

INSIKT OCH HANDLING

Utgiven av
Hans Larsson Samfundet

Volym 3

REDAKTÖR: ROLF EKMAN
DISTRIBUTION: AB PH. LINDSTEDTS
UNIV.-BOKHANDEL
TRYCKNING: SKÅNSKA CENTRALTRYCKERIET,
LUND 1960

ISSN 0436-8096

PDF: TABULA, MÄRSTA 2020
ISBN: 978-91-88702-13-5
VERSION 1.0 — 2020-05-14

Innehåll

- 4 Johannes av Salisbury
En humanist från 1100-talet
Gunnar Aspelin
- 17 Bhagavadgîtâ
Waltber Eidlitz
- 33 Nogle refleksjoner over æstetisk opdragelse
K. Grue-Sørensen
- 56 1700-talstankar om det klassiska södern
Ragnar Josephson
- 76 Problemet om viljans frihet
Manfred Moritz
- 88 Normobjektivitet og verdinihilisme
Refleksjoner over debattens status idag
Arne Næss
- 98 Demokrati — Enevælde
Det partipolitiske system
Fr. Vinding Kruse
- 115 En ny symbolteori i religionsfilosofien
Elof Åkesson

Johannes av Salisbury

En humanist från 1100-talet

Gunnar Aspelin

År 1136 kom en ung engelsk studiosus vid namn Johannes Sarisburiensis till Frankrike för att studera de sju fria konsterna i det land, där nya idéer cirkulerade i kloster och katedralskolor och där avancerade modernister korsade sina klingor med traditionens trogna försvarare. Han var född någon gång mellan 1115 och 1120 och härstammade från Old Sarum nära det nuvarande Salisbury. Sin första undervisning hade han fått av en prästman, som lärde honom latin och för övrigt — enligt Johannes' egen uppgift — anlidade disciplarnas hjälp vid utövandet av magiska experiment. Han tackar Försynen, som stod honom bi och skyddade honom för dessa diaboliska förstörelsekonster. Nu kom han i beröring med tidens högsta kultur, och med ungdomlig entusiasm tillägnade han sig allt vad den franska renässansen hade att bjuda. På alla områden mötte han en sjudande andlig aktivitet. Det kyrkliga livet hade förnyats genom cisterciencerrörelsen under ledning av den store Bernhard Clairvaux, en inåtvänd mystiker, som försjönk i innerlig meditation inför korsets mysterium, och på samma gång en härskarnatur, som ingrep med makt och myndighet i debatten kring tidens brännande frågor. Inte minst i striden omkring de oförvägna modernister, som ville rationalisera teologien och tycktes inbilla sig, att Gud ville frälsa världen med dialektik. Han förde en förbittrad polemik mot Abé-

lard, den nya metodens främste målsman, och disputerade om treenighetsläran mot filosofen Thierry av Chartres. Diktkonsten skapade nya stilformer. I södern började trubadurlyriken flörera med greve Guillaume av Poitiers i spetsen, en ridderlig poet, inte minst berömd för sina segrar på erotikens valplatser. I *les chansons de geste* fick feodaladelns krigiska etos sitt uttryck; dess ideal förkroppsligades i Rolands tappra överdåd och osvikliga trohet mot den himmelske och jordiske länsherren. Snart skulle de nordfranska diktarna vända sig från Charlemagnes och paladinernas bedrifter till antika och keltiska sagomotiv. I de lärda skolorna förvaltades det klassiska bildningsarvet med de traditionella läroämnena grammatik, retorik och dialektik (trivium) samt aritmetik, geometri, astronomi och musik (quadrivium). Studierna blomstrade, och det var en lust att leva för den, som hade sinne för äventyrsfärder i vetandets värld.

Invid Paris låg klostret St. Victor. Där förenades mystisk teologi med strävandet att nå fram till helhetsvyer över vår kunskap om gudomliga och mänskliga ting. Dess ledare Hugo av St. Victor företrädde den mäktiga väckelserörelse, som inspirerats av Bernhard av Clairvaux, men han var också en lärd och tänkare, som skrev en berömd översikt över tidens vetenskaper och praktiska konster. Den berömda skolan i Chartres var en högborg för det franska 1100-talets livskraftiga humanism. Dess grundläggare Fulbert var en lärjunge till den berömde Gerbert, sedermera påven Sylvester den andre, som besökt saracenernas Spanien och gjort sig förtrogen med Islams vetenskap. Latinska språket och litteraturen hade alltid haft en central plats på skolans schema. Det gällde först och främst att tala och skriva korrekt latin, att undvika alla slags barbarismer och språkvidriga vändningar, att lära sig de retoriska konstgrepp, som en framgångsrik orator bör ha kännedom om. Men detta förutsätter ett grundligt studium av romarnas bästa litteratur. Chartresskolans lärare sysslade emellertid även med andra ting än med guldålderslatinets ojämförliga stilmönster. Män som Gilbert de la Porrée och Thierry av Chartres spekulerade över naturens gåtor och sökte nå fram till en världsförklaring, inspirerad av den svårtolkade platonska dialogen *Timaios*, som var tillgänglig för dem genom en

latinsk översättning från senromersk tid. De försök att grundlägga en matematisk naturvetenskap, som vi möter i den rika högmedeltida bildningsvärlden, går tillbaka till dessa lärare från ungskolastikens tidevarv. Från Gilbert och Thierry går en linje till Oxfordskolan på 1200-talet med förgrundsfigurer som den solide forskaren Robert Grosseteste och det romantiska geniet Roger Bacon.

I Paris verkade Pierre Abélard, dialektikens segerrike mästare, som varit djärv nog att införa de moderna filosofiska metoderna på teologiens helgade område. Han hade gjort sina första inlägg i den så kallade universalie-striden, det vill säga diskussionen om de allmänna begreppens reella existens. Snart nog hade han förvärvat rykte som den skarpsinnigaste bland den nya logikens skarpsinniga riddersmän. Han utmanade Roscellinus, som sade att allmänbegreppen endast var ord, och Guillaume av Champeaux, som ville göra dem till realiteter av högre ordning än de enskilda tingen. Med sin eleganta dialektik stötte han både realister och nominalister ur sadeln till förtjusning för den ungdomliga publik, som med andlös spänning följde det intellektuella tornerspelet. Men Abélards äregirighet tillfredsställdes inte av dessa framgångar inom tänkandets vetenskap. Han trängde in i teologiens rike för att erövra det med sin oöverbinnerliga disputationskonst. Det konservativa lägret kämpade förbittrat mot dessa vådliga noviteter, men dess gamla metoder var föga effektiva gentemot inkräktarens moderna strategi. Den helige Anselm hade byggt på den uppenbarade tron och sökt visa, att dess grundsatser även kan stödjas på en rationell bevisning. Hans lösenord lydde *credo ut intelligam*, jag tror för att komma till insikt. Abélard utgår från det metodiska tvivlet. *Dubitando ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus* (genom tvivel kommer vi till undersökning, och genom undersökning uppfattar vi sanningen.) Han ville inte sätta kyrkolärans sanning i fråga; han var ingen medeltida Voltaire, som ville underminera dogmbyggnaden för att bereda plats för en allmänmänsklig förnuftsreligion. Men vägen till tron går genom kritikens skärseld. Motsägelserna måste blottläggas för att övervinnas; oklara och mångtydiga fraser måste ersättas av klara och distinkta begrepp. Först när detta

JOHANNES AV SALISBURY

mödosamma arbete fulländats, blir det möjligt att bekänna troslärans sanning utan att begå våld på sitt intellektuella samvete. Man inser då, att man kan vara en god kristen och på samma gång vara delaktig av arvet från den hedniska filosofiens guldålder. Cicero och Seneca kände inte den högsta sanningen, som vägleder oss till en evig salighet. Men de har givit oss en mänsklig visdom, som vägleder oss i detta livets växlande situationer, och de såg aningsfullt fram mot en högre visdom, som inte kan vinnas genom vårt blotta förnuft.

När den unge engelsmannen från Old Sarum kom till Frankrike, hade Abélard samlat en lärjungekrets omkring sig på Mont Sainte Gèneviève. Johannes styrde kosan till den berömde läraren och berättar själv om sina intryck i sin bok *Metalogicon*:

Då jag som yngling hade farit till Frankrike för att studera — det var året efter att kung Henrik av England, rättfärdighetens lejon, hade lämnat denna värld — begav jag mig till peripatetikern, som då ledde en skola på Mont Sainte Gèneviève såsom en frejdad och beundransvärd lärare. Där gjorde jag vid hans fötter de första lärospånen inom denna konst (dialektiken), och så långt som min begränsade intelligens räckte till uppfångade jag med hela min själs lystnad allt som kom ur hans mun.

Från Abélards föreläsningssal begav han sig till Chartres, där han stannade från 1137 till 1140, sysselsatt med studiet av klassiska auktorer och filosofiska teorier på modet. Skolans främste pedagog, Bernhard av Chartres, hade avlidit för sju år sedan, men hans lärjunge Guillaume av Conches förvaltade troget sin mästares arv. Bernhard var en hängiven dyrkare av den romerska guldåldern, en god representant för den 1100-talskultur, som för tanken till den italienska humanismen under ungrenässansen. Målet för hans undervisning var att utbilda alumnerna till goda latinister, som inte blott behärskade språklärans elementa utan även den romerska konstprosans estetiska uttrycksmedel. Och detta mål skulle vinnas genom grundliga litterära studier. Men »grammatiken» — vi skulle säga filologien — syftar inte blott till att ge studenterna goda språkliga och stilistiska färdigheter. Den skulle göra dem förtrogna med antikens bildningsvärld, med dess

JOHANNES AV SALISBURY

naturkunskap och dess beundransvärda levnadsvisdom. »Utforska Vergilius eller Lucanus», sade Bernhard av Chartres, »och vilken filosofi du än bekänner dig till, skall du finna dess grundvalar i deras skrifter». Man talar om den moderna tidens bildning och vetande, men glöm inte att vi i förhållande till antikens stora män liknar dvärgar, som står skuldrorna av jättar. Petrarca och hans själsfränder tänkte på samma sätt, när de hörde talet om sin tids framsteg *in arte philosophandi*.

Från de humanistiska studierna i Chartres gick Johannes över till den högsta vetenskapen i det medeltida undervisningsschemat, till teologien. Han återvände till Paris och åhörde föreläsningar av olika större och mindre auktoriteter. Hans omdömen om dessa lärda herrar varierar åtskilligt; en av magistrarna får betyget, att han utmärkte sig både genom sina kunskaper och sina dygder, men en annan avfärdas som en vederhäftig föreläsare men ganska trubbig vid disputationerna, *fidus lector sed obtusior disputator*. Tydligen hade Paristeologerna inte ingivit honom samma beundran som hans första lärare, den briljante dialektikern Abélard och de grundlärdade filologerna i Chartres.

