vidare betonas, att det är synnerligen viktigt att en vetenskapsteoretiker har klart för sig själv och gör klart för sina läsare, när han behandlar frågor om de historiska förklaringarnas *faktiska* struktur, och när han framställer *normer* för förklaringar resp. *program* för en förklaringsstrategi; m. a. o. distinktionen mellan *deskriptiva* och *preskriptiva* uppgifter bör hållas klar.

Vi skall börja med att införa några tekniska termer som visat sig vara lämpliga i våra vetenskapsteoretiska diskussioner. Låt oss kalla det som förklaras *explanandum* (pluralis: *explananda*) och det som utgör en förklaring av explanandum för *explanans* (pl.: *explanantia*). Med explanandum resp. explanans kan antingen förstås ett avsnitt av en text eller också sådant som beskrivs i sådana textavsnitt. För att hålla i sär dessa betydelser av våra facktermer är det lämpligt att införa indices. Sålunda förslår jag här, att vi använder termerna *explanandum₂* och *explanans₂* för textavsnitt och *explanandum₁* och *explanans₁* för sådant *utanför* texterna som beskrivs av ett *explanandum₂* resp. av ett *explanans₂*. Jfr. fig. 1.

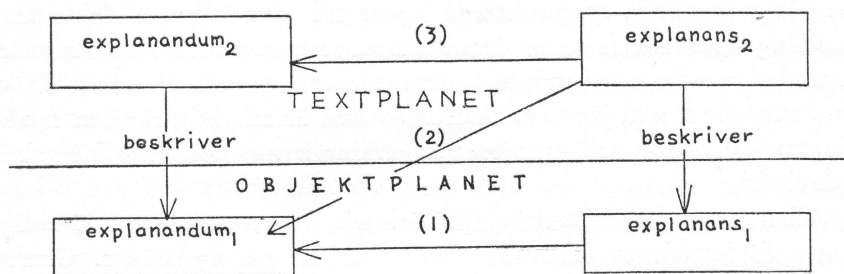


Fig. 1.

I fig. 1. har införts några pilar som symboliserar relationer. I vanligt språkbruk, som följes av historiker när de talar om historiska förklaringar, användes termerna »förklara», »förklarar» och »förklaringar» på olika sätt som lättast låter sig preciseras genom betraktelse över fig. 1. Det heter sålunda:

OM FÖRKLARINGAR I HISTORIEN

»De ideologiska motsättningarna mellan Tyskland å ena sidan och de demokratiska staterna i väster å andra sidan förklarar det andra världskrigets uppkomst.» (1)

Vidare i Curt Weibulls uppsats »Gustav II Adolf», Scandia Band VI, häfte 1., *förklarar* de och de beskrivningarna av politiska, ekonomiska etc. constellationerna Sveriges inträde i Trettioåriga kriget. (2)

Tydligt avses med »förklarar» i (1) den relationen från ett explanans₁ till ett explanandum₁ som symboliseras med pilen (1) i fig. 1; och i (2) den relationen från ett explanans₂ till ett explanandum₁ som symboliseras med pilen (2) i samma figur.

Det är tydligt, att »förklarar» i det första exemplet används som synonym till »är orsak till», medan det uppenbarligen är absurt att byta ut »förklarar» mot »är orsak till» i det andra exemplet.

Termen »förklarar» i dagligt tal har även andra ambiguiteter. Detta är ett skäl till att avstå från att använda den termen som terminus technicus och i stället använda de här föreslagna facktermerna i en vetenskapsteoretisk utredning.

I våra undersökningar intresserade vi oss mest för den relationen som på textplanet består från ett explanans₂ till ett explanandum₂. Det vore helt i strid mot vanligt språkbruk att benämna den relationen förklaring, och jag vill starkt betona att det *inte* bör ske.

Det finns ett viktigt samband mellan relationen (3) från ett explanans₂ till ett explanandum₂ å ena sidan och relationen (1) från ett explanans₁ till ett explanandum₁ å andra sidan. Sambandet kan uttryckas på två sätt.

A. Om det föreligger ett kausalt samband från ett explanans₁ till ett explanandum₁, så är den relation som består från motsvarande explanans₂ till motsvarande explanandum₂ sådan att förklaringen är korrekt (*adekvat*).

B. Om förklaringen är korrekt (*adekvat*), vilket betyder att vissa villkor för texten är uppfyllda, så föreligger ett kausalt samband mellan motsvarande explanans₁ och motsvarande explanandum₁.

Dessa båda versioner är fundamentalt olikartade. A. skulle leda oss att tro, att det vore nödvändigt att veta att ett kausalsammanhang föreligger,

OM FÖRKLARINGAR I HISTORIEN

innan man kan avgöra värdet av en förklaring.

Enligt B. åter skulle man avgöra om kausalsamband mellan de historiska skeendena föreligger genom att bedöma en förklarings värde (*adekvans*) enligt kriterier, som då naturligtvis närmare bör preciseras.

Vi vill ställa den fordran på kriterier för en förklarings värde (*adekvans*), att de skall vara *effektiva*, d. v. s. att de skall kunna tillämpas. En sådan fordran innebär, att versionen A. här ovan bör avvisas och B. accepteras. Det är nämligen tydligt, att vägen till kunskap om orsakssamband går över förklaringar och inte tvärt om.

För vårt fortsatta studium uppträder nu följande problem:

(1) Hur är relationen (3), d. v. s. relationen från ett explanans₂ till ett explanandum₂, beskaffad i historiska texter med förklaringsmönster?

(2) Enligt vilka kriterier bedömer historiker *faktiskt* sina förklarings värde (*adekvans*)?

(3) Hur skall sådana kriterier (*adekvanskriterier*) rekommenderas? Om så erfordras: hur bör de modifieras eller kompletteras?

Problemen (2) och (3) kallar vi *adekvansproblem*.

Det är uppenbart, att relationen från ett explanans₂ till ett explanandum₂ i en historisk förklaring inte kan vara logisk implikation. Ty om så vore fallet, skulle explanandum₁ utgöra en del av explanans₁. Även ett flyktigt studium av historiska texter visar, att explanandum₂ beskriver något som inte också beskrivs i explanans₂.

Sambandet mellan ett explanans₂ och ett explanandum₂ är sådant, att en person som vet att explanans₂ är en korrekt beskrivning men inte på basis av någon evidens utanför förklaringsnätet vet, att explanandum₂ är en korrekt beskrivning, ändå har rätt att säga att explanandum₂ har någon sannolikhet. Med andra ord: explanans₂ ger någon sannolikhet åt explanandum₂. Exempel: Om explanandum₂ är: »Erik XIV mördade Svante Sture» och explanans₂ är: »Erik XIV var patologiskt obehärskad och misstänkte att Svante Sture hotade hans tron», så är det tydligt att explanans₂ ger större grad av sannolikhet åt satsen »Erik XIV mördade Svante Sture» än vad den satsen skulle ha, om ingen annan evidens föreläge. Dylika överväganden

OM FÖRKLARINGAR I HISTORIEN

gör det plausibelt att uppfatta den här diskuterade relationen som en *sannolikhetsimplikation*.

Låt oss representera ett förklaringsmönster med ett explanans₂ och ett explanandum₂ och en sannolikhetsimplikation från det förra till det senare på följande sätt: explanans₂ $\xrightarrow{p}$ explanandum₂. *p* anger graden av den sannolikhet som explanandum₂ får av explanans₂, och kan lämpligen kallas *sannolikhetskoefficient*.

En sannolikhetsimplikation från en beskrivning av individuella företeelser till en annan beskrivning av individuella företeelser förutsätter satser av generell typ.² Dessa satser kan ha olika former.

Låt A och B stå för klasser av händelser eller psykologiska, ekonomiska, politiska etc. konstellationer. Låt vidare *s* stå för satsformen: Ett A åtföljes av ett B. Då kan satser av följande slag förekomma:

- (1) *I alla fall s.*
- (2) *I nästan alla fall s.*
- (3) *I de flesta fall s.*
- (4) *I många fall s.*
- (5) *I några fall s.*
- (6) *I åtminstone proportionen p av fallen s*, där $0 < p < 1$.
- (7) *I allra högst proportionen p av fallen s*, där $0 < p < 1$.
- (8) *I precis proportionen p av fallen s.*

I de flesta fall rör det sig om generaliseringar från allmänmänskliga erfarenheter, kända för såväl författaren som för läsaren. Det är därför inte nödvändigt för *författarens syften* att explicit formulera dem. I andra fall är de allmänna satserna baserade på historikerns speciella erfarenheter om medeltidshelgon, renässansfurstar, upplysta despoter etc. Ibland är satserna hämtade från generaliserande vetenskaper som psykologi, nationalekonomi och sociologi.

Det förhållandet att de allmänna satser som är förutsättningar för san-

2 Jfr Hempel, C. G. »The function of General Laws in History», *The Journal of Philosophy*, 39, 1942; reprinted in H. Feigl and W. Sellars *Readings in Philosophical Analysis*, New York, 1949.

OM FÖRKLARINGAR I HISTORIEN

nolikhetsimplikationerna inom historiska förklaringsmönster endast till en del finns i texten, ålägger vetenskapsteoretikern uppgiften att rekonstruera förutsättningarna, att bedriva *förutsättningsanalys*. Tyvärr medger inte utrymmet att visa prov på sådan analys.

Förutsättningarna bestämmer koefficienterna i sannolikhetsimplikationerna. Hur detta sker i olika fall är ett svårt öppet problem. Följande enkla exempel torde ge någon antydning. Antag att explanans₂ är »Jönson hade flera år haft dåliga skördar» och att explanandum₂ är »Jönson emigrerade till Amerika».

Förutsättning: »10 % av alla jordbrukare med dåliga skördar en följd av år utvandrade till Amerika». I detta fall skulle vi säga att sannolikhetskoefficienten är 0,1. Här är förutsättningen en sats av statistisk typ (typ (8) i vår lista). Om förutsättningen inte är av denna typ kan förutsättningen inte bestämmas numeriskt, men en bedömning kan ändå vara möjlig.

Vi övergår nu till adekvansproblemen.

För att bestämma de adekvanskriterier som faktiskt används av historiker är det lämpligt att vetenskapsteoretikern som material dels använder texter med förklaringar som historiker allmänt anser vara goda, dels texter där historiker kritiserar kollegers förklaringar.

Vi ställer upp följande adekvanskriterier:

1. Explanandum₂ och explanans₂ bör vara sanna beskrivningar.
2. En förklaring F_2 är mera adekvat än en förklaring F_1 , om koefficienten för sannolikhetsimplikationen är större för F_2 än för F_1 .

Adekvanskriterier bör vara *effektiva*, d. v. s. de bör kunna tillämpas. Har 1. och 2. denna egenskap? Mot 1. kan den invändningen riktas, att det inte är möjligt att *veta*, att en historisk beskrivning är sann. Det är bara möjligt att avgöra, om källorna utgör god induktiv evidens för en beskrivning eller inte. Av det skälet bör 1. utbytas mot 1'.

1'. Det bör finnas god induktiv evidens för explanandum₂ och explanans₂.

Vad som skall förstås med *god induktiv evidens*, och hur det skall avgöras om sådan föreligger, är naturligtvis frågor som kräver en närmare veten-

OM FÖRKLARINGAR I HISTORIEN

skapsteoretisk utredning. Historikernas källkritiska metoder är givetvis i hög grad intressanta för ett sådant studium. Här kan vi inte gå in på dessa frågor.³

Kriteriet 2. ger oss anledning att påpeka, att vi här liksom även tidigare i denna artikel använder termen »adekvat» för att beteckna ett *komparativt* begrepp. Vi säger: »En förklaring är adekvat i högre eller lägre grad». Vi använder således inte termen för att beteckna ett *klassifikatoriskt* begrepp. Vi säger alltså *inte*: »En förklaring är adekvat, eller också är den inte adekvat». I stället använder vi termerna »acceptabel» och »icke acceptabel» som beteckningar för motsvarande klassifikatoriska begrepp.

Det kan inträffa att en förklaring är mer adekvat än en annan, utan att därför den mera adekvata förklaringen är acceptabel. Det kan också hända att den i lägre grad adekvata av två förklaringar ändå är acceptabel. I fig. 2. har vi åskådliggjort sambandet mellan de båda begrepp som betecknas med termerna »adekvat» och »acceptabel».

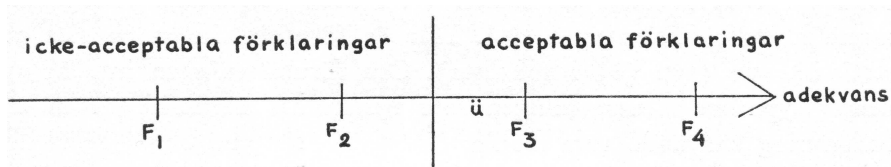


Fig 2.

Endast i sällsynta fall torde det vara möjligt att ange ett numeriskt värde för sannolikhetskoefficienten. Detta utgör emellertid inte något hinder för att man skall kunna avgöra, att värdet för denna koefficient är högre för *en* förklaring än för en annan. Om man t. ex. tillägger till explanans₂ i vårt exempel med Jönssons emigration, att Jönsson hade släktingar i Amerika, och att dessa i brev lovprisat det nya landet, skulle vi erhålla ett högre värde för sannolikhetskoefficienten.