År 1148 blev hans situation fullkomligt förändrad. Genom en rekommendation av Bernhard av Clairvaux, som fäst sig vid den unge klerkens begåvning och fromhet, hade han kommit i kontakt med ärkebiskop Theobald av Canterbury. Några år senare återfinner vi honom som den engelske kyrkofurstens högt betrodde sekreterare. I sin ungdom hade han enligt egen utsago levat under tryckta ekonomiska betingelser utan bistånd av vänner och fränder, »amicorum et cognatorum auxiliis destitutus», med andra ord som en av de fattiga studiosi, vilka vandrade omkring halvsvältande och i luggslitna kappor under heta diskussioner om allmänbegreppens realitet eller om förhållandet mellan naturlig och uppenbarad gudskunskap. Sitt torftiga levebröd hade han förtjänat genom privatlektioner åt ynglingar av aristokratiska familjer, som kanske bestämts för en karriär i den kyrkliga hierarkien. Nu hade han fått möjlighet att leva ett komfortabelt liv utan bekymmer för det dagliga brödet. Han kom att stå i vänskapligt förhållande till högt uppsatta prelater, som förde kyrkans talan i ti-

JOHANNES AV SALISBURY

dens politiska kraftmätningar. En av dem var hans landsman kardinal Nicolaus Breakspear, bekant i vår historia som kurians representant vid Linköpings möte och sedermera påve under namnet Hadrianus den fjärde. En annan var Thomas Becket, Henrik den andres mäktige kansler, som blev engelska kyrkans primas och vars våldsamma död inspirerat T. S. Eliot till dramat »The Murder in the Cathedral».

Johannes av Salisburys senare år ägnades mest åt den kyrkliga diplomatin. Med all energi förde han den påvliga politikens talan gentemot världsliga furstar, inte minst mot sitt hemlands kraftfulle regent. År 1176 vigdes han till biskop i Chartres, den stad, där han mottagit så många intellektuella ungdomsintryck. Han deltog i det tredje laterankonciliet 1179, där katernas irrläror fördömdes och den kyrkliga disciplinen skärptes. Året därpå gick han bort från realpolitikens vedermodor och från sina drömmar om den andliga maktens supremati över alla riken i kristenheten.

Det finns författare, som man kan läsa och förstå utan att veta något om deras livshistoria. Deras verk lever sitt eget liv och har föga beröring med deras sociala situation, deras framgångar och misslyckanden, deras personliga förhoppningar och besvikelser. Till denna grupp hör högskolastikens stora systemkonstruktörer Thomas ab Aquino och Johannes Duns Scotus. Hos dem träder personen helt i bakgrunden liksom hos nyare tiders vetenskapsmän, en Newton, en Darwin, en Einstein och många andra, som lämnat större eller mindre bidrag till det internationella forskningsarbetet. Det finns också skribenter, vilkas tankar måste förstås i samband med deras individualitet och deras livsöde. Till dem hör Johannes av Salisbury, författaren till *Policraticus*, en politisk stridsskrift, och till *Metalogicon*, en försvarsskrift för humanistisk bildning och filosofisk levnadsvisdom mot barbariskt kulturförakt och själlöst begreppsklyveri. I dessa böcker, som båda kan dateras till år 1159, märker man ett lidelsefullt personligt engagemang. Författaren träder själv fram på scenen med sina sympatier och antipatier, med sin kärlek till de värden, som för honom står högst på rangskalan, och med sin hjärtliga avsky för de helgerånare, som dristar sig att våldföra dem. Han berättar om sina upplevelser, om samtida personer, som på-

JOHANNES AV SALISBURY

verkat honom eller lämnat honom besviken; han anspelar på aktuella händelser och reagerar mot dem med sitt starka och stridslystna temperament. Dessa böcker med sina tunga titlar och sina konstrika perioder efter guldålderlatinets föredöme är äkta mänskliga dokument, och som sådana bör man läsa dem.

I sin *Policraticus* riktar Johannes av Salisbury ett passionerat angrepp mot *vita curialis*, mot hovkretsarnas tomma och fåfängliga liv. Han har också beska saker att säga om det förvärldsligade prästerskapet och om den slapphetens anda, som smyger sig in bland klosterbröderna trots deras heliga löften om kyskhet, lydnad och fattigdom. Boken besjålas av den puritanska stränghet, som besjålat reformationen i Cluny och som haft en oböjlig förkunnare i den helige Bernhard. Mot all denna flärd och all denna jakt efter förgängliga ting ställer han idealbilden av den sanne filosofen, som genomskådar världsmänniskornas ävlan och ägnar sig åt kontemplation av oförgängliga ting. Men han vet mer än väl, att han inte fått räkna sig till dessa benådade män. Själv har han ägnat sig åt det aktiva livet och offrat sin tid åt dagspolitikens intrigspel. Då och då märker man, med vilken saknad han ser tillbaka på ungdomsårens studieliv i Abélards och Chartres-lärarnas skolor. Den italienske idéhistorikern Mario Dal Pra, som skrivit en fin monografi över denne märkesman, talar med skäl om en viss hemsjuk längtan, en »rimpianto nostalgico», vid minnet av »l'epoca della sua giovinezza». Johannes intar en särställning bland 1100-talets lärda författare. Humanisterna i Chartres och de mångvetande ordensbröderna i St. Victor ägnade sig helt och hållet åt studier och meditationer. Abélard tyckte om att engagera sig i kampanjen mot gammalmodiga teologer och filosofer, som inte förstod den moderna dialektikens finesser. Hans rastlösa ärelystnad och egocentriska läggning kontrasterar så skarpt som möjligt mot Hugo av St. Victors självförnekande kontemplation under evighetens synvinkel. Men han lockades aldrig till handlingslivets värld med dess konflikter och uppgörelser långt bortom de fria filosofiska diskussionernas valplats. Johannes av Salisbury däremot var lika förtrogen med den praktiska politiken som med det kontemplativa livets erfarenheter. Han är den förste re-

JOHANNES AV SALISBURY

presentanten för en författartyp, som spelat en stor roll i Englands intellektuella liv under skiftande tider. Jag tänker på typen av en iakttagare och tänkare, som på samma gång är lidelsefullt upptagen av praktiska uppgifter. William av Occam var en subtil logisk analytiker, men han var också engagerad i 1300-talets politiska stridsfrågor och tillhörde Ludvig Bajrarens litterära propagandister. Francis Bacon var en av rikets högsta ämbetsmän, en världsklok och fördomsfri politiker, vars lediga tid ägnades åt »the Advancement of Learning». John Locke hörde till Shaftesburys förtrogna; John Stuart Mill var radikal parlamentsledamot och tog del i kampen för tidens aktuella reformidéer. Ledande statsmän som Lord Bolingbroke under upplysningstiden och Lord Balfour under det nittonde århundradet framträdde som filosofiska skriftställare. Eller tänk på en modern tänkare som Bertrand Russell! Den store logikern och granskaren av kunskapens grundvalar har aldrig försummat att säga sitt ord i dagens brännande sociala och världspolitiska spörsmål.

Policraticus är ett inlägg i den politiska diskussionen, ett försvar för rätten till aktivt motstånd gentemot missbruk av den världsliga makten. Den bygger på en tankegång, som förut utvecklats av munken Manegold, en av påvemaktens litterära banérförare under Gregorius den sjundes tidsålder. Fursten har att skydda lagen och att upprätthålla folkets rättigheter: kränker han denna edsvurna plikt, så har han blivit en tyrann och kan saklöst avsättas eller dödas. På samma gång är boken ett radikalt uttryck för idén om kyrkans överhöghet över den världsliga överheten. Kyrkan ter sig för honom som det fulländade samhället: den sträcker sig över alla geografiska och politiska gränser, den anvisar mänskligheten en universell frälsningsväg, och all högre bildning får sin fristad inom dess murar. Den är en ojämförlig skyddsmakt mot barbari, övergrepp och godtycke. Med andens svärd kan den slå tyrannerna till marken och återupprätta människornas förtrampade rätt. Jämför man samhället med en organism, så är kyrkan dess livgivande ande.

Samhället som en organism av högre ordning — analogien för tanken tillbaka till Platon. Johannes av Salisburys tankegång erinrar åtskilligt om

den platonska idealstaten. Det andliga ståendet motsvarar filosoferna i den athenske tänkarens utopi, liksom ridderskapet med överste länsherren i spetsen motsvarar krigarståndet i Politeia. Johannes betonar också, att andens män måste fostras i äkta filosofisk anda, det vill säga att de får tillägna sig den högsta intellektuella och etiska kultur. Det han fordrar är en filosofi, som inte inskränker sig till teoretiska förnuftsövningar utan bär frukter i en förnuftig och ädel livsföring. Vill man finna en modern motsvarighet till hans filosofiskt skolade klerker, kan man tänka på vetenskapsmännen i Auguste Comtes mönsterstat.

I *Metalogicon* tar Johannes ställning till sin tids intellektuella meningsbrytningar. Ett stort parti av boken erinrar om en rättegång inför en domstol. Tvistemålet är de klassiska studiernas bildningsvärde. Johannes spelar försvararens roll, och deras värde bestrides av en motståndare, som går under namnet Cornificius. I striden för sin klient kan han bombardera sin motpart med saftiga smädelser; man kommer osökt att tänka på renässansens och reformationstidens hämningslösa pamflettskrivare. Antagonisten skildras som en föraktlig och i allo motbjudande individ. Jag skulle kunna, förklarar han, nämna honom vid namn och avslöja hans avskyvärda egenskaper, hans svällda buk och hans uppblåsta själ, hans skamlösa tal, hans händers rovgirighet, hans ruttna seder, hans okyska begär, hans vanställda kropp, hans skamliga levnadssätt, hans fläckade rykte — om inte respekten för hans kristna namn hölle mig tillbaka.

Vi kan inte med säkerhet identifiera den olycklige samtida, som blev offer för denna våldsamma filippik. En forskare har gissat på en munk vid namn Reginald, som tycks ha varit en disputationslysten Erasmus Montanus; en annan har föreslagit en viss Gualo, som var berömd för sin förmåga att uppfinna sofistiska tankefällor eller med ett finare namn aporier. För min del tycker jag nog att frågan är skäligen ointressant. Det är troligt, att denna hatfulla karikatyr har bestämd adress. Men Cornificius verkar mera som en scablon än som en individuell karaktär. Johannes har tecknat en schematisk bild av samma slag som den rättrådige fursten, den diaboliske tyrannen, den gode och vise eller lömske och ondskefulle rådgivaren, den

JOHANNES AV SALISBURY

övermänniskt tappre riddersmannen och andra typer ur medeltidens galleri av stereotypa människogestalter. Cornificius har för honom blivit en inkarnation av vissa samtida tendenser, som är fientliga mot hans högsta livsvärden. Därför tecknas han som en frånstötande figur, utrustad med alla slags vedervärdigheter och utan något försonande drag.

Cornificius och hans anhang utmärker sig för ett dumdrygt förakt för alla högre studier inom filologien och retoriken. Allt sådant är obehövt; människan kan tala och skriva korrekt utan att känna till talarekonstens figurer, och den hedniska litteraturen är för goda kristna tämligen värdelös. Vinner en sådan förkunnelse gehör — och allt tyder på att den sprides i vida kretsar — så måste vi motse en katastrof för all högre och finare bildning. Barbariet gynnas, säger Johannes vidare, av den moderna tendensen att negligera de filologiska studierna till förmån för formallogiska tankeexerciser. I *Metalogicon* avspeglas brytningen mellan två olika bildningsprogram; vi kan kalla dem det humanistiska och det dialektiska. Johannes tar lidelsefullt parti för det första programmet, för traditionen från Bernhard av Chartres.

Den forne Chartres-studenten betraktar grammatiken (språkvetenskapen) som all filosofis vagg och de högre studiernas fostermoder. Den ligger till grund för hela systemet av konster och vetenskaper; försumma den, och vi skall hjälplöst sjunka ner i barbari. Särskilt betonar han filologiens värde för moralisk uppfostran. En god »grammatiker» studerar inte blott språkets regler; han tolkar också innehållet i de gamla poeternas, historikernas och filosofernas skrifter. Genom studiet av antikens främsta författare kan vi förvärva oss värdefulla praktiska insikter och finna säkra anvisningar till ett gott liv.

I Abélards skola hade Johannes lärt sig den moderna dialektiska konsten. Vid den tiden, berättar han själv, hade han alla formella slutledningsregler på sina fem fingrar och hyste ett starkt självförtroende, emedan han lyckades begripa sin lärares subtila resonemang. Men, berättar han vidare, när han efter många år träffade några gamla studiekamrater, fick han ett beklämmande intryck av andligt stillastående; alltjämt disputerade de om

JOHANNES AV SALISBURY

samma spörsmål och rörde sig med samma fraser utan förmåga att uppfinna något nytt. Han hade lärt sig, att dialektiken visserligen är ett outhärligt redskap för andra vetenskaper men blir blodlös och ofruktbar, om den isolerar sig och bedrives som självändamål.

Johannes finner till sin stora förargelse, att de moderna lärarna föraktar humaniora och gör logiken till ett medel att disputera om allehanda onyttiga ting för nöjet att briljera med sitt sterila skarpsinne. Man ställer exempelvis frågan: en bonde för ett svin till marknaden: hålles svinet av bonden eller av repet? Med denna metod går det lätt att förvärva sig lärdomsrykte. Eleverna blir hastigt och lustigt filosofer av högsta rang (*summi philosophi*). De unga männen kommer helt olärda till skolan och stannar där ungefär så lång tid som det tar för en fågelunge att få sina fjädrar. Sedan far de ut i världen liksom de flygfärdiga ungarna ur boet, etablerar sig som lärare, föraktar sin gamla skolas visdom och grundar nya sekter, var och en med sina älsklingsdoktriner och sin stereotypa jargong.

Johannes av Salisburys satir över sin tids spetsfundiga disputationsvirtuoser och deras bornerade förakt för den äkta humanistiska bildningen har fått många efterföljare i litteraturhistorien. Vi möter samma tema hos Petrarca och hos 1400-talets italienska humanister, hos Rabelais, Erasmus av Rotterdam och Michel de Montaigne. Det återkommer hos 1600-talsförfattare, som gycklar med »les faux savants» (Malebranche), med »la philosophie des mots» (Fontenelle), med det akademiska disputationsväsendet och »skolornas obegripliga rotvälska» (John Locke). Till sist blir typen en människa av kött och blod hos en stor skandinavisk diktare. Den förkroppsligas av en studerad bondson vid namn Rasmus Berg, som latiniserat sitt namn och kallar sig Erasmus Montanus. »Philosophia instrumentalis», säger han, »er det eneste solide Studium. Resten kan vare smukt nok, men ikke laerd. Een, der er vel dreven i Logica og Metaphysica, kan rede sig ud fra alting, disputere om alle Materier, om endskiønt han er fremmed i dem. Jeg veed ikke, hvilken jeg vilde tage mig paa att forsvare, jeg jo skulle komme vel fra. Det var aldrig nogen Disputatz paa Akademiet, hvor jeg jo var Opponens med. En Philosophus instrumentalis kand passere for en

Polyhistor».

Den engelske klerken från Old Sarum nöjer sig emellertid inte med att försvara sin tids humanism och hudflänga dess urartade dialektik. I *Policraticus* och *Metalogicon* tecknar han konturerna av en filosofi, som inte är sig själv nog utan står i tjänst hos det mänskliga livet. Han kallar sig själv en »Academicus», det vill säga en kritisk och försiktig forskare, som aldrig svär på magisterns ord — även om magistern heter Aristoteles från Stagira —, som undviker tvärsäkra påståenden och som väl vet, att de flesta läror är mer eller mindre sannolika antaganden. Den absoluta sanningen är att finna i matematiken, vars satser kan bevisas med bindande argument, och i teologien, som bygger på gudomlig uppenbarelse. Allt annat kan bestridas: skäl och motskäl låter sig alltid anföras. Därför måste vi undvika förhastade slutsatser, noga pröva undersökningens föremål på alla tänkbara sätt och nöja oss med relativt trovärdiga lösningar, när en evident kunskap övergår människoandens förmåga.

Johannes erkänner Aristoteles som logikens stormästare, jämförlig med Augustinus inom teologien och Galenos inom läkarekonsten. Men Cicero är tydligen den författare, hos vilken han funnit den bästa vägledningen i livet. Den romerske retorns världskloka och odogmatiska filosofi, hans måttfulla skepticism inför de stora världsproblemen och inte minst hans försök att försvara religionens sanning mot de gudlösa epikuréerna, allt detta svarar väl mot hans ideal av en sann vishetsvän. Kanske har han hos Cicero funnit något besläktat med hans egen situation. Han var liksom den romerske författaren en handlingens man, förtrogen med furstar och statsmän och upptagen av diplomatiska värv. Men innerst inne var han en kontemplativ natur med en hemlig längtan från de politiska kabalerna till ett liv av litterära studier och filosofisk meditation.

Författaren till *Metalogicon* kämpade för ett bildningsideal, som snart skulle trängas tillbaka av en mäktig tidsströmning. Högmedeltidens lärda män hade föga sinne för studiet av klassiska stilmönster. Språkvetenskapen bedrevs som en tillämpad logik. Filosofien blev inte levnadsvisdom i Ciceros och Senecas anda. Den följde två mål: begreppsmässig precision och

JOHANNES AV SALISBURY

vetenskapernas ordnande i alltomfattande synteser. Senmedeltidens filosofi var övervägande logisk analys. Dess främsta män nådde betydelsefulla resultat; epigonerna hängav sig mer och mer åt ofruktbara disputationsslekar. Men vid samma tid pånyttföddes antikstudiet på italiensk mark av Francesco Petrarca. Människan och det levande livet skulle vara filosofiens föremål, inte begreppskonstens livlösa abstraktioner. Och antikens vise var de självfallna vägledarna till ett ädelt liv.

Det finns många beröringspunkter mellan Johannes av Salisbury och renässansens humanister. Hans litterära stilideal är besläktat med deras. Lika öppet som humanisterna biktat han sina personliga upplevelser, ger uttryck för sin beundran och för sin lidelsefulla antipati. Han söker mänsklig visdom i Ciceros och Vergilius' verk, medan tidens subtila begreppsjonglörer blir skottavlor för hans hån och förakt. Men hans ledande idéer går också i en riktning, som erinrar om välkända tendenser i nyare tidens tankeliv. Jag tänker på hans åtskillnad mellan en evident kunskap, som är matematikens privilegium, och en sannolik kunskap, som grundar sig på observationer. Jag tänker också på hans starka betonande av vetenskapens värde för livet. Liksom Francis Bacon och de moderna pragmatisterna fordrar han en vetenskap, som både sprider ljus och blir till gagn för människornas vitala intressen, en *scientia lucifera et fructifera*. Den moderna tiden tänkte på naturvetenskapen med dess makt att förbättra släktets elementära livsbetingelser. Johannes av Salisbury tänkte på ett rätt studium av antikens bildningsvärld; därifrån ville han hämta inspiration till praktisk världsvisdom och äkta humanitet.

Bhagavadgîtâ

Walther Eidlitz

Det finns ett brev från Dan Andersson till Hans Larsson. Brevet är skrivet med blyerts och odaterat och har aldrig avsänts. Det är emellertid med största säkerhet skrivet år 1920, Dan Anderssons sista levnadsår, några månader före hans död. Han säger själv, att han skriver det nattetid, liggande i sängen. Han har just läst en liten skrift av Hans Larsson, vari denne frågar, vad en människa bör läsa, och själv svarar: »Du bör läsa det, som gör dig djupast glad.» Vilka böcker, frågar Dan Andersson, har gjort mig djupast glad? Han fortsätter:

De voro icke många, och dit hörde icke Strindberg men väl Dostojevsky ... Jag skall inte räkna upp fler. Jo, jag har en bok till att tala om — Bhagavadgita. Ty just som jag läste dessa ord av Eder: »Läs allt som gör dig djupast glad!» ... kom jag ihåg, hur jag en gång, när jag kände mig nästan ur stånd att uthärda natten, nej, vad säger jag, hur många gånger, när jag varit nära att skrika, jag slog upp Bhagavadgita, hur jag liksom såg rishiernas (siarens) visa, lugnt leende anlete vänt mot mitt. Jag brukade falla tårar över Gita.

Ty Gita är icke en bok. Den är den eviga visdomens läkande leende, ett ansikte, klart vänt mot livets förfärlighet, men fyllt av en sådan frid, ett flöde av den eviga kärlekens ljus, som förtar fruktan, min största fiende.

Ingen filosofi talar så direkt till mig som den indiska. Kanske är det därför att jag icke fullt kan fatta, vad den västerländska filosofien vill mig, jag kan ej dess språk. Indierna säger samma sak på ett enklare sätt. Hans väg är

BHAGAVADGÎTÂ

rakare, därför att hans mål är klarare.