Det är med hänsyn till kravet på effektivitet som vi har givit en kompa-

3 Jfr Stebbing, S., *A Modern Introduction to Logic*, 7th ed. London 1950, ch. XIX.

OM FÖRKLARINGAR I HISTORIEN

rativ formulering av det andra kriteriet.

Frågan om adekvanskriteriernas legitimitet sammanhänger intimt med frågan om vad de historiska förklaringarna har för funktion.

En mycket vanlig uppfattning är den, att historiska förklaringar bör återge kausala sammanhang inom den historiska verkligheten.

En sådan uppfattning skulle legitimera kravet på att explanans₂ och explanandum₂ bör ha god induktiv evidens. Enligt den empiristiska kausalteorin, som går tillbaka till Hume innebär ett kausalförhållande mellan enskilda händelser, att de tillhör klasser av händelser som är högt korrelerade med varandra. Satsen »a är orsak till b» betyder sålunda enligt denna teori, att a och b tillhör klasser A och B respektive, som är sådana att element hos A regelbundet åtföljes av element hos B.

Om denna teori är riktig, så bör en förklaring desto bättre framställa ett kausalförhållande ju mer adekvat den är enligt det andra adekvanskriteriet.

Vi har i denna uppsats gjort gällande, att relationen från ett explanans₂ till ett explanandum₂ är en sannolikhetsimplikation. Det finns goda skäl för att påstå, att det också finns andra sannolikhetsimplikationer i historievetenskapliga texter. Relationerna från historiska dokument till historievetenskapliga beskrivningar av historiska händelser har denna karaktär. Vidare finns det sannolikhetsimplikationer från explananda₂ till explanantia₂. Ja, de historiska texterna är sammanvävda av sannolikhetsimplikationer. Om denna uppfattning är riktig, borde ett förklaringsmönster bidra till att öka den induktiva sannolikheten för att dess olika delar är korrekta beskrivningar. Adekvanskriterier för förklaringar borde enligt denna teori även kunna legitimeras genom att det påvisas att överföringen av beskrivningsevidens mellan olika delar av ett förklaringsmönster blir desto större ju mer adekvat en förklaring är enligt kriterierna.

Denna legitimering är intressant såtillvida att den leder till fordringar på vissa kompletteringar av adekvanskriterierna: Det bör även finnas adekvanskriterier som avser relationerna från explananda₂ till explanantia₂.

Låt oss betrakta exemplet med Sturemordet. Att det finns en sannolikhetsimplikation från explanandum₂: »Erik XIV mördade Svante Sture» till

OM FÖRKLARINGAR I HISTORIEN

explanans₂: »Erik XIV var patologiskt häftig och misstänkte att Svante Sture hotade hans tron» inses om man överväger, att mordet i fråga utgör evidens för beskrivningen av Erik XIV:s sinnesbeskaffenhet. Om ingen annan evidens kan anföras för explanans₂, skulle emellertid *förklaringen* avvisas som icke-acceptabel. Den skulle förses med etiketten *ad hoc* förklaring och avfärdas som *förklaring*. Däremot skulle mönstret ifråga ändå ha sitt värde. Det skulle döpas om och karakteriseras som ett *konfirmeringsmönster*.

Genom att använda denna term kan vi pregnant uttrycka den andra typen av förklaringsfunktion som vi redogjort för ovan: Förklaringsmönster i historiska texter är samtidigt konfirmeringsmönster (men konfirmeringsmönster är inte alltid även förklaringsmönster). Adekvanskriterierna för förklaringar bör därför också vara adekvanskriterier för konfirmeringsmönster. De senare har avseende inte endast på relationerna från dokument till historievetenskapliga beskrivningar och från explanantia₂ till explananda₂ utan även relationen från explananda₂ till explanantia₂. Därför bör det även finnas adekvanskriterier för förklaringar som avser sådana relationer.

I denna uppsats har vi talat om förklaringsmönster som komplex bestående av ett enda explanandum₂ och ett enda explanans₂. I aktuella historiska texter träffar vi ofta på mönster som är väsentligt mera komplexa.

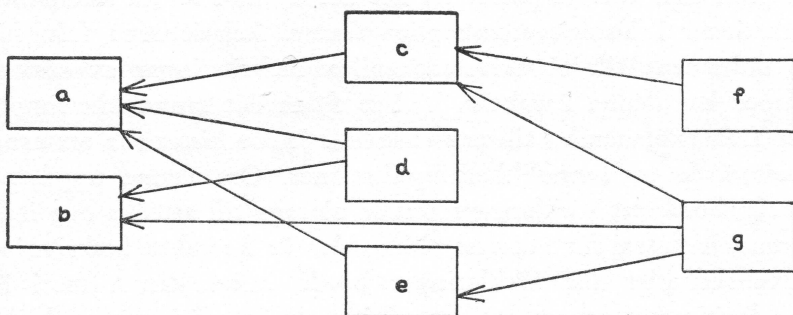


Fig. 3.

I fig. 3. är a ett explanandum₂ med tre explanantia₂: c, d och e; d är expla-

nans₂ till två explananda₂, nämligen a och b; c är explanans₂ till a och samtidigt explanandum₂ med f och g som explanantia₂ etc.

Dylika mer komplex mönster ger oss anledning att ställa upp nya problem rörande historiska förklaringar. Antag att a och b är explanantia₂ till ett explanandum₂ c. Jfr fig. 4. Antag att koefficienterna för sannolikhetsimplikationerna från a och b till c är p och q respektive, så att vi har a $\xrightarrow{p}$ c, b $\xrightarrow{q}$ c. Antag vidare att koefficienten för sannolikhetsimplikationen från det sammansatta explanans₂ a & b till c är r, så att vi har a & b $\xrightarrow{r}$ c. Vi frågar oss då:

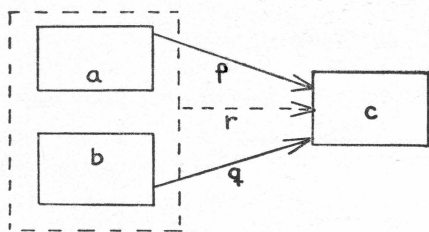


Fig. 4.

Hur är r bestämd av p och q? Under vilka villkor är $r > p$ och $r > q$?

Dylika frågor kan kallas problem om *sammansättning av sannolikhetsimplikationer*. På våra seminarier har vi kommit till den uppfattningen, att det troligen inte går att ge generella svar på sådana frågor. Emellertid torde man kunna få fram specialregler anpassade för speciella typer av sammansättningar.

Vår teori om historiska förklaringar har fört oss fram till den generella induktionsteorien. De induktionsteorier som har utvecklats inom modern vetenskapsteori⁴ har som regel varit baserade på konstruerade språksystem, som är avsevärt mycket enklare än de språk som användes av historiker. Det är därför inte möjligt att utan vidare tillämpa resultat inom den allmänna induktionsteorien på studiet av historiska förklaringar. Det senare studiet kan därför i varje fall inte ännu karakteriseras som tillämpad induktionsteori. I framtiden får vi hoppas på en intimare förening mellan de båda vetenskapsteoretiska diciplinerna. För närvarande är vi hänvisade till ett mödosamt specialstudium av förklaringsmönster i historiska texter.

4 Jfr Carnap, R., *Logical Foundations of Probability*, 1950; Reichenbach, H., *The Theory of Probability*, 1949; von Wright, G. H., *A Treatise on Induction and Probability*, 1951.

Om provisoriska utopier

Ernst Wigforss

I det följande brukas ordet utopi om bilder av tänkta samhällstillstånd, väsentligt annorlunda beskaffade än de som föreligger i verkligheten. Framställningen vill ge skäl för uppfattningen att vi behöver sådana tankebilder som mål eller riktlinjer vid en medveten praktisk strävan att förändra ett givet samhälle. Tillägget provisorisk anger att utopier som skall fylla sin nämnda uppgift, inte kan vara stelt fastlagda utan under ändrade förutsättningar får omprövas med hänsyn till sitt konkreta innehåll.¹

Inte bara framtidsbilder som rimligen kan kallas utopier utan alla planer på att avsiktligt förändra formerna för mänskors samliv har ständigt varit föremål för diskussion och kritik. Det är alltså inga nya problem som behandlas, och erinringar om den historiska bakgrunden till aktuella meningsbyten kan inte gärna helt undvaras. Kritiken har rullat upp djupgåen-

- 1 Försöken att begränsa innebörden är otillfredsställande. Sv. Akademiens ordlista översätter med »oupphinnelig /samhälls/ideal». Det skär bort inte bara moderna skräckprofetior utan alla tidigare utopier av mer eller mindre pessimistisk färg. Och det blir oklart till vem ordet ideal skall refereras. Varken Platons stat eller Thomas Mores Utopia eller dess efterföljare har av alla uppfattats som något lockande. Begränsningen till upphovsmän och anhängare är en utväg. Men attributet »oupphinnelig» passar då i regel inte. Det får i stället hämtas från de kritiska. Exempel på försök till precisering för särskilt bruk saknas inte. I Mannheims Ideologi och utopi t. ex. är ideologierna de verkningslösa fantasierna och utopierna betecknar de föreställningar som anses visa över på en kommande verklighet.

OM PROVVISORISKA UTOPIER

de problem inom samhällsvetenskap, historiefilosofi, moral. Om de med någon mening kan beröras här, beror det på att syftet är begränsat till att söka klargöra, i vilken utsträckning utopisten eller, lika gärna, varje praktisk politiker behöver eller inte behöver ta standpunkt i en rad lika gamla som alltfjämt levande kontroverser.

Utopier och framstegsidé

Om med framstegsidén menas en åskådning som i samhällenas historia anser sig kunna iakttaga eller antaga en ständig utveckling till det bättre, så har utopier ofta uppträtt i dess sällskap, men någon nödvändig förbindelse föreligger inte. I den mån framsteget ansetts vara ofrånkomligt och lagbundet kunde utopier som fristående handlingslinjer tvärtom tyckas föra in ett störande element. Det har inte hindrat kombinationen. Ett belysande exempel är Fourier. Han är mest bekant som upphovsman till den socialistiska utopi med starkt anarkistisk färg, som kallades falangstär. Men ville mänskorna inte låta övertyga sej om det förnuftiga och möjliga i att välja denna radikala omstöpning av sitt liv, så skulle ändå, i överensstämmelse med den lag för samhällsutvecklingen, som Fourier ansåg sej ha upptäckt, alltfjämt högre former av samhällsliv uppstå. Den period i vilken vi nu levde, som var den femte i hans tablå över världsutvecklingen och som han kallade civilisationen, skulle då efterföljas av en lång rad andra. Den sjätte, som bar namnet garantismen, liknar i en grad som är förunderlig, vad som nu skulle kallas en utbyggd välfärdsstat, med alla medborgare tryggade i sin materiella existens och i sina möjligheter till andlig utveckling.²

- 2 Omdömet om garantismen efter referat i M. Tugan-Baranowsky, *Der Moderne Sozialismus*, Dresden 1908, s. 184 f. Ordningen mellan samhällsstadierna från tablån s. 52–53 i första delen av *Theorie des quatre mouvements* av *Oeuvres Completes de Ch. Fourier*, Paris 1841, jfr G. D. H. Cole *Socialist Thought, 1789–1850*, London 1953, s. 69 f. En nyutkommen framställning om framstegstron är R. V. Sampson, *Progress in the Age of Reason*, London 1957. Till den av Sampson främst behandlade tiden hör den ingående utredningen av G. Aspelin, *Framstegsidén i franskt tankeliv från Descartes till Condorcet*, Lund, 1929. Litteratur hos Tingsten, *Idékritik* 1941, s. 61 ff.

OM PROVVISORISKA UTOPIER

Fouriers utopi skulle, om den förverkligats, ha betytt ett avbrott i en annars antagen lagbunden framstegslinje eller ett överhoppande av stadier i denna utveckling. Det erinrar om framstegsidén i en annan, mindre spekulativ form. Dit kan man föra sociologiska teorier om likformighet i olika samhällens utveckling t. ex. ifråga om den ordning i vilken olika hushållningstyper följer på varandra. Ett exempel är — eller har varit — uppfattningen, att övergången från en förindustriell hushållning till en högre mera effektiv ekonomi alltid skulle försiggå i de privatkapitalistiska former som vi har erfarenhet om i den västliga världen. Uppfattningen har kanske haft en del av sina rötter i marxistiska teorier, men det är inte av väsentlig betydelse. Som bekant tolkas inte marxismen på detta sätt i de kommunistiska länderna. Demokratiska socialister i den marxistiska traditionen har varit mera benägna att hålla fast vid föreställningarna om en högt utvecklad kapitalism som förutsättning för en samhällsomdaning i socialistisk anda. Men det nya världsläge som uppkommit i samband med de forna kolonialländernas frigörelse, har medfört en omprövning av teorin. Att bygga ut grundvalarna för det ekonomiska livet i de underutvecklade länderna anses sålunda vara en uppgift för den politiska makten under en i hög grad blandad ekonomi. Bakom förändringen ligger naturligtvis övertygelsen att endast på detta sätt kan lockelsen från det diktatoriska alternativet mötas, men också en insikt om att någon för alla länder och tider »normal» utvecklingslinje inte rimligen kan antagas.