Och således kom jag underfund med att även jag hade något att läsa, när skönlitteraturen blivit mig motbjudande. Gita och Upanishaderna ha den förmånen, att de aldrig blir utlästa. Och eftersom själve Schopenhauer säger, att intet allvar i världen är större än att det kan bereda plats för ett skämt, säger jag: I Eder nästa bok skriv, att var och en må läsa det han blir mest hel av och att orosfyllda, trasiga poeter skall läsa Bhagavadgita.

Med största högaktning
Dan Andersson¹

Det är förundransvärt, hur denne unge arbetardiktare förnummit det väsentliga i Bhagavadgîtâ, som är fördolt för så många lärde. — Dan Andersson står inte ensam i sin kärlek till Bhagavadgîtâ. Sedan den första översättningen till ett europeiskt språk (den engelska) kom ut 1785, har många betydande personligheter i västerlandet vittnat om hur Bhagavadgîtâ skakat dem i deras innersta.

Den tyske statsmannen och filosofen Wilhelm von Humboldt skrev som gammal man: »Jag läste den indiska diktningen, och min känsla därvid var tacksamhet mot ödet, att jag fått leva så länge, att jag även hann med att läsa detta verk.»

Simone Weil, den franska tänkaren i vår tid, betonade däremot, att det inte var blott dikt, det var religiös sanning. Inte lång tid före sin död skrev hon: »År 1940 läste jag Bhagavadgîtâ. Då hände det, att en stark känsla kom över mig, att vi har den religiösa sanningen att tacka för mycket mer än det gillande man vanligen ägnar en vacker dikt.»

En av de stora grundläggarna till den engelska maktställningen i Indien, Warren Hastings, skrev redan år 1785 i sitt förord till den nämnda första översättningen av Bhagavadgîtâ följande profetiska ord: »Dessa heliga

1 Dan Anderssons brev till Hans Larsson har hämtats ur Dan Andersson, *Efterskörd av vers och prosa*, Minnesupplaga, Samlade skrifter, del V, sid. 233 ff. Följande framställning är i samklang med den gamla indiska traditionen och stämmer ej alltid överens med modern textanalys. Översättningarna från sanskrit är utförda av författaren.

BHAGAVADGÎTÂ

skrifter kommer att leva, även när det brittiska herraväldet i Indien sedan lång tid inte mer består, medan den makt och rikedom, som det medförde, skall finnas till som ett minne bara.»

Den som krossade den engelska makten i Indien, Mahatma Gandhi, skrev 1925:

Jag finner en tröst i Bhagavadgîtâ, som jag inte ens kan finna i Bergspredikan. När besvikelsen stirrar mig i ansiktet och jag inte mer kan se en enda stråle av ljus, då vänder jag mig till Bhagavadgîtâ. Jag finner en vers här och en vers där, och snart börjar jag le för mig själv mitt i överväldigande sorger — och mitt liv har utifrån sett varit fullt av tragedier, och att dessa inte har efterlämnat outplånliga spår, tackar jag undervisningen i Bhagavadgîtâ.

Leendet mitt i den avgrundsdjupa förtvivlan lyser igenom två av dessa omöden om Bhagavadgîtâ. Likväl är det leende, som vänder sig mot Dan Andersson och stillar all hans fruktan, inte en människas leende, en siares, en rishis, som den unge svenske diktaren förmodade. Enligt utsagornas mening är det Guds eget leende, den Endes, som har tusen namn och som i Bhagavadgîtâ kallas Bhagavân Krishna.

Vem är Bhagavân? Detta ord kan översättas på olika sätt. Enligt många indiska heliga texter och de klassiska kommentarerna betyder ordet Bhagavân i Bhagavadgîtâ inte blott Den Upphöjde, Den Höge, Herren osv., som man läser i olika översättningar, utan det betyder: Den som äger bhâga, den gudomliga fullhetens sex stora egenskaper, vilka tillsammans utgör Guds väsen:

Fullhet av Guds skönhet,
fullhet av Guds makt,
fullhet av Guds kraft,
fullhet av Guds härlighet,
Guds allvetande
och Guds frihet från all lidelse.²

Sanskritordet gîtâ betyder sång. Titeln Bhagavadgîtâ betyder alltså Guds

2 Jfr. Vishnu-Purâna 5; 72, 74, 79.

sång.

Den historiska bakgrunden till Bhagavadgîtâ, vilkens handling enligt indisk kronologi tilldrog sig för 5 100 år sedan, erinrar beklämmande om tillståndet i världen i vår egen tid. Hela den stora halvön Indien var den gång-en delad i två stora maktblock. Alla försök att bevara freden hade varit fruktlösa. Två jättestora härar stod redan uppställda i slagordning mot varandra på det gamla offerfältet Kurukshetra.

I den tidiga morgonen strax innan striden börjar, ber hjälten Arjuna, en av dåtidens mest berömda fältherrar, sin vän och körsven Krishna att köra ut stridsvagnen på det fria fältet mellan härarna. Bestört ser Arjuna längs fiendens stridslinje. Full av fasa blir han medveten om att många av hans bästa vänner och närmaste anförvanter, ja till och med hans ungdoms två vördade lärare står på motståndarsidan och att den förskräckliga uppgiften åligger honom att bekämpa och döda dem, som han borde visa kärlek och vördnad. Det står alldeles klart för honom, att han och hans vänner otvivelaktigt företräder det rätta i detta krig. Men han vet också, att Guds bud kommer att överträdas och att ofattbart ont med säkerhet blir följden, vare sig han segrar eller blir besegrad, dödar eller blir dödad.

Den berömde krigaren kastar sina oförlikneliga vapen och utbrister: »Jag vill inte kämpa.»

Då känner han Krishnas blick på sig; han känner Krishnas insiktsfulla leende. Oändligt förtroende för ungdomsvännen stiger plötsligt upp i honom. Ännu en gång, som så många gånger förut, anar han, vad som snart skall bli uppenbarat för honom: Krishna är ingen människa. Han är Bhagavân själv, som i människogestalt vandrar på jorden.

I sin nöd ber Arjuna den sällsamme vännen att i denna stund visa honom, vad som är rätt och orätt och vad han skall göra. »Jag är din lärjunge», säger han, »undervisa mig.»

Arjuna ställer samma fråga, som man så ofta läser i Upanishaderna: »Vill Du vara min guru? Vill Du ta mig till Din lärjunge?»

Först sedan denna fråga blivit ställd av fullaste hjärta, är det möjligt för

BHAGAVADGÎTÂ

gurun att börja sin undervisning.

Den yttre ramen i Bhagavadgîtâ är de ohämmade mänskliga lidelsernas strid; men väsensinnehållet är den levande Gudens uppenbarelse.

En självfallen förutsättning för förståelsen av undervisningen i Bhagavadgîtâ och de flesta andra av Indiens heliga skrifter är lagen om de återupprepade födelserna, som redan i början kommer till uttryck genom Krishnas ord.

Så säger Bhagavân i början av sin undervisning:

Det fanns ingen tid, då jag icke levde,
och inte du, ej heller furstarna där.
Och aldrig kommer någon tid,
då vi ej är.

(Bhagavadgîtâ 2, 12)

För var och en som föds, är döden viss,
för var och en som dör, kommer åter födelse.

(Bhagavadgîtâ 2, 27)

Sedan leder Krishna sin lärjunges blick bort från de förgängliga kroppshöljernas öde till detta oförgängliga, obekanta, till detta sällsamt förundransvärda, den eviga *âtmanâ* i varje levande väsen, som bär den tidsbundna, förgängliga kroppen.

Bhagavân säger:

Så som bäraren av kroppen
upplever barndom, ungdom, ålderdom,
så är att uppnå en ny kropp.
De vise skola därav ej förvirras.

(Bhagavadgîtâ 2, 13)

Som en människa lägger av de slitna kläder
och kläder sig i andra nya,

BHAGAVADGÎTÂ

så lägger människan av sin slitna kropp
och höljer sig i annan ny.

(Bhagavadgîtâ 2, 22)

Denna undervisning om det förgängliga och om âtmâ, det sanna jaget, det oförgängliga i varje varelse, är inte bara teoretiskt, den hänför till den hårda krigarplikt, som åligger Arjuna.

Krishna förkunnar:

Âtmâ dödar icke, kan ej heller dödas.

(Bhagavadgîtâ 2,19)

Âtmâ födes aldrig, dör ej någonsin.

(Bhagavadgîtâ 2, 20)

I Arjunas hjärta genljuder den gudomliga stämman, som är ren insikt och som förlänar kraft att förstå det oförgängliga:

Lär känna detta oförgängliga,
som genomtränger allt.
Svärden kan inte hugga det,
elden kan inte bränna det,
vattnet kan inte väta det,
vinden kan aldrig uttorka det.
Ofattbart för tanken är det
... oföränderligt ... evigt.

(Bhagavadgîtâ 2, 23–24)

Bhagavadgîtâ betecknar sig själv i slutet av vart och ett av dess aderton kapitel som Bhagavadgîtâ-Upanishad, alltså såsom tillhörande den hemliga vediska läran. I koncentrerad form omfattar den en stor del av Upanishadernas vishet.

Otaliga kommentarer har under tidernas lopp givits över denna text, som omfattar endast 700 strofer.

Bhagavadgîtâ är en andlig skatt gemensam för alla indiska filosofiska

BHAGAVADGÎTÂ

riktningar, vilka många gånger står i häftig opposition mot varandra. En av de sista klassiska kommentatorerna, Madhusûdana Sarasvatî, som levde på 1500-talet, sammanfattar hela innehållet i Bhagavadgîtâs undervisning i en berömd sats ur Upanishaderna:

tat tvam asi

Det är du.

(Chândogyâ-Upanishaden 6, 9, 4-6, 16, 3)

Madhusûdana Sarasvatî förklarar: »De sex första kapitlen i Bhagavadgîtâ handlar företrädesvis om innebörden av ordet *du* (tvam)». Vem är du, människa? Vad är ditt sanna väsen? Vad är förgängligt, och vad är evigt hos dig?

De nästa sex kapitlen handlar om det stora ofärgängliga, som genomströmmar allting och som är grunden till allt förgängligt och vilket de upanishadiska siarna ofta endast vågar antyda med ordet *det* (tad, tat). Detta »tat» kallas också *Brahman*, *Paramâtmâ* och *Bhagavân*.

De som vet, vad evig verklighet är,
uttrycker den eviga sanning,
som är oförlikneligt vetande
och av ingenting annat beroende,
med de följande tre namnen:
Brahman, Paramâtmâ, Bhagavân.