Inte heller med denna begränsade framstegstro har utopierna någon nödvändig förbindelse. Men vid sidan av de mer eller mindre historiefilosofiska formerna finns det naturligtvis en tro på möjligheten av framåtskridande som måste hysas av den som överhuvudtaget anser det lönt att sträva efter förändringar i det givna samhället. Åtminstone en del av den framstegstro som varit utmärkande för 1800-talet och som av kritiker karakteriserats som illusionen om automatiskt framåtskridande, har säkerligen varit av denna relativa, kritiska karaktär. I Stuart Mills *Självbiografi* finns några

En hel bibliografi nyligen i Chambers, *The Belief in Progress etc. Journ. Hist. Ideas*, april 1958.

OM PROVVISORISKA UTOPIER

rader, där han talar om folk, som avvisar uppenbarelsereligionen men

very generally take refuge in an optimistic Deism, a worship of the order of Nature, and the supposed course of Providence, at least as full of contradictions and perverting to the moral sentiments, as any of the forms of Christianity, if only it is as completely realised.»³

Det må vara med Mill och andra framstegsvänner från 1800-talet hursomhelst, säkert är att många av dem som smulat sönder framstegsillusionen, när de väl har fullgjort detta värv vänder tillbaka och tar upp frågan på nytt. De stryker då under att de alls inte förnekar att en utveckling till det bättre verkligen ägt rum. Den kan enligt deras mening också fortsätta. Det finns bara ingen säkerhet för att så skall ske. Utopisten begär inget annat medgivande och kan gå över till den farligare kritiken.

Burke, Tocqueville, Marx

Det väsentligaste som kan sägas till kritik av utopier, har sagts av Burke i hans lidelsefulla angrepp mot idéerna i den franska revolutionen. Inte bara det fördärvliga utan rentav det omoraliska i planerna på att revolutionera samhället låg i dessa planers karaktär att vara godtyckliga tankebilder, produkter av ett abstrakt teoretiserande utan förbindelse med den konkreta verkligheten i samhällslivet, vari släktets moraliska erfarenheter är förkroppsligade. Man kan inte förbättra Burke genom att omskriva, och för säkerhets skull får citatet också lämnas oöversatt.

It is a presumption in favour of any settled scheme of government against any untried project, that a nation has long existed and flourished under it. It is a better presumption even of the *choice* of a nation, far better than any sudden and temporary arrangement by actual election. Because a nation is not an idea only of local extent, and individual momentary aggregation, but it is an idea of continuity, which extends in time as well as in numbers, and in space. And this is a choice not of one day, or one set of people, not a tu-

3 J. St. Mill, *Autobiography*, 6. ed., 1879, s. 70.

OM PROVVISORISKA UTOPIER

multuary and giddy choice; it is a deliberate election of ages and of generations; it is a constitution made by what is ten thousand times better than choice, it is made by the peculiar circumstances, occasions, tempers, dispositions and moral, civil, and social habitudes of the people, which disclose themselves only in a long space of time.⁴

Burke är inte blind för att samhällsformerna kan komma att förändras, liksom hittills har skett, men det nya skall växa fram ur det gamla, kanske inte omärkligt och säkerligen inte utan människors avsiktliga medverkan, men så att traditionen inte brytes och ingenting av det givna värdefulla förspillas. Det finns så många yttranden av Burke som ger åt det hävdvunna, åt »prescription», en överväldigande betydelse att man kunde tro att möjligheten av revolutioner skulle vara alldeles avskriven, men det är inte fallet. Så genomgående som han räknar med det ofullkomliga i allt mänskligt och därpå stöder en del av sin konservatism, är det rimligt att denna ofullkomlighet kan finnas också hos de styrande, och i extrema lägen har inte heller en vädjan till naturrätten förlorat sin funktion.

När tyranniet är gränslöst och missbruken av regeringsmakten outhärdliga, griper människorna, för att skaka dem av sig, till sina naturliga rättigheter.

Men då de har gjort det, tvingar dem det mänskliga livets nödvändigheter att skaffa sej en ny styrelse, att upprätthålla och lyda, tills den kanske i sin tur blir outhärdlig. Men det är mot påvisbara och påtagliga missförhållanden som man kan vända sej för att vinna rättelse, inte mot samhällsformen i dess helhet. De styrandes uppgift är visserligen att sträva efter både välfärd och rättvisa, men rätt och gott kan inte sökas i några abstrakta ideal, utan bara i konkreta uppenbarelseformer. Den dygd som inte kan praktiseras är falsk.

4 Detta liksom övriga citat från Burke ur Charles Parkin, *The moral basis of Burke's political thought*, Cambridge 1956, ss. 59, 100, 28. Denna utläggning av Burkes principer är intressant därför att den vänder sig mot uppfattningen att han helt förkastat de naturrättsliga idéerna, och att hans inflytande skall tillskrivas enbart hans hävdande av det empiriska mot det teoretiserande i politiken.

OM PROVISORISKA UTOPIER

Vad som inte är genomförbart, är inte önskvärt. Det finns ingenting verklig-gen gagneligt i världen som inte ligger inom räckhåll för ett upplyst för-stånd och en målmedveten strävan. Det finns ingenting som Gud har fun-nit nyttigt för oss, som han inte gett oss medel att förverkliga, både i den materiella och den andliga världen.

Det tycks alltså inte i dessa konservativa principer ligga något hinder för att godtaga till och med radikala förändringar, när de konkreta omständig-heter varpå samhällsordningen vilar, har undergått förvandling. Och Bur-ke var inte främmande för tanken att de historiska förutsättningarna på oli-ka håll kan vara så olika, att de motiverar helt olika styrelsesätt och väl även helt avvikande ordningar i samhället för övrigt. Republiken och det demo-kratiska i de från England frigjorda staterna i Nordamerika kunde han allt-så godtaga, kanske lättare därför att han insåg att det var en konservativ re-volution, där egendomsägarna dominerade och egendomen hade den ojämna fördelning som Burke ansåg höra till egendomens själva väsen. Men det är föga troligt att han skulle haft något gillande till övers för Tocquevilles tro på demokratiens allmänna seger såsom en Försynens skickelse.

Tocqueville var både konservativ och liberal, men i hänvisningen till de krafter som under ytan driver fram förvandlingar i samhällsformen var han enig med Burke. Och med Marx. Det har sitt intresse att erinra om hur Tocqueville bedömde en utveckling av det slag, som spelar en så avgöran-de roll hos Marx. Tocqueville ser klart att det finns tendenser till upp-komsten av en ny, industriell aristokrati, och han betraktar den som en fara för demokratin. Att stordriften växer inom vissa näringsgrenar på grund av sin ekonomiska överlägsenhet, anser han vara en redan gammal iakttagelse. Och han har en skildring av lönarbetarens lott i jämförelse med arbetsgiva-rens som inte mycket avviker från marxismens.

Alltså samtidigt med att den industriella tekniken oupphörligt trycker ner arbetareklassen, lyfter den arbetsgivareklassen högre ... Den ene lever i ett ständigt, trångt och ofrånkomligt beroende och tycks vara född till att lyda, liksom den andre till att befalla. Vad är detta om inte aristokrati?

OM PROVISORISKA UTOPIER

Och han tror att denna industriella aristokrati är en av de hårdaste som uppträtt på jorden. Men lyckligtvis ser den inte ut att bli mycket farlig, eftersom den tycks få hålla sej inom begränsade områden.

»I alla händelser», slutar Tocqueville detta kapitel, »är det åt detta håll som vännerna av demokratin bör oupphörligt och med oro vända sina blickar; ty om någonsin den permanenta klasskillnaden och aristokratin på nytt skulle tränga in i vår värld, så kan man förutsäga, att de kommer att göra sitt inträde genom denna port.»⁵

När Burke talar om att ingenting är önskvärt som inte är genomförbart, klingar det ju nästan som de välbekanta raderna hos Marx, att »människligheten alltid bara ställer för sig sådana uppgifter som den kan lösa», och detta därför att uppgifterna inte tränger sej fram, förrän betingelserna att lösa dem är för handen. Det finns utan tvivel också en skillnad i tankegången. Men överensstämmelsen är ingen tillfällighet. Marx vänder sej också bort från utopierna. För honom tycktes det inte heller finnas någon allmängiltig, abstrakt moral utan samband med den konkreta verkligheten i de historiskt givna samhällena. Han väntade inte socialismens tillkommelse som en följd av moraliska idéers seger utan från utvecklingen av sådana konkreta förhållanden i det kapitalistiska samhället som skulle göra revolutionen ofrånkomlig.

Marx' syn på mänskornas egen roll i det historiska förloppet har kallat fram så många stridiga utläggningar att några anmärkningar om marxismen och det oundvikliga här inte kan anses onödiga. Det förefaller obestridligt att Marx för det förflutna och det närvarande antog tillvaron av krafter, som ledde samhällsutvecklingen mot ett ofrånkomligt mål, visserligen på grundval av mänskornas eget handlande men utan att detta handlande var inriktat mot det förutsägbara målet. Men man kan inte förbise att Marx — och Engels — tydligen tänkte sej denna period i samhällenas historia avslutad med kapitalismens undergång och uppbyggandet av ett socialistiskt — i deras terminologi kommunistiskt — samhälle. Där skulle, i

5 Alexis de Tocqueville, *De la Democratie en Amerique*, Bruxelles 1840, del IV, s. 248 ff.

OM PROVISORISKA UTOPIER

motsats till läget under de föregående, antagonistiska — d. v. s. av klassmotsättningar kännetecknade — samhällstillstånden, mänskorna medvetet och alltså fritt kunna bestämma över sitt samliv. Där skulle nämligen deras avsiktliga ingripanden ha de av dem åsyftade verkningarna.⁶ Till sin ena del är detta tydligen en teori för den kapitalistiska utvecklingen, byggd på generaliseringar av empiriska iakttagelser. Men övertygelsen att resultatet *måste* bli ett samhälle, där Marx såg sina egna och sin samtids humanitära ideal förverkligade, kan inte ha haft sitt ursprung allenast i en vetenskaplig teori. Detsamma gäller synen på ideologierna, främst moralen. Ideologierna är relativa, återspeglningar av härskande produktionsförhållanden. Det tycks böra leda till att också de moraliska idéer som avlöser de kapitalistiska har samma relativa karaktär. Men det är, såvitt man förstår, inte Marx mening. Mitt i detta kapitalistiska samhälle växer fram idéer om frihet och rättfärdighet, som inte är relativa utan speglar mänskornas äntligen frigjorda sanna natur.⁷ Inflytandet synes uppenbart både från den hegelska historiefilosofin och från hela den radikala europeiska framstegstron.

Den skarpa gräns, som sålunda dras mellan »nödvändighetens rike» i nuet och ett kommande »frihetens rike» lägger hinder i vägen för en tolkning av nödvändigheten i vanliga erfarenhetsmässiga termer. Det finns redan i skriften *Die heilige Familie* (1845) en utveckling av idén om att proletariatet i och med sin egen befrielse befriar hela samhället, och framställningen slutar med de kategoriska orden att »es handelt sich nicht darum was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen vorstellt» utan om en av historien föreskriven ofrånkomlig uppgift. Men denna historiska mission uppfattas som en nödvändig följd av en i konkreta erfarenhetsmässiga termer konstaterad eller förutsagd samhällelig verklighet. Vad Tocqueville hoppades skulle förbli begränsat

6 Det oftast anförda, relativt utförliga uttalandet finns hos Engels i skriften mot Dühring.

7 Mycket ingående har dessa synpunkter på Marx' uppfattning om moralen utvecklats av Ralf Dahrendorf: *Marx in Perspektive, Die Idee des Gerechten im Denken von Karl Marx*, Hannover 1952.

OM PROVVISORISKA UTOPIER

till en liten del av näringslivet, var för Marx den stora huvudlinjen i den ekonomiska utvecklingen. Schemat är välbekant och behöver bara antydas. Utan att veta eller vilja det skapar kapitalisterna sina egna dödgrävare i ett proletariats, som blir ett överväldigande flertal av befolkningen. Produktionen koncentreras i storföretag och rikedomens hopas hos ett fåtal, medan massorna utsuges och utarmas tills nöden och förödande kriser kallar fram en revolution. Den utveckling som skett i kapitalistiska former gör en socialistisk ordning med samhället som ägare av produktionsmedlen till den enda lösningen av frågan om den ekonomiska organisationen. Det svar som härmed gavs på den konservativa kritiken av utopierna bygger sålunda på kritikens egna förutsättningar. Vad som sker är inte frukten av människors godtyckliga önskningar eller av försök att ordna samhället efter abstrakta idéer om mänskliga rättigheter. Det nya kommer som resultat av förändringar som Burke väl hade varit tvungen att betrakta som en uppenbarelse av Försynens avsikter. Utopisternas förhoppningar blir infriade. Men utan medverkan av utopierna. Deras roll blir åtminstone tvivelaktig i en utveckling behärskad av den historiska nödvändigheten.