(Bhâgavata-Purâna 1, 2, 11)

De sista sex kapitlen i Bhagavadgîtâ förklarar den mening, som är förborgad i sanskritordet *asi*, som man till vårt språk mycket lättvindigt brukar översätta med konjugationsformen »är». Dessa kapitel handla huvudsakligen om relationen mellan den ytterst lilla individuella âtmâ och evighetens fullhet. Båda tillhör samma kategori, de är båda av övervärldslig natur och olika allt, som tillhör det tids- och rumsbetingade världsalltets grövre finare materia.³

Bhagavadgîtâ är en undervisning i tre stora yogavägar, karma-yoga,

BHAGAVADGÎTÂ

bhakti-yoga och jnâna-yoga. Sanskritordet yoga betyder förening. Den individuella âtmâ, som glömt sig själv och som identifierar sig med sina materiella höljen, skall återförenas med sitt eviga ursprung och grund. Krishna lär tre vägar, som för den vilsekomna âtmâ till Honom.

Krishna kallar dessa metoder en oförgänglig yoga, som han redan i förgångna tider meddelat andra lärjungar (4, 1–2).

I Bhagavadgîtâ uppenbarar Bhagavân Krishna för Arjuna alltjämt nya aspekter av sitt eget väsen. Först meddelar han sitt väsen som gudomlig avatâr. Ordet avatâra betyder »han, som stiger ned».

Krishna säger:

Fastän jag är den aldrig födde,
av oföränderlig natur,
ja, alla väsens HERRE,
födes jag ändå
genom min egen gudomliga kraft,
genom min egen vilja.

Alltid när rätten är i förfall
och orätten överhand tar,
då uppenbarar jag mig själv,
o Arjuna.

För att beskydda de gudshängivna,
för att omintetgöra de onda,
för att återställa rätten
blir jag uppenbar
från tid till tid.

(Bhagavadgîtâ 4, 6–8)

Den Ende uppenbarar sig som ursprung och centrum för all uppenbarelse:

- 3 Också tankar, förnuft, känsla, fantasi, vilja o. s. v. tillhör enligt indisk synsätt den finare (osynliga) materien.

BHAGAVADGÎTÂ

Det är jag, som skall bli känd genom alla Vedas.
Jag är den ende, som känner Veda,
och Vedântas skapare är jag.

(Bhagavadgîtâ 15, 15)

Krishna framträder i Bhagavadgîtâ som världsalltets grund:

Allt detta bärs av mig
som ett snöre sina pärlor.

(Bhagavadgîtâ 7, 7)

Med en del av mig själv
(en del av min kraft)
bär jag världsalltet.

(Bhagavadgîtâ 10, 42)

Krishna uppenbarar sig som den, vilken enligt Upanishaderna är den mest avlägsne och samtidigt den närmaste. Varje individuell âtmâ, en droppe evighet i vart och ett av alla tallösa väsen, visar sig vara en delaspekt av Krishna (Bhagavadgîtâ 15, 17). Och Bhagavân Krishna uppenbarar sig också som den stora ÂTMÂ, åskådaren till allt, som ledsagar varje âtmâ på dess ändlösa färd genom alltjämt nya höljen i förgänglighetens världar (Bhagavadgîtâ kap. 13).⁴ Den inre åskådaren, som också kallas den inre gurun uppenbarar sig på slagfältet Kurukshetra för sin lärjunge som den yttre synlige gurun och ger honom den undervisning i yoga, som utgör innehållet i Bhagavadgîtâ.

Fram till sjunde kapitlet undervisar Krishna Arjuna företrädesvis i olika stadier av karma-yoga. Men även senare återkommer han till denna viktiga förutsättning för all yoga. Karma betyder inte blott verk, handling, och det genom handlingen förorsakade ödet. I Bhagavadgîtâ betyder Karma med

4 Över relationen mellan varje individuell âtmâ och den stora ÂTMÂ Gud, jämför stroferna om de båda intimt förbundna vännerna de två fåglarna som bor i samma träd (kroppen) i: Mundaka Upanishad (3, 1, 1–2), Katha-Upanishad (3, 1), Shvetâshvatara Upanishad (4, 6) och Rigveda (1, 162, 20).

BHAGAVADGÎTÂ

avseende på karma-yoga trogen pliktuppfyllelse enligt de religiösa och sociala bud, som ursprungligen gavs av Gud själv.

Denna karma-yoga för i sitt begynnelsestadium till Guds ämbetsmän, till naturkrafternas förvaltare, de s. k. devas. Dessa är väsen med högre medvetande än människan, men även de är underkastade livets och dödens kretslopp. Devas förlämnar jordisk lycka. Till dem offrar människor, som önskar sig välgång och begär belöning. De dagliga offren fordrar stor försäkelse. Krishna förklarar i tredje kapitlet, att han satt i gång offrets och försäkelsens stora hjul därför att den kosmiska gemenskapen mellan alla varselser, till vilka även människan hör, inte kunde bestå utan ömsesidig försäkelse.

Ett högre stadium av karma-yoga, som Krishna meddelar just i Bhagavadgîtâ, leder utöver belöning och straff, ut ur det ändlösa kretsloppet av födelse och död. Den leder till devas herre, Gud i hans aspekt vänd mot världen.

Den rena karma-yoga är sann pliktuppfyllelse. Ett offer, utan att man begär någon som helst lön för sina gärningar. Vad detta innebär, kommer till uttryck i följande strof, som inte längre tillhör karmadelen i Bhagavadgîtâ, utan »bhaktidelen, som omsluter de sex mellersta kapitlen.

Bhagavân Krishna säger:

Allt vad du gör,
allt vad du äter,
allt vad du offrar,
allt vad du skänker bort,
allt vad du lider och försakar, o Arjuna,
i kamp mot din jagiskhet,
gör det som en offergåva till mig.

(Bhagavadgîtâ 9, 27)

I dessa sex mellersta kapitel lär Krishna den *tjänande* insiktfulla kärlekens väg till Gud, bhakti-yoga.

I de sista sex kapitlen undervisar Krishna i egenskap av världens guru

BHAGAVADGÎTÂ

om vetandets yoga, jnâna-yoga, Den ständiga övning, som denna yoga innebär, består i att med största tankeklarhet från den oförgängliga âtmâ särskilja allt, som är förgängligt. Denna yogaväg leder till behärskning, avståndstagande och frigjordhet från världsliga ting, den leder adepten till ett säkert medvetande om att hans eviga âtmâ är av samma natur som det gestaltlösa Brahman, Guds stilla aspekt, som till sitt väsen är ren insikt, som ligger bortom allt »ovetande».

Av många anses uppnåendet av det gestaltlösa Brahman som alla yogavägars högsta mål. Men i Bhagavadgîtâ är detta gestaltlösa Brahman framställt endast som en aspekt av Bhagavâns gudomliga makt.

Krishna säger:

Jag är grunden för Brahman,

(Bhagavadgîtâ 14, 27)

Över mig finns ingenting.

(Bhagavadgîtâ 7, 7)

Den ordningsföljd, i vilken yogaundervisningen i Bhagavadgîtâ meddelas först karmayoga, sedan bhaktiyoga och till sist jnânayoga, innebär inte någon värdering. När man läser uppmärksam, blir man varse, att i början i karmadelen likaväl som i de sista kapitlen, som är ägnade åt jnânavägen, åter och åter uppstiger som ett livgivande grundvatten undervisningen om bhakti-yoga.

Från andra till och med sjätte kapitlet och även senare talar Krishna lovprisande om yogin, som aldrig begär lön för sin möda och sina gärningar. Han har ständigt klart för sig, att det blott är prakritis tre gunas, dvs. naturens tre mäktiga drivkrafter, som verkar i den fysiska och psykiska materian och åstadkommer alla hans gärningar, medan den uppvaknade âtmâ stilla och behärskad åskådar detta oavlåtliga kraftspel.

Krishna talar:

Yogin står högre än asketerna,

högre än jnânîs (som uppnått sant vetande),

BHAGAVADGÎTÂ

högre än karmîs (som uppfylla alla bud).
Bli alltså en yogi, o Arjuna!

Men av alla yogis är den
(bhaktan)
som med sin âtmâ uppnått mig
och med troviss tillförsikt
kärleksfullt tjänar mig,
djupast förankrad i mig.

(Bhagavadgîtâ 6, 46–47)

I hög grad upplysande är också, att slutkapitlets beskrivning av jnâna-yoga helt oförmodat mynnar ut i bhakti.

Krishna säger:

Den som en gång ingick i Brahman
och vars âtmâ är fylld av gudomens frid,
han grämer sig aldrig mer,
ej heller begär han mer,
han är densamme emot alla väsen ...

(Bhagavadgîtâ 18, 54)

Den citerade strofen ur jnânadelen i Bhagavadgîtâ, som beskriver den höge vise, den sanna jnâni avslutas oväntat med Krishnas ord: dens eviga gestalt, Gud som undervisar om vägen till sig själv.

... han uppnår högsta *bhakti* till mig.

(Bhagavadgîtâ 18, 54)

I centrum av Bhagavadgîtâ står den övervärldsliga personliga Gudens eviga gestalt, som undervisar om vägen till sig själv.

Hur kan nu adepten lära känna detta centrum för allt evigt och allt förgängligt, den gudomliga urgestalten Bhagavân?

Som höjdpunkten av de tre yogavägarnas undervisning förkunnar Krishna:

BHAGAVADGÎTÂ

Genom bhakti känner han mitt eget väsen,
vet hur jag är och vem jag är.

(Bhagavadgîtâ 18, 55)

Det betyder att ta sin tillflykt till Bhagavân, fullständigt förbehållslöst, utan det minsta sneglande på någon fördel för egen del eller lättnad i egna svårigheter och utan att låta sig förvirras av några påbud.

Krishna lär Arjuna, hur var och en som är insnärjd i världsträdets slingrande grenar, skall ta sin tillflykt till honom, som är detta träds okända rot:

Jag tar min tillflykt till den gudomliga urgestalten,
ur vilken en gång
alla världars kraft
har strömmat fram.

(Bhagavadgîtâ 15, 4)

Krishna säger till sin lärjunge:

Gud bor i alla väsens hjärta ...
Tag din tillflykt till Honom med hela din själ,
med all din kärlek ...
Det är vishetens⁵ högsta hemlighet.

(Bhagavadgîtâ 18; 61–63)

Och när båda härarnas lurar blåser till kamp, omedelbart innan Arjuna utan att känna hat störtar sig in i stridsvimlet för att kämpa i det rättfärdiga kriget, då ger honom Krishna ett sista råd:

Kasta bort alla regler och bud
och tag endast din tillflykt hos mig.