Det oundvikliga och det oberäkneliga

Den som vill ge utopierna en positiv uppgift, får söka sej en väg mellan två ytterligheter. Enligt den ena är framtiden förutbestämd, antingen det beror på viljan hos en övervärldslig makt, eller på en inomvärldslig orsaksbunden utveckling som är *i princip* förutsägbar och därmed oundviklig. Enligt den andra är de krafter, som verkar i samhällenas historia så oberäkneliga att det blir omöjligt att förutse verkningarna av överlagda ingripanden. Det är svårt att ha en mening om hur utbredda eller inflytelserika de föreställningar är, som föres samman under rubriken tron på det oundvikliga i det historiska förloppet. I en föreläsning 1953 om Historical Inevitability yttrar Isaiah Berlin inledningsvis att det just nu finns en tendens »åtminstone bland historiefilosofen, om också inte bland historiker» att bygga på en så fattad deterministisk åskådning,⁸ och i den följande framställningen får

OM PROVISORISKA UTOPIER

man intrycket att den sociologiska forskningens utövare tämligen genomgående skulle gå ut från samma förutsättningar. Den religiöst orienterade linjen som Berlin mindre uppehåller sej vid, tycks också ha inflytelserika representanter. I sin stora uppgörelse med alla fiender till *The Open Society* citerar Popper⁹ teologen Barths kritik mot »the Neo-Protestant doctrine of the revelation of God in history» och nämner J. Macmurray bland lärans företrädare i England. Efter vad det vill synas räknar Berlin snarast dit också den för sina inlägg om kristendom och historia mycket uppmärksammade Herbert Butterfield. Det är klart och av erfarenheten bekräftat att en sådan religiöst motiverad historiesyn kan leda till kvietism. Men erfarenheten visar också att det inte är nödvändigt, och en aktiv utopism med religiösa förutsättningar saknar inte företrädare. Det är inte omöjligt att en kritiker som Popper känner sej bortstött lika mycket av det utopiska som av det deterministiska i vissa kristnas samhällssyn.

Berlins attack går fram på så bred front, att framställningen blir svåröverskådlig. Endast den centrala linjen kan här uppmärksammas. Den innebär helt enkelt — om man här vågar använda detta ord — att man måste antaga tillvaron av en fri mänsklig vilja, om det ska finnas mänsklig ansvarighet, värdeomdömen, moral. Och att viljan är fri betyder då, att den inom vissa, om också kanske snäva, gränser är oberoende av motiv som kan fogas in i ett psykologiskt förlopp, även om man till motiv räknar allt som har att göra med anlag, uppfostran, utbildad karaktär, omständigheter.

Det vore ett hårt val för utopisten om han skulle vara tvungen att välja sida i denna urgamla tvist för att kunna fortsätta sina reflektioner. Antagligen finns det sociologer som skulle invända, att Berlin inte tycks göra tillräcklig skillnad mellan en vetenskaplig metod som innebär att man söker sammanhang så långt det går, och en »metafysisk» determinism utöver den empiriska forskningens gränser. Och kanske de skulle tillägga, att om de enskilda människornas handlingar också vore mera oberäknliga än erfa-

8 Isaiah Berlin, *Historical Inevitability*, föredraget tryckt, London 1954. Svensk översättning 1956.

9 K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*. London 1945, Vol. II s. 259 ff.

OM PROVISORISKA UTOPIER

renheten tycks visa att de är, och om detta hade sin grund i en sådan från motiv frigjord vilja, så skulle sammanstötningen och den ömsesidiga påverkan mellan viljorna kunna ge resultat i den stora samhällskroppen, som visade drag av regelbundenhet och därmed bleve tillgängliga för vetenskaplig behandling. Utopisten får här, liksom ifråga om Guds uppenbarelse i historien, nöja sej med att konstatera att också de samhällsforskare, mot vilka Berlin riktar sin kritik, i stor utsträckning är villiga att lämna utrymme för mänskors avsiktliga ingripande i den historiska processen. Om detta beror på deras oförmåga att dra de nödvändiga slutsatserna ur sina egna premisser, eller om det har att göra med hela problemets olösliga natur, torde även efter Berlins inlägg få anses oavgjort.

För diskussionen om utopier är det egentligen av mera intresse att få veta, vilka slutsatser ifråga om det praktiska handlandet som skall anses följa av kritiken mot tron på det oundvikliga; om det skall vara nödvändigt att fly över till föreställningen om det helt oberäknliga. Vad Berlin beträffar är han så upptagen av kritiken, att han inte lämnar läsaren mycken upplysning om hur kraftigt han vill reducera möjligheterna att förutse och ingripa. Han har kanske själv känt detta som en brist, eftersom en rad anmärkningar som tillfogats i den tryckta texten innehåller reservationer mot alltför kategoriska tolkningar av hans kritik. Sålunda bestrider han inte värdet av empiriskt grundade teorier, som kan antingen vederläggas eller tillämnas olika grader av sannolikhet, och han räknar bland grundläggarna av en sådan forskning både Condorcet, Saint-Simon och Comte. Det är därför något överraskande att kritiken formulerats så att den tycks rikta anklagelsen för metafysisk determinism mot just nu rådande tendenser inom sociologien, utan att några aktuella representanter för denna vetenskap nämnes. Hegel, Marx, Spengler, någon gång Toynbee kommer ständigt tillbaka. Man skulle ha önskat en konkretisering av kritiken med utgångspunkt från genomtänkta formuleringar av samtida forskare i stället för de allmänt hållna beskrivningarna på de teser mot vilka kritiken är riktad.

Men redan ett försök att ur Marx åskådning skilja ut det historiefilosofiska, spekulativa elementet och ta i betraktande vad som är en empirisk soci-

OM PROVVISORISKA UTOPIER

ologisk teori, skulle ha verkat klargörande. Den ofrånkomliga historiska nödvändigheten skulle då ha blivit det under givna omständigheter sannolika eller ytterst sannolika resultatet av mänskornas medvetna ansträngningar. Säkert är ju att marxismens upphovsmän aldrig tröttnade på att upprepa att historien är ett verk av de handlande mänskorna, att den verklighet som i varje läge bestämmer deras handlande är resultatet av krafter vari deras eget tidigare handlande har en del, och att idéerna därför har en obestriddlig betydelse, visserligen bara när de verkar i samma riktning som de »i sista hand avgörande» konkreta omständigheterna. Detta dunkla och ständigt återkommande »i sista hand» är kanske inte mera mystiskt än den av motiv oberoende viljan, och i alla händelser är den kritik inte träffande som menar, att föreställningarna om det oundvikliga måste göra mänskorna passiva och befria dem från känslan av ansvar.

Det gäller inte kretsarna av verkligt troende. Där identifierar man sej med de krafter som man tror verka i historien, tycker sej vara en del av dem och känner kanske i dubbel måtto ansvaret för vad som sker. Det är välbekant från alla rörelser, politiska och andra, hur övertygelsen att man befinner sej på frammarsch, att man hör till den segrande sidan, kallar fram ny energi, kanske just det mått av extra ansträngning som kräves för att framgången skall bli ett faktum. I en sådan beskrivning av vad som sker när alla yttre och inre omständigheter bildligt talat tvingar mänskorna att handla, kan också utopien fogas in som ett verksamt och kanske oundgängligt element i det historiska förloppet.

* *

*

Med det föregående tycks diskussionen bara ha kommit tillbaka till utgångspunkten. Missnöjet med samhället sådant det är ger upphov till framtidsbilder, utopier. Kritiken söker förgöra dem som godtyckliga tankefoster utan rot i verkligheten. Svaret på kritiken blir en hänvisning till att just i denna verklighet försiggår förändringar som driver fram den nya

OM PROVVISORISKA UTOPIER

samhällsformen. Men svaret hotar att göra alla mänskornas avsiktliga strävanden tvivelaktiga, och om man tror ej kunna rädda ett tillräckligt mått av frihet för ett målmedvetet samhällsarbete, står man där i alla händelser som från början med föga sagt om utopier till skillnad från mindre långtsyftande planer på förändringar. Den historiska överblicken har emellertid hjälpt till att sortera fram några delproblem ur frågehärvan. Först: Varför är det överhuvudtaget önskvärt med planer som går utöver vad som omedelbart kan genomföras? Därefter: Om utopier är behövliga vad finns det för hållpunkter i verkligheten som räddar dem från att bli godtyckliga önskedrömmar? Slutligen: Om dessa hållpunkter är tendenser, krafter eller vad man vill kalla dem, betyder det att vad som ser ut att ha framtiden för sig också blir bestämmande för vad vi anser vara framsteg, rätt, gott?

Varför utopier?

Den första frågan gäller inte bara varför man jämsides med eller som förutsättning för planer på omedelbara åtgärder också skall behöva utopier. Den inställer sig också när ett kanske ovisst, kanske avlägset framtidsmål är det primära men man vill ha de förutsättningar konkret utformade under vilka målet tänkes förverkligat. Och för det tredje kan det vara tal om en historisk situation i vilken en radikal förändring av det bestående kan tyckas ofrånkomlig, men där det nya är ovisst och dess karaktär kan bli beroende av en i förväg utformad utopi. De tre fallen tas här i omvänd ordning.

Om man gör tankeexperimentet att Marx' teori för den kapitalistiska utvecklingen bokstavligen hade gått i uppfyllelse, skulle vi ha haft en katastrofal situation, där ett sönderfall av hela den ekonomiska organisationen och återgång till primitivare hushållningsformer kunde tänkas som alternativ till den av Marx förutsatta socialistiska nydaningen eller till en av andra som möjlig utmålad monopolkapitalistisk diktatur. Tillvaron eller saknaden av en mer eller mindre allmänt omfattad utopi skulle i ett sådant läge kunna bli avgörande för den fortsatta utvecklingen.

Är det djärvt att som exempel på det andra fallet nämna planerna på en

OM PROVISORISKA UTOPIER

världsfederation av staterna, som skulle göra slut på den period i mänsklighetens historia som under alla växlingar i övrigt kännetecknats av ständigt återkommande krig? Det är inte mer än femtio år sen man t. o. m. i relativt värnlösa småstater kunde med gillande upprepa den tyske fältmarskalkens ord att den eviga freden var en dröm och inte ens en vacker dröm. Vad som kraftigast bidragit till något som väl får kallas en omvärdering inom moralen, behöver inte utläggas, och för hela frågan kan hänvisas till artikeln av Hans Regnéll om Världsstatstankens renässans i första volymen av Samfundets Studier. Den behandlar en rad olika sidor av detta särskilda problem, och framställningen blir samtidigt belysande för hela frågan om utopier. Också den som tror det vara möjligt att finna en väg steg för steg till en överstatlig myndighet, kan inte undgå att ha i sikte det utopiska målet. Och han kan inte skjuta undan frågan hur världsstatens eller fredsförbundets former skall vara konkret utformade. Om man som fallet är i Regnélls framställning för samman frågorna om freden och om kampen mot världsfattigdomen — och det finns goda skäl därför — har man ytterligare anledning att göra klart vilka befogenheter den internationella myndigheten skulle utrustas med och hur motståndet från dem som inte vill jämka på statssuveräniteten skall kunna övervinnas. Det problem om centralism mot decentralisering som inom staterna spelar en framträdande roll är uppenbarligen av samma betydelse när det gäller internationella förhållanden.

Vägen över en internationell myndighet med maktmedel i sista hand till sitt förfogande hämtar tydligen mönstret för fredens bevarande från den tvångsmakt som utövas av staten. Självbevarelsedriften är tänkt som drivkraften bakom anslutningen till fredsförbundet. Ironikern kan säga, att här skulle vi äntligen få exempel på samhällskontraktet, övergång från naturtillstånd till samhällsliv. Och kanske antyda att mera sannolik är en Pax romana, om inte av en världsmakt så av två eller tre som finner världen alltför farlig att leva i, om de nukleära förstörelsemedlen skulle bli allmän egendom. Det finns andra alternativ, bortsett från den möjlighet till katastrof och allmän förödelse, som ligger bakom alla överläggningar. Det finns en

OM PROVVISORISKA UTOPIER

opinion som räknar med att själva hotet skall vara nog för att hindra utbrott av krig och småningom leda till en samlevnad i fred utan att den tryggas av sanktioner. I en framställning som inte har till syfte att välja mellan tävlande utopier utan att ge skäl för deras tillvaro, finns inte anledning att se bort från utopier som åtminstone i någon mån är färgade av anarkistiska tankegångar.

* *

*

Den första frågan, den som gäller delreformer och utopier, kan mycket bra diskuteras i anslutning till den skarpa kritik av utopism som Popper levererar i sin avhandling om *The Poverty of Historicism* i *Economica* 1944-45.¹⁰ Att denna kritik inte behöver drabba utopier av här åsyftat slag, hindrar inte att det sätt varpå Popper stöder sitt förord för delreformer, piecemeal engineering, och avvisar längre gående planer gör frågeställningen klarare. Som man nästan kan gissa av terminologin om piecemeal engineering mot Wholesale eller Utopian engineering är Popper inte främmande för att se de avsiktliga ingreppen i samhällsformerna som ett slags experiment, och han hör inte till dem, som vill göra avståndet så stort som möjligt mellan de naturvetenskapliga metoderna och dem som kan tillämpas i samhällsforskningen. Det hänger väl samman med hans från andra skrifter kända uppfattning att också inom naturvetenskapen går teorierna snarast före de experiment som har till uppgift att vederlägga dem eller låta dem fortleva.

Ett långt citat om delreform och delreformatorn (piecemeal engineer) sparar ännu längre omskrivningar.¹¹

Delreformatorns karakteristiska inställning är denna. Även om han kanske hyllar vissa ideal rörande samhället som »helhet», ifråga om dess allmänna välfärd etc., så tror han inte på metoden att rita om det som helhet. Vilka mål han än har, så söker han nå dem genom små anpassningar som kan kon-

10 Numera, 1957, i bokform.

11 *Economica* 1944, s. 123.