(Bhagavadgîtâ 18, 66)

Att så ta sin tillflykt till honom betyder ett outsläckt förtroende till Gud i varje levnadsomständighet. Det betyder: »min kropp, min själ, varje ord,

5 jnâna

BHAGAVADGÎTÂ

som jag uttalar, tillhör inte mig utan dig». Det betyder att med varje andetag vara inriktad på att göra inte sin egen vilja, som ju blott tillhör den förgängliga materiens krafter, utan att alltid göra Guds vilja, som tillhör det oförgängliga, som genomtränger allt.

Arjuna har inträtt i frihetens rike. Människans mångfaldiga plikter gäller inte mer för honom, endast åtmås plikter gäller för honom. Som en i Gud grundad åtmâ tar han tjänande, insiktsfullt älskande del i Guds eget liv.

Denna ganska förskräckande anvisning: »Kasta bort alla regler och bud!» riktas blott till Arjuna och andra mogna lärjungar, som är Arjuna jämbördiga och liksom han gått en lång och mödosam yogaväg till ett framgångsrikt slut. Dessa har i många föregående liv på det omsorgsfullaste uppfyllt alla de plikter, som gäller för en människa, vilkens åtmâ ännu inte vaknat.

Bhagavadgîtâs gudomlige guru inskräpper i en dödsallvarlig förmaning:

Du får icke säga detta till någon,
som icke övar försakelse
och kämpar mot sin jagiskhet,
som ej är en gudstillvånd, en bhakta,
som ej är villig att lyssna, lyda, tjäna,
och ej till någon, som smädar mig.

(Bhagavadgîtâ 18, 67)

Bhagavadgîtâ erbjuder oss en djup inblick i den hinduistiska filosofien. I en kort skiss som denna måste många viktiga temata bli flyktigt berörda och mycket kvarstå oomtalat. Bhagavadgîtâ är som bekant endast en del av det stora gammalindiska eposet Mahâbhârata. I flera kapitel i detta epos, som bildar den storslagna bakgrunden till Bhagavadgîtâ, och i många strofer i själva Bhagavadgîtâ spårar man en oundviklig, annalkande död. Allt hat, alla lidelser, all tragik och förvirring i det jordiska livet kommer häri beklämmande till uttryck. Och ändå genomlyses texten av den mest ofattbara glädje.

BHAGAVADGÎTÂ

Krishnas lärjunge Arjuna är inte den enda, som förnimmer Guds ord, undervisningen om vägen till Gud själv. Även härolden Sanjaya, som av sin guru Vyâsa fått gåvan att kunna se och höra på stort avstånd, var vittne till allt detta. Han uppfattade varje ord av den gudomliga undervisningen och skådade Gud, liksom Arjuna skådade honom.

Härolden och siaren Sanjaya har en viktig uppgift i Mahâbhâratas ramberättelse. Han berättar för den blinde konung Dhritarâshtra, vilkens maktlystna söner tvingat Arjuna till detta krig, allt som händer och sker under striden. Om rikets undergång måste han berätta och om alla konung Dhritarâshtras blomstrande söners död.

Men medan han skådar och förkunnar, hur den heliga världsordningen under loppet av de aderton dagar striden pågår, mer och mer slås i stycken och jorden inhöljes i tvedräktens, den mörka tidsålderns natt, ser siaren mitt i den allmänna förintelsen den levande Guden, som genom sin uppenbarelse gör all världens lidanden och fröjder fullständigt färglösa och ovidkommande.

Sanjaya uppfylles av känslan att få tjäna, att få berätta, att till kommande slakten få förmedla Krishnas samtal med Arjuna. Ty i detta består hans tjänst inför Gud. Och när han ser Gud och när han förnimmer Bhagavâns ord, utbrister han i ett gränslöst jubel:

O Konung,
genom (min gurus) Vyâsas nåd
har jag fått del av
denna högst fördolda yoga,
som Krishna själv, all yogas Herre,
förkunnade.

Och när jag om igen minns
det underfulla, heliga samtal
mellan Krishna och Arjuna,
då gläds jag, då gläds jag.

BHAGAVADGÎTÂ

Och när jag skådar för mitt inre öga
den förunderliga Haris (Guds) gestalt,
då växer min förundran mer och mer,
och jag fylles på nytt av extatisk glädje.

(Bhagavadgîtâ 18, 75–77)

Detta är den harmoniska slutklangen i Bhagavadgîtâ. All tragik utmynnar i den tjänande, insiktsfulla kärlekens överväldigande glädje.

I en annan av Indiens heliga skrifter, Bhâgavata-Purâna, fortsätter Krishna den undervisning han börjat i Bhagavadgîtâ, och avslöjar för en än mognare lärjunge (Uddhava) nya djup av sitt eviga gudomliga vara. I denna den indiska gudshängivenhetens centrala urkund, som hos oss sällsamt nog är mycket litet känd, uppenbarar sig Krishna inte som i Bhagavadgîtâ i sin mot världen vända aspekt av allmakt och majestät. Ur den gudomliga fullheten träder här fram Bhagavâns utesägliga skönhet och älsklighet, som inte är fördold av Guds upphöjda majestät. I Bhâgavata-Purâna, som av andra indiska heliga skrifter kallas »Vedas essens», uppenbarar sig Bhagavân »den evigt och överallt varande» så, som han är i sig själv, i sitt eget liv, utan någon relation till den förgängliga världen.

I detta Bhâgavata-Purâna talas upprepade gånger om att Hari, dvs. Han som tar bort alla världars och alla väsens lidande, ler i alla sina uppenbarelseformer.

Måhända har Dan Andersson i de skräckfyllda nätter, svåra att uthärda och när han var »nära att skrika», men slagit upp Bhagavadgîtâ, anat något av detta *leende*, om vilket det heter:

Haris leende torkar alla tåreflöden,
som härrör ur lidande och grämselse.
Det torkar alla deras tårar,
som överlätit sig åt Honom.
Oändligt frikostigt är detta leende.

(Bhâgavata-Purâna 3, 28, 32)

Nogle refleksioner over æstetisk opdragelse

K. Grue-Sørensen

Emnet æstetisk opdragelse er umådelig stort og har mange sider. Det er da klart, at jeg ikke kan have til hensigt at behandle det i hele dets omfang, men kun at fremdrage enkelte momenter, som forekommer mig at være af særlig betydning.

Ligeledes forekommer der en umådelig litteratur derom. Men også den agter jeg kun i meget begrænset omfang at tage hensyn til, så værdifuld den i mange henseender er. Meget ofte specificerer den problemet om den æstetiske opdragelse i retninger, som jeg ikke selv agter at følge. Det gælder f. eks. en række af de praktisk-didaktiske forslag, som er kommet frem inden for det, som kaldes kunstopdragelse eller kunstpædagogik. Fra den aktive udøvelse deraf, f. eks. som lærer i et eller andet kunstnerisk betonet fag, har jeg ingen praktiske erfaringer. Derfor er der på dette område en del spørgsmål, som det for mig ville være en anmasselse at tale om.

Nu er selve udtrykket »kunstpædagogik» såvel som udtrykket »æstetisk opdragelse» jo i sig selv flertydigt, og vi må i det mindste regne med to hovedbetydninger. Det kan dels betyde opdragelsen til kunstudøvelse, dels kan det betyde opdragelsen til påskønnelse og værdsættelse af kunst. I det første tilfælde vil man fremkalde og udvikle de evner til kunstnerisk udfoldelse og kunstnerisk skaben, som findes hos børnene og de unge. I det an-

NOGLE REFLEKSIONER OVER ÆSTETISK OPDRAGELSE

det vil man opdrage til betragtning af kunst og til modtagelighed for æstetiske indtryk.

Kort sagt, der kan dels være tale om at opdrage kunstnere, dette ord taget i den videste betydning, fra kunstnere i egentlig forstand til de reneste amatører. Dels kan der være tale om at opdrage et modtageligt publikum for alt, hvad der hedder kunst. Den omtalte flertydighed består i hovedsagen på den måde, at kunstpædagogik stort set dækker begge betydninger, æstetisk opdragelse derimod så godt som udelukkende opdragelsen til modtagelighed for kunst og æstetiske indtryk.

Et udblik over udviklingen i dette århundrede vil ellers vise, at det er den første betydning, den praktiske og aktive kunstopdragelse, som har stået i forgrunden. Især har det forekommet mig påfaldende, at selv inden for den pragmatiske pædagogik, der ellers ofte mistænkes for en meget praktisk og ingeniørmæssig tænkemåde, er der afset rigelig plads til opøvelsen af de kunstneriske evner gennem aktiv udøvelse. Blandt de fire grundinstinkter, som *Dewey* forefandt hos barnet, og som skulle danne udgangspunkt for opdragelsen, var også instinktet for *artistic expression*. Som en fundamental drift skulle den naturligvis imødekommes; og det skete gennem at børnene fik lov og fik lejlighed til at udtrykke sig i forskelligt materiale og forskellige medier: farver, former, toner, rytmiske bevægelser, ord og hvad der ellers kunne frembyde sig som egnet. Det drejer sig altså her ikke om en æstetisk opdragelse, hvis man derved forstår at vække sansen for kunst og derunder specielt den kunst, som er frembragt af andre. Det drejer sig knebent nok om en kunstnerisk opdragelse, nemlig en forløsning og udvikling af de kunstneriske — ja, talenter er måske for meget sagt, men lad os så sige kunstneriske anlæg, som efter Deweys opfattelse findes i ethvert barn. Vigtigst er det, at børnene i det mindste får lejlighed til at udtrykke sig, at de får lejlighed til *creative expression*, til skabende udtryk, som det hedder hos en af Deweys elever og efterfølgere, *Harold Rugg*, og forøvrigt hos mange andre reformpædagoger fra den sidste menneskealder.

Når der lægges så megen vægt derpå, så er det naturligvis ikke for den

NOGLE REFLEKSIONER OVER ÆSTETISK OPDRAGELSE

kunstneriske værdi af de produkter, der skabes gennem børnenes syslen med farver, toner, bevægelse og ord, kort sagt deres bestræbelser for at give deres følelser og indre liv et synligt eller hørligt udtryk, men fordi det giver dem en mere harmonisk og alsidig sjælelig udvikling. Man kunne altså sige, at det er af mentalhygiejniske grunde mere end æstetiske, selv om det ene formål ikke udelukker det andet.

Man vil jo umiddelbart regne med, at de børn, der selv har forsøgt sig med at give kunstnerisk udtryk for det, som rører sig i dem, vil have bedre forudsætninger for at forstå den virkelige, den kvalitativt betydelige kunst, når de møder den. At altså deres egen primitive kunstskeben vil komme deres senere kunstbetragtning til gode. Det er der også stor sandsynlighed for, især hvis de under deres opvækst er blevet vænnet til at søge mere og mere adækvate udtryk for deres følelser og stemninger, at forfine deres teknik og ikke blive stående på det første primitive stadium.