OM PROVISORISKA UTOPIER

tinuerligt bli återanpassade och förbättrade. Hans mål kan vara av växlande art, t. ex. att rikedom eller makt ska samlas hos vissa enskilda eller hos vissa grupper; eller att rikedom och makten ska fördelas jämnare; eller att vissa rättigheter för enskilda eller grupper skall skyddas, etc. Offentliga eller politiska reformer kan alltså ha de mest skilda tendenser, totalitära såväl som liberala. ... Delreformatorn vet (liksom Sokrates), hur lite han vet. Han vet att vi kan lära bara av våra misstag. Följaktligen går han sin väg steg för steg, omsorgsfullt jämförande de väntade resultaten med de uppnådda, och alltid på utkik efter de oundvikliga, icke önskade verkningarna av varje reform; och han undviker att ta upp reformer av så invecklad art och sådan räckvidd, att det blir omöjligt för honom att urskilja orsaker och verkan och att veta vad han verkligen gör.

Mot denna reformism ställer nu Popper vad han kallar Wholesale engineering eller Utopian engineering. Den blir så som han beskriver den genom själva definitionen oförenlig med all reformism. Annars är han inte blind för att delreformer skulle kunna anses för den lämpliga vägen till djupgående förändringar i samhället. Och när han skall bemöta den utopist som tänker sej denna väg, snuddar han nästan vid frågan om behovet av provisoriska utopier som riktlinje för reformerna.

Det kan möjligen frågas huruvida den reformistiska och den holistiska inställningen som här beskrivits, är fundamentalt olika, med hänsyn till att ingen begränsning av den reformistiska linjen har angivits. Så som denna linje fattas här, faller t. ex. reformer i styrelsesättet (constitutional reforms) väl inom dess område; det är inte heller avsikten att utesluta möjligheten att en serie av delreformer kan vara inspirerade av en allmän strävan, t. ex. mot en större utjämning av inkomsterna. På det sättet kan reformvägen leda till förändringar i det som vanligen kallas »the classtructure of society». Finns det någon skillnad, kan man fråga, mellan sådana mera ambitiösa former av reformism och den holistiska eller utopiska inställningen? Och denna fråga kan bli ännu mera befogad om vi betänker att när delreformatorn söker väga de antagliga följderna av en föreslagen reform, måste han göra sitt bästa för att spåra återverkningarna av varje åtgärd på samhället i dess helhet.

OM PROVISORISKA UTOPIER

Den ena av dessa invändningar från den reformistiske utopistens sida kan Popper inte bemöta på annat sätt än genom en hänvisning till att hans Wholesale Utopians själva inte vill veta av en sådan linje. Allt eller intet. Och ifråga om reformistens behov att bedöma återverkningarna av en del-reform påpekar han de risker som kan följa med att konkreta framtidsbilder existerar. De kan hindra de handlande att utan fördomar dra de riktiga slutsatserna av erfarenheter som göres under experimentets fortgång. Den första salvan träffar tydligen ingen annan utopism än den Popper själv valt att förgöra. I andra punkten är hans reservation mot utformade utopier egentligen ingen annan än den som här har antytts genom uttrycket provisorisk. Papper gör en på flera sätt betydelsefull distinktion mellan strävan att röja undan »lidanden» och försöken att konstruera ett »gott» samhälle. Samma synpunkt mötte hos Burke, och den är inte olik de tankegångar som leder till provisoriska utopier. Reaktionen mot det bestående vänder sej mot en rad olika förhållanden i samhället. Den anger riktlinjer bort från en verklighet som anses förkastlig, utan att dessa linjer därför slutar i någon idealbild av fullkomlighet. Idéerna om ett på något vis »färdigt» samhälle är tydligen främmande för den utopism som här beskrives.

Vad som däremot utmärker tankegången är att den starkt stryker under behovet att dra ut de egna linjerna ett så långt stycke framåt att avvikelserna från det bestående blir tillräckligt uppenbara. Tillräckligt för att det någorlunda klart skall framgå vad det är man eftersträvar. Om detta är ett behov för reformvännerna själva, är det också en rimlig begäran från dem man vill vinna till anhängare. Kanske inte heller orimlig när den kommer från motståndare. För att fylla sin uppgift behöver framtidsbilderna alltså vara någorlunda konkret utformade. Men denna utformning kan inte vara definitiv. Planerna och önskemålen står i en värdeskala, inom vilken vägningar och avgöranden inte kan ske *in abstracto* eller en gång för alla utan måste bli beroende av de särskilda omständigheterna. Överhuvudtaget kan det mellan linjerna bort från det givna råda inte bara överensstämmelse utan också spänning. Hur en sådan skall lösas eller en sammanjämkning komma till stånd, kan svårligen diskuteras utan att man gör konkreta anta-

OM PROVISORISKA UTOPIER

ganden om olika förhållanden i framtiden. Och fastän dessa antaganden givetvis bygger på vad som med tillgänglig kännedom om fakta synes mest sannolikt, blir ju till sist avgörande hur det kommande i verkligheten gestaltar sig. Och det är beredskapen att ta hänsyn till denna verklighet som ger framtidsbilderna deras provisoriska karaktär.

Alternativa utopier

Exempel för att belysa de allmänna satserna hämtar man lättast från rörelser som påverkats av socialistiska idéer. Inom dem har kritiken av det bestående länge varit häftigast och behovet att forma bilder av ett annorlunda beskaffat samhälle gjort sig starkast gällande. Där kan också frågan om förhållandet mellan näraliggande och mera avlägsna mål, alltså mellan delreform och utopi, anses alltjämt höra till de aktuella. Det kan bara bli tal om att i all korthet följa några linjer i dagspolitiken för att se hur de väcker till liv frågan om framtidsbilder. Till det dagsaktuella hör en politik för ökad social och ekonomisk jämlikhet, för full sysselsättning, för större inflytande åt de för lön arbetande inom företag och näringsliv. Bakom ligger vissa föreställningar om vad som skall anses för rättvisa och frihet i ett demokratiskt samhälle. Dessa idéer kan till sin innebörd vara omtvistad. Det torde t. ex. gälla vad som skall anses för rättvisa vid fördelningen. Men även där man tycks vara ense om att sträva i samma riktning, kan man vara högst oense om hur många steg på vägen man bör ta eller om hur snabbt de bör tas. Och inte minst kan skiljelinjerna dras genom att det råder oförenliga meningar om de medel och metoder som det är tillrådligt att bruka.

En demokratisering av utbildning och uppfostran tycks i och för sig höra till det mindre omstridda. Men kostnaderna för en stor och hastig ökning av sådana investeringar i personligt kapital kan synas avskräckande och man ger försteget åt en lägre skattenivå, som antages inte bara öka konsumtionen utan också de materiella investeringarna. Men det är framför allt den allmänna strävan till ekonomisk utjämning som gör frågan om kapitalbildningen aktuell och därmed för in diskussionen på nya områden.

OM PROVISORISKA UTOPIER

En snabb kapitalbildning främjas under vissa förhållanden av stora ekonomiska olikheter. Vill man undanröja dem, får man ta ståndpunkt till frågan om man föredrar en långsammare takt i önskvärda investeringar eller väljer att låta den — antaget otillräckliga — privata kapitalbildningen fyllas ut av kollektiva åtgärder. Det kan betyda kapitalbildning genom överbalansering av statens budget eller genom överskott i offentliga företag. Men det kollektiva sparandet kan också ökas genom outdelade vinster inom enskilda företag och genom sparande av enskilda efter gemensamma beslut, alltså det som kallas tvångssparande eller obligatoriskt sparande.

Hur man väljer härvidlag bör bli beroende av vad hela demokratiseringslinjen syftar till ifråga om samhällets ekonomiska organisation. Det gäller en avvägning mellan ett centralt inflytande för statsmakten över det ekonomiska livet och rörelsefriheten för de enskilda företagen. Denna avvägning kan i sin tur bli beroende av vad man menar om de enskilda företagens inre organisation, vilka möjligheter som anses föreligga att inom dem utveckla en demokratisk arbetsgemenskap. Och de olika vägarna till en sådan utveckling kan inte gärna diskuteras utan att man samtidigt tar upp frågan om äganderätten och dess fördelning. Skall utjämningen främjas enbart genom utvidgning av den gemensamma egendomen eller dessutom genom olika former av enskild äganderätt? Inom de socialistiska idériktningarna spelar det vid svaren på denna fråga en roll, hur man tror de olika lösningarna påverkar inte bara de enskildas rörelsefrihet, inflytande och känsla av jämlikhet utan också deras medvetande om att höra till en större gemenskap, att vara förbundna med andra i samverkan för betydelsefulla gemensamma uppgifter. Inte heller den linje som syftar till full sysselsättning kan isoleras från nu berörda problem. Att denna linje förutsätter olika slag av samhällsingripande i det ekonomiska livet är självklart. Men det finns delade meningar om i vad mån detta bör medföra en ökning av den socialiserade sektorn i näringslivet. Ännu väsentligare är kanske att erfarenheterna från en tid av full sysselsättning med dess tendenser till inflation har på allvar kallat fram frågan om inte båda är oskiljaktiga. Det är inte minst lönekravens och lönestegringarnas roll härvidlag som ofta skjutes i

OM PROVVISORISKA UTOPIER

förgrunden. Och i den mån detta är riktigt, tycks ingen lösning vara möjlig så länge en begränsning för löntagarnas del inte motsvaras av liknande begränsningar ifråga om andra inkomstagare. Men det betyder att gripa rätt in i frågorna om både inkomsternas och förmögenheternas fördelning i samhället.

*

Den föregående exemplifieringen har kunnat anknyta till diskussioner som veterligen spelar en roll inom samtida politiska partier med socialistiska program eller traditioner. Det är mycket mera sällsynt med diskussioner om hur samhället skulle förändras om de liberala idéerna finge bli avgörande för den fortsatta utvecklingen. Men inlägg saknas inte helt och det är bättre att återge den faktiska uppfattningen hos en begränsad krets, även om den inte skulle anses representativ för liberalism i allmänhet, än att söka avgöra vad som rimligen bör följa av de allmänna liberala principerna.

Det inlägg som här åsyftas är en nyligen utgiven samling uppsatser om frihet och välfärd, som närmast kan kallas en programskrift för engelsk liberalism.¹² I redaktionskommitten har suttit de främsta representanterna för partiet, i parlamentet och utanför. De återfinnes också bland författarna till de fjorton essäerna. Frihet och välfärd går väl samman enligt denna liberala åskådning. Både ökad trygghet och ökade möjligheter till personlig utveckling bör vara en frukt av socialpolitiken, och så långt är utjämningspolitiken berättigad. Men i princip anses den enda riktiga liberala socialpolitiken bestå i en överföring av kontanta inkomster till de sämre lottade medborgarna. Folkpensioner och barnbidrag är exempel på denna önskvärda form. De enskilda vet nämligen själva bäst hur de ska använda sina pengar. Eller borde åtminstone veta det. Detta sista är en fråga, till vilken det finns anledning att återkomma.

Denna liberalism är sålunda enligt författarnas egen formulering klart

12 *The Unserving State. Essays in Liberty and Welfare.* Utgivare George Watson. London 1957.

OM PROVISORISKA UTOPIER

distributionistisk, och det gäller inte bara ifråga om socialpolitiken. Också fördelningen av egendomen bör bli föremål för samhällets ingripande. Rättvisan anses kräva att olika insatser beroende på olika stor duglighet kan medföra stora olikheter i inkomster, och samlandet av en stor förmögenhet kan därför inte heller hindras. Men det ligger ingen sådan rättvisa i att stora förmögenheter överföres genom arv. Det innebär ett avgjort hinder för jämlikhet i möjligheter (equality of opportunity) och leder till en ärftlig klassuppdelning, som liberalismen inte kan godtaga. En reduktion av de stora förmögenheterna är alltså nödvändig, och den närmast liggande utvägen är en starkt progressiv beskattning av arv. Men detta skall inte leda till en ökning av den kollektiva egendomen. På olika vägar bör den till samhället indragna egendomen föras över till jämnare fördelning i enskild hand. I samma syfte föreslås anordningar genom vilka de anställda göres till delägare i de stora företagen. Också frågan om ett verkligt inflytande för löntagarna inom företagen tages upp i detta sammanhang. Det anses till och med så viktigt och förutsättes bli så vittgående att det anföres som argument mot nationalisering av företag eller näringsgrenar. Man går ut ifrån att de anställdas »del i ledningen» inte kan sträcka sej lika långt inom av samhället ägda företag som inom enskilda.

De viktigaste bidragen i denna skrift syftar utan tvivel främst till att klargöra vad som i princip är förenligt eller inte förenligt med liberala föreställningar om ett gott samhälle. Mycket har därför karaktär av vad man är frestad att kalla definitiv utopi, teckning av ett läge där både yttre omständigheter och människorna själva antages vara så beskaffade att anordningar enligt liberala principer skulle ha helt andra utsikter att fungera tillfredsställande, än fallet är för närvarande eller under en förutsebar framtid. Det uttalas särskilt klart av författaren till artikeln om välfärdspolitiken. Produktionen och välståndet antages ligga väsentligt högre än nu, ekonomin fungerar under full sysselsättning utan störningar, inkomster och egendom är fördelade rättvist och de enskilda har en helt annan grad av förtänsamhet. Åtskilliga av de socialpolitiska anordningar som från principiell synpunkt kritiseras som illiberala, medges vara under rådande förhållan-

OM PROVISORISKA UTOPIER

den väl motiverade. Man behöver inte förneka värdet av en sådan diskussion om abstrakt formulerade principer. Den kan möjligen ge antydningar om hur en liberal politik skulle gestaltas under olika konkreta förutsättningar. Men den kan inte ersätta mera verklighetsnära framtidsbilder, som likväl fortfarande kunde kallas utopier.

*

Då man söker foga in något som kunde kallas konservativ utopism i det grova partipolitiska skemat, möter man åtminstone tillsvidare snarast oöverkomliga svårigheter. Inte därför att konservativ kritik av samhället sådant det utvecklats skulle sakna skärpa och kraven på förändringar därför bli mindre radikala. Motsatsen kunde hellre sägas vara fallet. Man kanske finner förklaringen i historiska förhållanden. Från början har konservatism betytt motstånd mot förändringar och när sådana ägt rum har till en tid det gamla stått kvar som något kanske möjligt att återvinna. Det var en organiskt framvuxen samhällsform, ingen godtycklig teoretisk konstruktion, hade alltså ingenting att göra med det utopiska, som varit föremål för all konservativ samhällskritik i Burkes efterföljelse. Men ju längre förändringarna framskridit desto svårare har det blivit att tänka sig det gamla bokstavligen återställt. Om man fortfarande kastat längtande blickar på det förflutna har det mera varit efter vad man trott vara detta förflutnas anda än just de former vari denna anda en gång varit förkroppsligad. Men att skapa nya former för en viss anda har likväl tillräckligt över sej av utopisk strävan för att inte lätt gå samman med en konservativ inställning.

Det är därför inte överraskande att också i framställningar som medger behovet av utformade framtidsbilder, det kritiska inslaget, angreppen mot den utveckling som försiggått är dominerande. Det är möjligt att detta intryck skulle modifieras av en mera vidsträckt kunskap om hithörande litteratur, och att mera representativa exempel då skulle kunna anföras än de här nedan omnämnda. En omfattande och mycket uppmärksammas framställning av de konservativa idéernas historia i den anglosaxiska världen

OM PROVVISORISKA UTOPIER

har ett avslutande kapitel om läget nu och utsikterna för framtiden. Det talar om konservatismens oavbrutna återtåg, men också om dess obrutna livskraft, inte minst i motsats till upplösningsprocessen inom det radikala lägret.

Konservatismen har drivits tillbaka men inte blivit besegrad. Hur är det då med dess motståndare? Jacobinismens förhoppningar bröts av direktoriet och krossades under Napoleons hæl. Vålnaden manades ned i graven 1848 och 1870. Benthamismen blev effektivt hejdad av romantikens skribenter, av sitt eget pedanteri och av den nya kollektivismen ... Den känslomässiga socialism som predikades av Kingsley och Ruskin och Morris rann ut i det marxistiska träsket eller dunstade bort i industrialismens torra luft. Marxismen och dess utlöpare har blivit avskryvda i engelska och amerikanska ögon genom den praktiska tillämpningen i Sovjetunionen. I båda de stora engelsktalande folken har konservatismen visat en politisk och intellektuell kontinuitet under nära etthundrasextiofem år, medan de radikala partierna som avskytt traditionen, efter varandra har gått sin upplösning till mötes, med ingen annan gemensam princip än fiendskap till allt bestående.

Men nu när radikalismens leder håller på att tunnas ut och är sönderslitna av inbördesfejder, har konservatismen en sådan möjlighet att återvinna förlorad mark som den inte har haft sedan den dag då den moderna radikalismen »med mänskohuvuden spetsade på pikarna» slungade sin utmaning mot det gamla samhället.

Hur den nu citerade Russell Kirk formulerar grundtankarna i den konservativa åskådningen kan i yttersta förkortning återges efter vad han kallar *Six canons of conservative thought*.¹³

1. Tron att en gudomlig avsikt styr samhället ... Politiska problem är i grunden religiösa och moraliska problem.
2. Kärlek till den outtömliga växlingen och det mystiska i de traditionellt givna livsformerna, till skillnad från den förkrympande unifor-

13 Russel Kirk, *The Conservative Mind*. London 1954, s. 396 f. o. 17 f.

OM PROVVISORISKA UTOPIER

miteten och jämlikhetsandan.

3. Förvissningen att ett civiliserat samhälle behöver rangskillnader och klasser (orders and classes).
4. Övertygelsen att egendom och frihet är oskiljaktigt förenade.
5. Förlitande på det hävdvunna ...
6. Samhället måste förändras, ty långsam förändring är medlet att bevara det, liksom mänskokroppens ständiga förnyelse. Men Försynen är den rätte vägvisaren, och prøvostenen för en statsman är hans förmåga att fatta den verkliga riktningen hos de av Försynen ledda krafterna i samhället.

Framhävandet av den enskilda egendomen som villkor för friheten är naturligtvis en förbindelseled över till liberalismen, men lika tydligt tycks vara att jämlikheten avvisas inte bara i den socialistiska utan också i den liberala tolkningen. Hur kravet på klasskillnader skall uppfattas kan inte avgöras utan närmare precisering. Det är emellertid ganska säkert att en alltför stor klyfta mellan ägare och egendomslösa uppfattas som ett upplösande element i samhället och att idén om en »egendomsägande demokrati» ingår i åskådningen, fastän planer på reduktion av storförmögenheter inte framskymtar och ordet demokrati inte tycks höra till de värdebetonade.

En utopism av det slag som tror på möjligheten att hejda frammarschen för storindustri och urbanisering saknas ju inte på andra håll. Vi skulle i så väsentlig grad vända tillbaka till ett samhälle, där verksamheten bedrevs i de mindre företagens form, att både frihetens och jämlikhetens principer kunde någorlunda anses tillvaratagna under bevarande av enskild äganderätt. Åt det hållet pekar de idéer som utvecklats t. ex av W. Röpke,¹⁴ och en del av de anglosaxiska konservativa leker med samma framtidsbilder. Men alltså är kritiken förhärskande och någon enighet om hur framtidsbilderna ska se ut är väl knappast inom synhåll. Det konstateras tydligt nog i ett nyligen hållet radiotal av Angus Maude, parlamentsledamot och en av de mest kända representanterna för radikalismen på högerkanten.¹⁵ Han är

14 Wilhelm Röpke, *Civitas Humana*. Zürich 1944.

15 Political tension and Social reform. Föredraget tryckt i *The Listener* 1 aug. 1957.

OM PROVISORISKA UTOPIER

fullt på det klara med att ju längre bort i det förflutna som de konservativa förlägger den tidpunkt då syndafallet ägde rum, då samhällsutvecklingen vreds in på sin nya fördärvliga bana, desto mera djupgående måste de förändringar bli som leder tillbaka till den rätta vägen. Han menar inte att sådana krav kan eller bör på en gång föras in i ett valprogram, fastän han är övertygad om att det är framtidsbilder av detta slag som innerst utgör kraftkällan för livsdugliga partier. Vad man kan önska att få från denna nya anglosaxiska konservatism, liksom från dess eventuella fränder på andra håll, är sålunda inte så mycket en modern upplaga av Platons ideala stat som mera blygsamma utkast av den art som här fått namnet provisoriska utopier.

Utopiernas fäste i verkligheten

Både för Burke och för Marx växte det nya fram ur det gamla med rötter i förändringar, där statsmannen enligt Burke skulle ana Försynens avsikter, och där produktivkrafterna för Marx hade något kvar av glansen från det hegelska Förnuftet. När nyare sociologer inte är helt upptagna av försöken att i funktionsförhållanden mellan företeelserna finna villkoren för en jämvikt, utan vänder sin uppmärksamhet till frågan hur en samhällsform kan komma att avlösas av en annan, forskar de också efter de krafter som i det gamla samhällstillståndet växer sej starka nog för att driva fram det nya.¹⁶ Och de frågar vilket utrymme det bland dessa krafter kan finnas för människornas avsiktliga ingripande.

Att det finns naturförhållanden, lagbundna eller oföränderliga företeelser i vår yttervärld, som kanske hindrar oss från att ens önska vissa ting, behöver inte utläggas. Men det gäller också människan själv. Det är visserligen inte numera lika lätt som förr att hänvisa till en oföränderlig mänskonatur, när man vill förklara samhällsformer, som man själv har vant sig vid, som de enda naturliga och nödvändiga. Men grundläggande biologiska, fysiolo-

16 Se t. ex. Barrington Moore, Sociological theory and contemporary politics i *The American Journal of Sociology*, sept. 1955 s. 107 f.

OM PROVISORISKA UTOPIER

giska och psykologiska faktorer håller ändå de kulturellt betingade beteendemönstren inom vissa gränser. Också förändringarna kan förefalla ofrånkomliga. Man kan tro sej iaktta tendenser så starka att det förefaller fåfängt att göra motstånd. Det ger upphov till pessimism eller segertro, beroende på olika värderingar. Hur vetenskaplig forskning och tekniska uppfinningar skapar nya omständigheter bestämmande för samhällsformerna har förut exemplifierats, och det behövs här bara en erinran om förstörelsemedlens utveckling och inverkan därav på idéerna om internationell samlevnad. Ett annat exempel kan hämtas från den industriella stordriften och dess inflytande på befolkningsfördelning, arbetsvillkor, klassbildning och samhällsstruktur överhuvud. Det är den större ekonomiska effektiviteten med utsikterna till högre materiell standard och allt vad därmed följer som här verkar med till synes oemotståndlig kraft. De utopier som godtar denna utveckling till massproduktion och massorganisationer och söker inom den finna utrymme för idéerna om ett värdefullt mänskligt liv, tycks sålunda bygga på en säkrare grund än de förut nämnda framtidsbilder som ger uttryck för längtan tillbaka till tidigare former för produktion och organisation.

Den ekonomiska utvecklingens betydelse för omdömet om det rimliga i framtidsbilderna behöver sålunda inte ytterligare understrykas. Den anses vara så mycket större som man på detta område inte bara har ett påtagligt material att röra sej med, som bättre än andra företeelser lämpar sej för beskrivning av en samhällsform, utan också tycker sej lättare kunna skönja viktiga tendenser i utvecklingen. Å andra sidan kan man inte glömma att det just är denna del av samhällslivet som kan undergå alldeles oförutsedda förändringar. Just därför att ekonomin i så hög och växande grad har kommit att vila på vetenskap och teknik, är den beroende av det minst förutsebara i den mänskliga världen, nämligen intelligensens skapelser. I jämförelse därmed förefaller andra element i vår kultur, våra ideologier, våra värderingar på olika områden vara ganska trögrörliga, och det är i inte ringa grad på denna deras egenskap som utopisten bygger, då han söker svara på frågan, vilket fäste han tror att framtidsbilderna kan ha i verklighe-

ten.

De utopier som trots växlande och delvis oförenliga utformningar har en gemensam utgångspunkt i upplysningstidens idéer, och i vilka nyckelord som frihet, jämlikhet och broderskap ständigt återkommer, kan sägas gå ut från antagandet att vissa tendenser och grundläggande värderingar, som redan börjat sätta sin prägel på utvecklingen i västliga demokratier, skall fortleva och att arbetet på samhällsordnning kan anknyta till dem. Draget av rationalism är omisskännligt. Det utgör en förbindande länk mellan företeelser på olika områden. Den vetenskapliga forskningen anses ha sitt värde som ett uttryck för människans strävan att förstå den värld, vari hon kommit till. Denna värdering får stöd från den höga uppskattningen av materiellt framåtskridande. Men den rationella vetenskapliga synen verkar upplösande på traditionella föreställningar inom olika områden. Det gäller också samhällsordningen. Privilegier kan möjligen motiveras, men inte bara med att de är nedärvda. Det finns i rationaliteten en tendens att behandla människor lika. Detta element av rationalitet, förnuft uppfattas som det i särskild mening mänskliga, som gör att människorna känner sig vara något egenartat, på något djupt sätt likvärdiga. Det tar sej uttryck inte minst i idéerna om vad som är rättvisa människorna emellan.

Med denna strömfåra blandar sej starka tillflöden ur andra källor, inte minst religiösa. Och jämlikheten har blivit en central idé, med krav på tillämpning inom alla livets områden. I sin abstrakta form står den inte i strid med friheten, eftersom jämlikheten skall innebära att alla lika rätt till frihet. Men hur denna lika rätt i praktiken skall ta sej ut och med vilka medel den skall genomföras är frågor som ger upphov till motsättningar, som kan bli uppenbara då utopierna konkret utformas. Det gäller inte minst fördelningen av rättigheter, skyldigheter och inflytande på det ekonomiska livets område, och därifrån hämtades också exemplet då här tidigare behovet av sådana utopier skulle belysas. Behovet av omedelbar mänsklig gemenskap står här som en motvikt till rationalismen, och ett starkt framhävande av en känslomässig samhörighet tycks inom de socialistiska utopierna utmärka försöken att försona motsättningarna.