At langt de fleste slipper deres aktive kunstneriske bestræbelser senere hen skal man næppe betragte som en ulykke, snarere som et held, især hvis de gennem deres egne forsøg og hele denne opdragelse er blevet rustet til at være et så meget bedre publikum for den kunst, som skabes af de virkelige talenter.

I en vis forstand er det mærkeligt, som jeg sagde før, at mænd som *Dewey*, *Harold Rugg* og de pragmatiske pædagoger i det hele taget skal drive så stærkt på med denne side af opdragelsen. Som praktiske og funktionalistisk tænkende amerikanere kunne de meget vel blive mistænkt for at tænke ene i teknik og ikke at have nævneværdig sans for æstetik og kunst. Sådan er det altså ikke. Og man kan ikke engang mistænke dem for at betragte kunsten blot som middel, f. eks. som et mentalhygiejnisk middel, i stedet for at betragte den som noget, der har sit mål i sig selv. Denne sidste tese er jeg dog ikke helt sikker på for alle pragmatiske pædagogers vedkommende.

Nu er en høj værdsættelse af kunsten i opdragelsen jo heller ikke noget, som først er opstået i vor egen tid. Det gælder måske nok ideen om, at børnene selv skal være kunstnere, eller at de faktisk er kunstnere i en langt større målestok, end man hidtil har anet. Det gælder derimod ikke tanken

om, at kunsten er et nødvendigt og storslået opdragelsesmiddel. Den havde været levende hos grækerne, hvor musik, forstået som musernes kunster, havde udgjort den ene halvdel af opdragelsesprogrammet, og hvor opdragelsesmålet blev betegnet som *kalokagathia*, skønhed og godhed i ét.

Enkelte ekstremister som *Schiller* og *Herbert Read* har endda villet gøre kunsten til det centrale opdragelsesmiddel ud fra den opfattelse, at vejen til harmoni på alle områder — i samfundslivet, i den personlige livsførelse og endda i erkendelsens opbygning — går gennem den æstetiske opdragelse. Den rummer nøglen til både moralsk og intellektuel fuldkommenhed. »*Nur durch das Morgentor des Schönen / drangst du in der Erkenntnis Land.*» Tanken er altså den, at før man er blevet vænnet til at opfatte skønheden, er man ikke i stand til at opfatte, hvad der er sandt og godt. Det er en påstand så dristig, at den kun kan blive mødt med skepsis, hvis man tager den helt efter bogstaven. Skal den forsvares, kan det kun blive efter en eller anden subtil fortolkning.

Dog, selv hos en mand som *Comenius*, der mest var optaget af at opdrage menneskene til viden, dyd og fromhed, men i denne sammenhæng lader skønheden ude, træffer vi en påfaldende argumentation. At vi fra naturens hånd har et anlæg for dyd beviser han ud fra vor naturlige stræben efter orden og harmoni; ja, mennesket er i sig selv harmoni og glæder sig over harmoni. »Hvem glæder sig ikke over et smukt bygget menneske, en fortræffelig hest, en herlig udsigt eller et fint maleri. Og hvoraf skulle det komme, om ikke af den glæde, som proportioner og farvesammenstillinger bereder os. Denne øjenfryd er kun naturlig. Og videre: Hvorfor bliver ingen uberørt af musik? Fordi stemmernes harmoni frembringer en så liflig samklang. Og hvem smager ikke vel tilberedte spiser? I rigtig krydding og blandning er de en lyst for hver gane. Hvorfor glæder enhver sig over det rette mål af varme og kulde, af ro og bevægelse af lemmerne? Dog kun fordi naturen gør alt tiltalende for os, som befinder sig i det rette mål.» Men moral og gode sæder er på deres side ikke andet end orden og harmoni i livsførelse og i menneskenes indbyrdes forhold. — Beslægtetheden af æs-

tetisk og moralsk bedømmelse kommer på anden vis frem hos et andet stort navn i pædagogikkens historie, nemlig hos *Herbart*, der opfattede moralske domme som smagsdomme om menneskelige handlinger og karakterer. Og er bedømmelserne beslægtede, er der også en vis sandsynlighed for at bevægelse og udvikling på det ene område vil korrespondere med tilsvarende bevægelser på det andet.

Før man altså fejrer hele planen om at gøre den æstetiske og kunstneriske opdragelse til en slags nøgleopdragelse af bordet som utopisk, må man naturligvis se til, at man ikke har misforstået den. Den er jo næppe løst med, at man fylder skolen op med æstetiske fag. Det fører i almindelighed kun til, at man fortolker og forklarer og omvinder de æstetiske emner med en mængde ord; med andre ord, at man drager alt det, som skulle virke æstetisk over i den intellektuelle sfære og derigennem forfalsker det. Og dette har i hvert fald ikke været meningen hverken hos *Schiller* eller hos *Herbert Read*.

Det mest energiske der er blevet gjort for at skaffe kunsten en tilbørlig plads i opdragelsen — tilsyneladende i overensstemmelse med Schillers intentioner, men dog uden at reformere opdragelsen fra grunden af — er antagelig det, som kom frem i slutningen af sidste århundrede under navn af kunstopdragelse eller kunstpædagogik. Der iværksattes en hel kunstpædagogisk bevægelse, som havde mange veltalende forkæmpere. Fra England kan nævnes *John Ruskin* og *William Morris*, fra Tyskland f. eks. *Alfred Lichtwark* og ikke at forglemme *Julius Langbehn* med sit opsigtsvækkende skrift »Rembrandt als Erzieher». Man ville med denne bevægelse bl. a. skabe en modvægt mod skolens ensidige intellektualisme og kundskabsdyrkelse. »Den gamle dannelse er videnskabelig og vil være videnskabelig; men jo mere videnskabelig den bliver, des mindre skabende,» lød et af Langbehns guldkorn. Og et andet: »Objektivitetens dage er forbi. Subjektiviteten banker atter på døren. Man vender sig til kunsten.»

I Skandinavien fremkom *Helga Engs* »Kunstpædagogik» som et indlæg i den retning, hvis hovedmand i Tyskland var Lichtwark. Om hele denne bevægelse, og især bedømt ud fra Lichtwark, vil jeg nu gerne sige, at den

tager for fint på det med udlægning og forklaring af kunstværker over for børn. Det man vil er i hovedsagen smagskultivering og smagsforædling. Og kunst er naturligvis nok et spørgsmål om smag, men dog først et spørgsmål om følelse, og når det kommer højt grebethed, en grebethed og intens interesse, som har været til stede hos kunsneren, og som har manifesteret sig på en måde, som skulle gribe betragteren igen.

Det er også blevet sagt på den måde, at kunst skal ikke begribes, kunst skal gribe. Og hvis nogle synes, at grebethed er for stærkt og højtideligt et udtryk, lad os så sige, at kunst skal røre og bevæge. Den skal i hvert fald ramme i et andet center i personligheden, end hvad man kalder intellektuel forståelse, og hvad man er i stand til at udtrykke i begreber.

Nu kan man ganske vist blive grebet på et højere eller et lavere niveau. Og at lade sig gribe af et værk, der eventuelt nok kan virke stærkt, men som alligevel er plump eller forlorent eller banalt i sit udtryk, er ikke flatterende. Det kan ikke være kunstens mening og mål blot at gribe, uanset midlerne. Derfor er kunst *også* et spørgsmål om smag og kvalitet, og den side af sagen kan ikke lades ude af betragtning. Men denne side bliver først aktuel, når følelsen og grebetheden er et faktum, når sansen er vakt. Man kan ikke kultivere, før der er et »noget«, som kan kultiveres. Med en vis ret kan man måske sige, at der ikke er en tidsfølge mellem de to stadier; men i hvert fald tjener man ikke sagen ved straks at springe for højt.

Men er kunsten ikke en luksus? kunne en og anden spørge. Og er som følge deraf den æstetiske opdragelse ikke en mindre vigtig side af den samlede opdragelse end f. eks. den intellektuelle, den praktiske, den moralske opdragelse. Det er naturligvis et spørgsmål, som man kan se forskelligt på, og som der også er blevet set forskelligt på. Kendt er jo *John Lockes* og *Herbert Spencers* nedsættende domme om flere af de æstetiske discipliner, noget som hang sammen med deres gennemgående utilitaristiske livssyn. '*Tis a pleasant air, but a barren soil*', sagde Locke derom; og for dem, som tænkte på at gøre det til en livsopgave at tjene digtningen, gjorde han opmærksom på, at der ikke var guld- eller sølvårer i Parnasset.

Hertil kan man nu bemærke, at det slet ikke behøver at være nogen ringe

ting at kunne karakteriseres som luksus. Det kan endda i en vis forstand siges at være noget særdeles menneskeværdigt. Det er — fra et meget utilitaristisk standpunkt — også en luksus at have en moralsk bevidsthed, en samvittighed, for så vidt som den undertiden byder os at handle mod vor åbenbare nytte. Ved at tillade os denne og andre former for luksus hæver vi os i en vis forstand over dyrenes stade, hvor alt står i eksistenskampens tjeneste. Videnskaben er ligeledes i mange henseender en luksus, i hvert fald når den drives for sandhedserkendelsens skyld og ikke for den praktiske eller tekniske nytte. Intelligensen er nok, som *Schopenhauer* siger, livsviljens mægtige værktøj; men intellektet fungerer dog også til tider frigjort fra biologiske behov. Det findes tillige i den form, hvorom *Santayana* siger, at »intellektet er som sangen frigjort fra enhver nytte, hvis det nogensinde har haft nogen, og livets længde eller korthed bekymrer det ikke.»

Det argument mod at tillægge den æstetiske opdragelse nogen særlig betydning, at kunst og æstetik er luksus, kan vi altså roligt lade ligge. Eller rettere, vi kan benytte det som en tilskyndelse til netop at tage opgaven op, selv om vi må erkende, at der er former for luksus, som vi ikke kan estimere slet så højt. Og alene det, at en bestræbelse stiler mod noget unyttigt, kan endnu ikke afgive tilstrækkelig grund for en anbefaling.

Men hvori består da kunstens og de æstetiske følelsers værdi, og dermed også den æstetiske opdragelses værdi? For en værdi må den have, selv om denne værdi ikke skal karakteriseres som nytte. Hertil må man svare, at denne værdi er selvindlysende for dem, der kender kunsten og dens virkning fra sig selv. Og kender man den ikke på denne måde, vil det være svært at give en acceptabel begrundelse.