OM PROVISORISKA UTOPIER

Men är inte hela denna uppräknings av idéer och värderingar just exempel på det godtyckliga och abstrakta teoretiserande, varemot Burke och efter honom så mycken konservativ kritik har riktat sej? För att svara måste man veta vad kritikerna menar med att idéerna inte har rotfäste i människorna och därför inte duger till grund för ett hållfast samhälle. Antagligen syftar man på att de moraliska värderingarna är reflekterade, inte omedelbara reaktioner utifrån inrotade seder och bruk. De exempel man ibland ser anförda t. ex. ifråga om jämlikheten skulle stämma härmed. Vanliga människor reagerar visserligen, säjs det, mot vad de finner vara orättvisa olikheter i sin närmaste krets. Men oviljan mot hela strukturen i ett samhälle byggt på klasser med olika uppgifter och olika rättigheter är frukten av agitation från teoretiska utgångspunkter, visserligen med avunden och andra passioner till hjälp. Vad utopisten svarar är säkerligen att det han vädjar till just är reaktioner som håller på att bli vanemässiga, föreställningar om det riktiga som har sådan känslomässig grund, att de kan tjäna till underlag för ett nybygge. Hur snabbt det som nyss var ett privilegium blir uppfattat som en självklar allmän rättighet, därpå ger hela den hittills försiggångna demokratiseringsprocessen exempel. Det senaste stora är väl rätten till arbete, den fulla sysselsättningen.

Vad som skett i den gamla kontroversen är snarast att representanterna för »framstegstron» bytt ståndpunkt med de »konservativa». Den som godtar det nya såsom historiskt framvuxet, kan hänvisa till Burke, medan planerna på att återvända till en enklare ekonomisk organisation eller att skapa en ny slags politisk aristokrati eller att dämpa upp för massdemokrati och masskultur har mera tycke av teoretisk samhällskonstruktion. En parallell är man frestad att söka i Platons utopi och dess bakgrund, den atenska demokratin. De motståndare Platon hade uppgörelser med i sina dialoger, företrädde utan tvivel delvis ett empiriskt betraktelsesätt, och fick sina problemställningar från den utveckling av demokratiska samhällsformer som de sett försiggå.¹⁷

17 Raderna i texten avser inte att uttrycka någon mening om de moderna angreppen mot det »totalitära» i den platonska staten. Mest extremt väl i Poppers Open Socie-

OM PROVISORISKA UTOPIER

Det är klart att man kan ha delade meningar om hur djupt kritiken av vissa drag i den bestående samhällsorganisationen har trängt och vilka utsikter som finns för dessa tendenser att ytterligare påverka utvecklingen. Men ämnet för detta kapitel har inte varit att väga dessa tendenser mot andra utan att hänvisa till att de otvivelaktigt existerar och utgör påtagliga hållpunkter för strävan att förändra samhället. Vad som därvid tillsvidare förbigicks var frågan, om själva den ekonomiska utvecklingen, tendenserna inom produktionslivet kunde tänkas bli hastigt förändrade. Det tycks inte finnas stor anledning att vänta någon radikal ändring ifråga om stordriften och de möjligheter den ger till högre effektivitet. De förutsägelser man nu gör om en ännu snabbare teknisk utveckling, bebådar väl snarast en ännu starkare ställning för storföretagen, och behovet av en betydande kapitalbildning och de därmed sammanhängande problemen tycks stå kvar som förut.

En mycket stark och mycket snabb höjning av hela produktionen kan emellertid tänkas ha till följd förskjutningar i människornas syn på en del av de i utopien förutsatta målen. Möjligheterna att till synes obegränsat kunna öka konsumtionen kan under inflytande från tävlan om prestige och från kommersiellt utnyttjade metoder för masspåverkan absorbera stora medborgaregruppers intresse, till förfång för strävan efter klassutjämning, demokratisk ordning i arbetslivet, samarbete och gemenskap. Man går vid sådana perspektiv på en relativt näralliggande framtid ut från läget i de ekonomiskt mest utvecklade länderna och tycks förutsätta att inom dessa ingen starkare vilja skulle göra sej gällande att dela med sej av sina rikligare tillgångar. Det är ett antagande om nationell begränsning i strävan efter jämlikhet, som kan visa sej riktigt, kanske också inte. Utopisten som på förut angivet sätt söker källorna till jämlikhetsidén både i den rationalistiska

ty. Att Platons ovilja mot demokratin och strävan efter absoluta sanningar ställer honom i motsättning till en empirisk och humanitär strömning bland försokratikerna kan väl däremot inte betvivlas, även om bara de sakkunniga kan ha en mening om huruvida argumenteringen är pressad t. ex. i Eric A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, London 1957.

OM PROVISORISKA UTOPIER

strömningen och i en religiöst färgad allmän mänskokärlek, bygger tydligen på det internationella alternativet. Och att det inte gör frågorna om jämlikhet, samarbete och mänsklig solidaritet mindre trängande utan i stället skjuter dem i förgrunden, kräver bara en erinran.

Men i allt detta ligger ingenting nytt av den art som åsyftades med det oförutsägbara ifråga om »intelligensens skapelser». Sådant nytt som en gång möjliggjorde den industriella revolutionen och förde in samhällena på banor som vi kan lovprisa eller fördöma men som vi inte ser oss någon möjlighet att radikalt bryta oss ur. Sådant nytt som med kärnvapnen har skapat det nya läget i relationerna mellan staterna. Att sådana nyheter är möjliga, som skulle ändra förutsättningarna för samhällsorganisationen, har man ingen anledning att förneka. De kunde vara resultat av ökad kunskap om den yttre naturen eller gälla förmåga att radikalt påverka den mänskliga organismen. Men abstrakta möjligheter för vetenskapen kan diskuteras bara på samma sätt som vi kan diskutera för oss okända mänskliga erfarenheter som en gång kan komma att göras och som kan påverka våra önskningar ifråga om samlevnad och samhällsorganisation. De kan inte ha något inflytande på vårt handlande nu. Vi har nog av att överväga samverkan och spänning mellan värderingar och tendenser som vi åtminstone i någon mån känner. Vad är det som bestämmer hur vi där väljer?

Utopier och värderingar

Om man hänvisar till tendenser i samhällsutvecklingen såsom stöd för en medveten strävan, betyder detta inte att man ur dessa tendenser, ur deras utsikter att slå igenom, hämtar sina värderingar eller riktlinjer för sitt handlande. Man erkänner att dessa riktlinjer på många olika sätt påverkas av faktiska förhållanden, att de former för mänskligt samliv vari det vi anser värdefullt skulle ta sig uttryck, får rätta sig efter förutsättningar som åtminstone tillsvidare undandrar sig våra försök till förändringar, att vår frihet att välja sålunda kan vara starkt begränsad; men det är ändå vi själva som väljer. Att vi väljer olika har varit en utgångspunkt för hela den förda

OM PROVISORISKA UTOPIER

diskussionen. Målen har antagits vara olika eller oförenliga, vare sig det är fråga om delreformer på kort sikt eller om utopier på något längre. En relativism i värderingarna har såtillvida godtagits såsom ett faktum, och det kunde tyckas vara nog att erinra härom. Det är emellertid inte givet att utopisten därmed kan alldeles lämna problemet.

Vid den motivering för behovet av utopier som här tidigare utvecklades blev den förståndsmässiga sidan skjuten starkt i förgrunden. Men utopisten har säkert inte för avsikt att hålla känslorna utanför. Han räknar inte bara med sådana som är knutna till omedelbara intressen. Han vill ha stöd också från krafter, som växer fram ur behovet av idealföreställningar och som endast utopierna anses ha förmåga att frigöra. Det betyder att utopisten tror sig bättre kunna vinna anslutning till sin praktiska politik, när dess moraliska innebörd framstår klarare; men då är det svårt att alldeles gå förbi frågan hur vidsträckt giltighet man tillskriver dessa föreställningar och hur man tror sig kunna motivera de egna moraliska värderingarna. Åtminstone på en punkt är väl därmed gränsen till den allmänna moralfilosofiska diskussionen överskriden, och hur bekymmersamt det än kan förefalla, tycks det vara oundvikligt att i någon mån gå in på frågan om relativism och allmängiltighet i moralen. Det är kanske möjligt att ta steg för steg och att inte låta locka sig till för många.

Den som gör upp utopier kan inte vara relativist i den betydelsen, att han anser alla värderingar vara lika goda. Och när han får höra att det måste han anse, om han inte tror på möjligheten att med rationella argument ena alla som inte är imbeciller eller sinnessjuka, så vägrar han åtminstone tillsvidare att känna sig övertygad. Representanter för den »logiska positivismen» väckte anstöt genom att tyckas vilja som »nonsens» sopa undan allt tänkande, som inte föll inom området för sant eller falskt. Det var väl inte avsett att tas efter orden. Men kritiker förklarar, att detta är just den riktiga konsekvensen av relativistens egna förutsättningar. Det kan för honom inte vara möjligt att göra någon skillnad mellan bättre och sämre. När han personligen ändå gör det, visar han bara själv att relativismen är ohållbar.

Bland dem som följer denna angreppslinje får man väl räkna Ernst Cas-

OM PROVISORISKA UTOPIER

sirer i den kritik av Hägerström, för vilken Alf Ahlberg redogör i första volymen av Samfundets Studier.¹⁸ Att filosofer lika väl som andra människor kan göra sig skyldiga till inkonsekvenser är nog ett faktum. Men om misstaget vore så uppenbart som kritiken antyder, skulle man knappast vänta att finna det upprepat i sådan utsträckning som nu är fallet. I diskussionen under senare år, som åtminstone i de anglosaxiska länderna förts med anmärkningsvärd livlighet, är det ingen undanskymd plats som intages av företrädarna för uppfattningen att man bör klart hålla isär den teoretiska analysen och problemen för en normativ etik.¹⁹ Men därav följer inte att analysen skulle sakna betydelse då vi går över till att i praktiken ta ståndpunkt till moraliska problem eller att filosofen skulle hålla sig borta från denna diskussion, därför att den ligger utanför — att inte säga under — det plan där det vetenskapliga tänkandet rör sig. En av de ovan åsyftade nyare relativisterna, Stevenson, slutar sin stora undersökning om *Ethics and Language* med orden:

... The demand for a final proof springs less from hopes than from fears. When the basic nature of a subject is poorly understood, one must conceal his insecurity, from himself as much as from others, by consoling pretences. It is only when the subject develops that an inquirer can recognize, without losing confidence, that his conclusions may meet with intelligent opposition, or that they may require the correction of further experience and reflection. And in these admissions there need be no lack of conviction — no general scepticism that ends in inactivity. There need be only that temper of mind which, abiding firmly by the conclusions that seem at the time most trustworthy, is still sensitive to the fact that living questions are too rich in their complexity to be answered by a formula.

Och i annat sammanhang deklarerar han filosofens både rätt och skyldighet att ta del i striden. Raderna är tydligen skrivna under intrycket av det

18 Alf Ahlberg, Hans Larsson, Ernst Cassirer och Axel Hägerström.

19 Nämnas får väl i första rummet C. L. Stevenson *Ethics and Language* 194 5. Likaså R. M. Hare, *The Language of Morals* 1952 och P. H. Nowell-Smith, *Ethics*. Citaten från Stevenson anf. arb. s. 336 och 110.

pågående kriget.

For these ideals, like all other attitudes, are not imposed upon human nature by esoteric forces; they are a part of human nature itself. If they are to become a more integral part of it, they must be fought for. They must be fought for with the words »right» and »wrong», else these attitudemolding weapons will be left to the use of opponents. And they must be supported with *clear-minded reasons*, else hypostatic obscurantism will bring contempt to the cause it is intended to plead.

Citaten kan ha sitt intresse också därför att de berör två punkter som för Hans Larsson var väsentliga i hans polemik mot Hägerströms skrift om moraliska föreställningars sanning. Det finns åtskilligt i polemiken som vittnar om hur starkt upptagen, för att inte säga oroad, Hans Larsson var av problemet om relativismen. Det hörde också till hans ständiga följeslagare, inte minst under senare år.²⁰ Att ingen ändring skedde i hans grundinställning är säkert. Huruvida han kom att finna motsidans argumentering mera beaktansvärd, är väl en fråga som får lämnas obesvarad. Däremot är det knappast för djärvt att antaga att han med stort om också kritiskt intresse skulle ha studerat de nu nämnda analyserna av moralproblemet från senare år. Han var ju inte främmande för behovet att skilja på den teoretiska analysen och den normativa diskussionen. Han sökte efter en bättre term än »sann» för det »riktiga» eller »kritiskt hållbara». Och det innebar väl att de logiska begreppen motsägelsefrihet och samstämmighet och konsekvens vid de normativa resonemangen användes i en överförd, kanske analogisk betydelse. Detta krav på samstämmighet mellan värderingarna finner han för övrigt beaktat hos Hägerström, men endast så långt som det kan brukas för att visa överensstämmelsen med en antagen högsta princip. Själva denna princip är det som enligt relativisten inte ytterligare kan med allmängiltiga skäl motiveras. Och här, skriver Hans Larsson, finner man »väl kärnan av Hägerströms uppfattning och det som med fog kan göras till

20 I *Minimum*, 1935, är temat nästan genomgående. Och det återkommer i *PostScriptum*. Polemiken mot Hägerström i *Filosofien och politiken*, 1915.

föremål för strid».

Det är alltså klart att också den som inte vågar tro att enighet om väsentliga värderingar måste kunna nås på den väg som anvisas av kraven på logik och sammanhang i en moralisk uppfattning, kan vara fullt enig om behovet att gå den vägen så långt den bär. Det måste också vara betydelsefullt om man kan röja upp med alla de orsaker till oförenliga värderingar som har sin grund i olika uppfattning om faktiska förhållanden och deras konsekvenser. Att mycket av de stridande värdeomdömena har sin grund i dylika tvister om fakta, särskilt när man rör sig inom områden med en historiskt given likartad kultur, förefaller obestridligt. Någon djupare oenighet skulle inte heller föreligga i det första alternativ som Hans Larsson räknar med, då han rekommenderar att se efter om inte de till synes stridiga principerna är lika goda, »så att man kommer till samma resultat vilken man än utgår ifrån». Men det förefaller som om raka motsatsen vore vanligare. Man uppmjukar motsättningarna genom att bakom dem söka en gemensam principiell grund, men den enighet som vinnes är rent verbal. Det är ingen svårighet att enas om att både frihet och rättvisa skall sätta sin prägel på samhällslivet. Det kan också uttryckas så att alla sådana formler för handlandet som skulle under sig innefatta en mångfald av den konkreta verkligheten, blir så abstrakta, att de snarast ser ut att sakna allt konkret innehåll. Vägen uppåt är inte svår att teckna. Vi finner det rimligt att omdömet om vad som är riktigt i det enskilda fallet avgöres genom en hänvisning till normer, som bildar en sammanhängande moralisk åskådning. Att följa denna ordning också när det strider mot starka böjelser, blir då att lyda pliktens bud. Men man kan anse att denna ordning i sin tur behöver motiveras med hänvisning till dess förmodade verkningar, alltså en anslutning till de moralteorier som ofta kallas teleologiska. Ett exempel är den allmänna välfärdsteorin. Men om man fortsätter och frågar vad som tvingar t. ex. att välja just välfärdsteorin i någon av dess former, är det svårt att finna något för alla övertygande svar.

Det avgörande från den praktiska utgångspunkt som utopisten efter alla teoretiska utflykter måste anlägga, är till sist ändå att det inte är den möjli-

OM PROVISORISKA UTOPIER

ga principiella enigheten bakom de konkreta manifestationerna som han har att göra med, utan just dessa manifestationer själva. Det gäller ju inte bara sedvänjor av olika slag, där man kan tveka om motsättningen skall kallas moralisk, utan givna eller tänkta anordningar i samhällslivet vid vilka oenigheten kan ha en genomgripande betydelse för mänskors hela materiella och andliga liv. Motiveringen för att de provisoriska utopierna skulle konkret utformas var ju främst att endast vid en sådan utformning blev det möjligt att verkligen bedöma utopiernas innebörd. I Hans Larssons inlägg vid olika tider möter man också samma tankegång. Det var med hela hans sätt att ta upp problemen naturligt, att han ställde frågan — Än sen? Vad skulle det i praktiken ha för konsekvenser om man på försök sköt undan den yttersta värdefrågan. Han gjorde det för att gå relativisten till mötes och kunna resonera med honom liksom på gemensam mark. Det vore väl inte omöjligt för relativisten att också säga Än sen? Vad blir det för skillnad om man i det enskilda fallet gör antagandet, att enighet till sist bör kunna nås genom rationella argument, att när alla faktiska förhållanden är klarlagda skall kravet på sammanhang och konsekvens inte ge rum för olika värderingar?

Även om man antar det vara riktigt — för att nu nämna det klassiska exemplet från Herodotos — att både seden att låta elden förtära fädernas kroppar och att själv göra det var ett utflöde av pietet, så hjälper det ju inte fram någon enighet i handlandet, och inte heller är det lätt att se, hur kravet på samstämmighet och konsekvens skulle tvinga den ena eller andra parten att ändra sina seder. Det finns anledning att inte gå förbi den sortens exempel därför att betydelsen av de skiftande moralföreställningarna i olika kulturkretsar alltså spelar en roll i diskussionen. Antropologerna har länge starkt understrukit det olikartade. Sen en tid tillbaka märks en strävan att också få fram det som är gemensamt. En jämförande studie ägnad att belysa också problemen i den aktuella moralfilosofiska diskussionen kallas med all rätt *Experiments in living*. Ett försök av en känd antropolog att väga skälen för och emot relativismen slutar med att forskningen får gå vidare, och att

OM PROVISORISKA UTOPIER

The present position is that neither extreme relativism nor extreme absolutism is tenable as guiding hypothesis for further empirical enquiry.²¹

Vad denna diskussion aktualiserar är inte bara frågan om det relativa i de moraliska föreställningarna utan kanske ännu mer hur man skall gränsa av beteendemönster som kallas moraliska och som på ett eller annat sätt anses kräva samhällelig sanktion, från utanför moralen fallande sedvänjor. Förskjutningen inom en rådande moraluppfattning kan ju bestå i att ett mönster som tidigare alla ansetts böra följa, föres över till ett område där variationer betraktas som tillåtna. Men det kan också vara fråga om förskjutningar i andra riktningen, och en del av de motsättningar som i diskussionen om utopier formulerats som strid mellan olika moraluppfattningar, kanske lika bra kunde rubriceras som konflikter om den här åsyftade gränslinjen. Det är så mycket naturligare som utopierna i främsta rummet tog sikte på sådana förändringar i samhällslivet som berodde på eller påverkades av anordningar som förutsätter gemensamma beslut. Vi har en skala från tvisten om enskild välgörenhet eller socialpolitik upp till frågan hur olika typer av det ekonomiska livets organisation predisponerar för djupgående olikheter i de moraliska värderingarna.

Dessa djupare motsättningar tycks i regel inte dras fram till belysning av problemen. Det kanske hänger samman med att mindre omstridda exempel ansetts vara bättre underlag för en teoretisk analys. Alltså får man höra mera om de slutsatser som kan dras av att den som lovat lämna tillbaka en lånad bok också anser det för en plikt att göra det, än om vad som kan ligga bakom de stridiga reaktionerna inför bruket av atombomber.

Denna sistnämnda motsättning lämpar sig annars väl för att i ett ex-

21 A. Macbeath, *Experiments in living*, 1952. Clyde Kluckhohn, Sic et Non, är inledning till en diskussion vid en amerikansk filosofkonferens om Ethical Relativity, tryckt i *The Journal of Philosophy*, nov. 1955.

En överblick av de olika problemställningarna ger Morris Ginsberg i ett av sina talrika inlägg på den rationalistiska sidan, en föreläsning 1953 On the diversity of morals, tryckt i samlingen av hans mindre uppsatser, med just samma titel, 1956. Den slutar med att i tvisten om vad som är lägre och högre i utveckling »det inte kan hjälpas, fruktar jag, att det är de högre som avgör att de är högre»

OM PROVISORISKA UTOPIER

tremt fall få belyst, hur lätt eller svårt eller omöjligt det kan vara att tänka sig en försoning mellan olika värderingar. Man kan hoppa över alla de stadier i konflikten, där det fortfarande rör sig om olika bedömning av de faktiska följderna av att upprätthålla en terrorbalans mellan två maktblock. Man kan räkna med att småningom en avspänning och fredlig samlevnad skall avlösa hotet om krig. Men man kan också vara villig att ta ett krig med vidsträckt men inte ändå total förstörelse för båda sidorna, hellre än att överväga det enda alternativ, som anses erbjuda sig, nämligen att ensidigt avstå från bruket av kärnvapen. Jämförelsen med vad krig hittills inneburit, är fortfarande inte alldeles omöjlig, även om följderna för kommande generationer skulle anses ödesdigra. Diskussionen har emellertid redan fortskridit så långt att problemet kan ställas på sin spets med övertygade representanter för de oförenliga alternativen. Den som inte vet hur tankarna i detta fallet går öster om järnridån får hämta exemplet västerifrån. När där antagandet göres, att ett krig blir oundvikligt och den totala förstörelsen lika oundviklig, d. v. s. att hela det egna folket kommer att utplånas lika väl som motståndarens, så svaras, att även om detta skulle vara det ofrånkomliga resultatet, så är det att föredraga framför vad som skulle följa av en ensidig underkastelse. Man behöver inte tillfoga, att bakom sådana motståndningar också kan ligga olika uppfattningar av religiös natur om värdet av mänskosläktets liv på jorden, för att ha anledning att undra, hur enighet skall kunna nås, på den ena linjen eller på den andra, även om man på båda sidor lika ivrigt strävar efter att ha sammanhang och konsekvens i sin moraliska åskådning.

Det vore kanske inte för djärvt att påstå att enhetlighet och sammanhang i en moralisk åskådning inte är tillräckligt för att göra den godtagbar för den som på någon väsentlig punkt känner sig stött tillbaka av dess värderingar. Om vi går ut ifrån att den som så reagerar tror att enhetlighet råder också i hans eget system av värderingar, betyder det uppenbarligen att två — åtminstone delvis — oförenliga moraluppfattningar båda skulle tillfredsställa kravet på konsekvens. En moral eller flera? Vid översikten av några alternativa utopier erinrades om att upplysningstidens och revolu-

tionens idéer hade arvtagare både inom liberalism och socialism. Men de olikheter som framhävdes tycktes vara så väsentliga, att åskådningarna måste uppfattas som i vissa hänseenden två moralsystem. En engelsk filosof har nyligen tagit upp problemet som ett exempel på hur man skulle kunna på ett fruktbart sätt diskutera den ställda frågan om vad han kallar en »monarchic» eller »polyarchic» syn på moralproblemet.²² Man vill gärna tro att dylika konkreta undersökningar kan kasta mera ljus över frågorna än enbart abstrakta eller semantiska analyser. Och de provisoriska utopierna skulle ju genom sin konkreta utformning underlätta en sådan diskussion.

Den relativism som synes ofrånkomlig innebär ju inte, att man avstår från att söka undanröja moraliska motsättningar. Tillräckligt mycket har redan sagts om hur ökad kunskap om faktiska förhållanden kan leda till ökad enighet. Också förändringar i de känslomässiga reaktionerna kan följa av ökad erfarenhet. Frågan är emellertid vad en möjligen uppnådd enighet kan anses innebära. Det verkar inte övertygande när deltagare i den antropologiska diskussionen hänvisar till en jämförelse med vår naturkunskap. Där skulle man också å ena sidan hamna i svårfattbara abstraktioner för att få sammanhang i världsbilden, och å den andra bara kunna peka på den faktiska överensstämmelsen i omedelbar uppfattning. Men den avgörande skillnaden är väl just att vi i ena fallet bygger på iakttagelser som från början är praktiskt taget gemensamma, medan moralproblemet just uppstår på grund av de stridiga primära värderingarna.²³ Vad man ifråga om denna jämförelse med all reservation kunde våga framhålla, är väl att liksom vetenskapliga teorier på ofta osäkra grunder ställs upp för att undergå prövning från ständigt ökad erfarenhet, så kan de moraliska värderingarna eller deras konkreta utformning, idealföreställningarna, utopierna ställas upp för att bli utgångspunkt och underlag för den prövning, som bara kan äga

22 W. B. Gallie, *Liberal Morality and Socialist Morality* i *Philosophy, Politics and Society*, utg. Peter Laslett, Oxford, 1956.

23 En hänvisning kan göras till ett föredrag av R. B. Braithwaite, *Moral principles and inductive policies*, tryckt i *Proceedings of The British Academy*, 1950, där både likheter och skillnader framhäves mellan de mera allmänna principerna inom naturvetenskapen och inom området för värderingar.

OM PROVVISORISKA UTOPIER

rum inom en konkret samhällelig verklighet.

Den faktiska enighet som kunde bli resultatet av en sådan prövning, är väl inte detsamma som bevis för att de bakomliggande värderingarna är »riktiga» eller i något slags logisk mening »allmängiltiga». Enighet kan ändå vara värd att eftersträva. Åtminstone så långt som kräves för en fredlig sammanlevnad. Att källorna till strid skulle sina, är nog ingenting att vare sig hoppas eller befara. Vilka öden folken, om de får leva, kommer att gå till mötes eller vilka erfarenheter mänskorna kommer att göra om sig själva och om världen, är visserligen fördolt, men nog är det rimligast att tro, att det nya också ger upphov till växlande och stridiga värderingar. Att alltså strävan efter enighet får gå jämsides med förändringarna, att frågorna om vad som skall anses för ett gott liv och ett gott samhälle ständigt får ställas på nytt, och att därför behovet av utopiska framtidsbilder kanske inte heller kommer att försvinna.

Hans Larsson Samfundet

konstituerades den 18 februari 1953 på universitetet i Lund. Dess syfte är att, främst genom publikationer, främja det vetenskapliga studiet av väsentliga livs- och kulturfrågor. Sedan stiftandet har professor Gunnar Aspelin varit ordförande, docent Elof Åkesson vice ordförande och docent Rolf Ekman redaktör för samfundets skrifter. Docent Hans Regnéll är sekreterare och teol. dr Tord Simonsson skattmästare. Samfundet har f. n. 130 ledamöter. Årsavgiften är 15 kr.

Vid samfundets årsmöte 1956 höll docent Ekman föredrag om »Platons estetik», och vid årsmötet 1957 talade professor Alf Nyman om »La Rochefoucauld som psykolog och moralist». Professor Hans Ruin talade 1958 om »Yrjö Hirn, en bokvärldens vagabond».