Det betyder ikke, at man ikke undertiden har forsøgt at motivere kunsten ved fjernere formål, som den kunne tjene. *Darwin* fortæller et sted, at han med årene mistede sansen for digtning, kunst og musik, og føjer så til: »Tabet af æstetisk sans er et tab af lykke» — og dermed anerkender han endnu til en vis grad kunstens egen værdi, selv om lykke er et grundbegreb i en slags højere utilitarisme. Men han føjer yderligere til: »sandsynligvis til skade for intelligensen og endnu sandsynligere til skade for den moralske

karakter, derved at den svækker vort følelsesliv.» — Altså, kunsten holder vore følelser friske og spænstige til gavn for vor intelligens og karakter. Det skal i hvert fald være en virkning af den, selv om det ikke er formålet med den. Jeg véd ikke, om det er rigtigt; men selv om det er det, så mener jeg ikke at det udgør hele dens berettigelse.

Den tanke, at kunsten og følelsen for den indvirker på hele vor karakter, er jo iøvrigt gammelkendt. Den er kendt fra *Platon* og fra den græske opdragelsesteori i det hele taget. For grækerne var det evident, at den musiske dannelse var dannelse af karakteren og hele personligheden. Det var en af grundene til, at Platon såvel som spartanerne ville have musikken underkastet censur og kun tillade doriske og eventuelt frygiske toner, derimod ikke joniske og lydiske. Disse sidste kunne ved deres blødagtighed virke demoraliserende. Men hvis kunsten kan virke demoraliserende, har man vel i grunden også medgivet, at den kan virke moraliserende. Og begge virkninger regnede man med, at den kunne have, selv om den ikke som f. eks. billedkunst eller digtekunst rummede indholdselementer, der kunne have moralsk relevans, men alene ved den måde, hvorpå den var kunst.

I den tanke, at kunsten alene i kraft af, at den er kunst, kan virke moralsk forbedrende eller i andre henseender forædle karakteren, hvilket ofte fremhæves af nogle af kunstens profeter, er der utvivlsomt megen overdrivelse. At man bliver et bedre menneske — underforstået i moralsk og karaktermæssig henseende — gennem kunstneriske oplevelser, er der intet der tyder på. Går man opløftet fra en koncert, følende sig som et bedre menneske, drejer det sig antagelig om en behagelig illusion. Der foreligger da også udtalelser af kyndige folk, som går ud på, at den æstetiske interesse snarere forholder sig noget antagonistisk til den moralske. Jeg mindes at have set en udtalelse i den retning af *Viktor Rydberg* (citeret i *Karl Brubns* »De växandes estetiske liv«). En lignende opfattelse er også tildels impliceret i *Søren Kierkegaards* lære om det æstetiske og det etiske stadium. Fremdeles har jeg hos *Gordon Allport* truffet en udtalelse om, at asociale karaktertræk hyppigt er forbundet med en æstetisk attitude.

Alt i alt tror jeg ikke, at man alt for kraftigt skal motivere en æstetisk op-

dragelse med en henvisning til dens betydning for den moralske karakter, og heller ikke med henblik på dens betydning for karakteren i andre henseender, f. eks. dens fasthed og integritet.

Den æstetiske opdragelse må da, dans ønskelighed forudsat, motiveres ved sin egenverdi; og om denne har engang en inkarneret rationalist som *Sokrates* aflagt et bemærkelsesværdigt vidnesbyrd i dialogen »Faidon«, hvor han fortæller følgende:

»Ofte i mit liv har jeg haft den samme drøm, snart i én form, snart i en anden, men altid således at jeg fik den samme formaning: Sokrates, du skal øve musernes gerning. Tidligere troede jeg altid, at denne røst tilskyndede mig til at gøre det, som jeg virkelig gjorde. Filosofien forekom mig at være den ypperste musernes tjeneste, og det var jo den, jeg viede mine kræfter. Men da jeg nu var domfældt, og gudens fest var årsag til, at henrettelsen måtte udsættes, var det dog et spørgsmål, om ikke drømmen pålagde mig at øve musernes kunst i sædvanlig forstand og ikke at være ulydig mod befalingen, men handle derefter. Det forekom mig at være det sikreste ikke at gå ud af livet, førend jeg havde friet mig fra skyld ved at digte. Så digtede jeg da først en hymne til den gud, hvis offerfest fejredes, og derefter betænkte jeg, at en digter — hvis han ellers vil være en sand digter — bør digte opfundne fortællinger og ikke fremstille det virkelige. Men da jeg ikke selv kan opfinde fortællinger, greb jeg til fortællinger af Æsop og omsatte dem i vers.»

Vi ser her Sokrates repræsentere den opfattelse, at tjeneste i kunsten er tjeneste mod guderne, altså næsten en religiøs pligt, som han en tid af uforstandighed havde unddraget sig.

Dermed er vi kommet frem til et punkt, som jeg tror gennemgående har været for lidt bemærket: ligheden mellem kunst og religion. I virkeligheden står den æstetiske følelse og den religiøse hinanden nærmere, end de fleste tror. Det ses måske ingen steder tydeligere end hos *Schleiermacher* i hans berømte »Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern«. Man finder her de bevingede ord, at religionens væsen hverken er tænken eller handlen, men anskuelse og følelse, *Anschauung und Ge-*

fühl. Den er ikke tænken, thi så ville den være filosofi; og heller ikke handling, thi så ville den være moral. Men den er *Anschauung und Gefühl*.

Det er romantikkens opfattelse sat op mod rationalismens. Men det er én ting til. For idet religionen med denne bestemmelse er rykket længere bort fra filosofi og moral, er den samtidig rykket hen i større nærhed af kunsten. Det ville slet ikke være for meget, om man tog Schleiermachers ord ikke som en bestemmelse af religionens væsen, men som en bestemmelse af kunstens væsen. Den æstetiske opfattelse af kunst er nemlig anskuelse og følelse, endda i samme intime forbindelse, hvorom det videre hedder:

Anskuelse uden følelse er intet og kan hverken have den rette oprindelig-
hed eller den rette kraft. Følelse uden anskuelse er heller intet. Begge er
kun da og derfor noget, når og fordi de oprindelig er ét og uadskilte. Hint
første hemmelighedsfulde øjeblik, som forekommer ved enhver sanseop-
fattelse, før anskuelse og følelse er skiltes ad, hvor sansen og dens genstand
endnu ligesom flyder sammen og er ét — ja, jeg véd, hvor umuligt det er at
beskrive, og hvor hurtigt det går forbi; men jeg ville ønske, at I kunne fast-
holde det og genkende det i sinders højere virksomhed ... Hurtigt og trold-
domsagtigt udvikler et fænomen, en begivenhed sig til et billede af hele
universet.

Den religiøse erfaring, således som Schleiermacher her har fremstillet den
— og det ville blive endnu mere klart ved fuldstændig citering — står øjen-
synligt den æstetiske nær. På den anden side vil han næppe vinde tilslut-
ning hos sine kolleger i teologien, men det behøver ikke at bekymre os her.
Den religiøse og den æstetiske oplevelse har efter denne beskrivelse det
tilfælles, at ingen af dem kan udtrykkes fyldestgørende i begreber. Det
drejer sig om noget i grunden uudsigeligt. Derfor udbryder han også: O,
vidste I blot at læse mellem linierne!

Dette slægtskab mellem det æstetiske og det religiøse liv er ved flere lej-
ligheder blevet fremhævet både fra den ene og den anden side, d. v. s. både
af religiøse tænkere og af kunstnere. »Religion,» siger Schleiermachers
samtidige og ven, *Jakob Fr. Fries*, »er anelse af det evige i det endelige.» —

Og »det evige er kunstens egentlige væsen og dens mål,» siger et århundrede senere den danske maler *Ernst Zeuthen*. To udtalelser, der siger det samme, den ene om religionen, den anden om kunsten. Men om man nu siger »det evige» som disse to, eller man siger »det uendelige» som Schleiermacher, så siger man i begge tilfælde kun, at det i grunden ikke kan siges. Det er forsøg på at sige positivt, hvad man lige så godt kunne sige negativt som »det udsigelige».

Hvis man trænger til flere vidnesbyrd om dette syn på sagen, kan man bl. a. hente dem i *Hans Ruins* bog »Poesiens mystik», hvis titel alene peger i samme retning. Han siger der: »Spørger man, hvad der udgør poesiens egentlige adelsmærke, så vil man vanskeligt kunne undgå at pege netop på dette: En digter holder op for vort blik en enkelt ting; men i denne enkelte ting får han os til at hensynke i den grad, at det synes, som om vi med den holdt hele verden til vort hjerte.» Man behøver kun at sammenholde denne udtalelse med Schleiermachers før citerede ord: »Hurtigt og trolddomsagtigt udvikler et fænomen, en begivenhed sig til et billede af hele universet», for at se forbindelsen.

Jeg har hermed ofret nogle få og utilstrækkelige bemærkninger på en bestemmelse af kunstens og den æstetiske følelses væsen — eller skal vi sige på en side deraf. Men egentlig var det ikke det, jeg ville beskæftige mig med. Det var den æstetiske opdragelse. Men for det første er det ingen skade til at vide, hvad man vil opdrage til, før man går over til at tale om, hvordan man vil gøre det. Og derefter viser det sig, at vore overvejelser og især vor beskæftigelse med Schleiermacher ikke har været ganske forgæves. For hos ham finder vi nogle ord om opdragelsen til religion, der så at sige direkte kan overføres på den æstetiske opdragelse, ja oven i købet af ham selv sættes i relation dertil.

For det første fremhæver han, at al belæring er begrebsmæssig, religionen derimod ikke. Derfor kan en egentlig undervisning i religion (eller måske snarere religiøsitet) ikke finde sted. »Al meddelelse af religion,» siger han, »kan ikke være andet end retorisk. Vore meninger og læresætninger kan vi meddele andre. Men vi véd vel, at de kun er skygger af vore ansku-

elser og følelser. Måske kan vi sætte deres fantasimimiske kraft så meget i bevægelse, at det lykkes for dem, når religionens anskuelser males for dem i stærke farver, at frembringe nogle sindsbevægelser, der langt ude ligner det, som fylder vor egen sjæl. Men gennemtrænger det deres sjæl? Er det religion?»

Og dermed kommer han endelig frem til en direkte jævnføring af æstetisk og religiøs oplevelse, idet han siger:

»Hvis I sammenligner *sansen for kunsten* med *sansen for universet*, så må I ikke sammenligne indehaverne af en sådan passiv religiøsitet — hvis vi skal strække os til at kalde det sådan — med dem, der uden selv at frembringe kunstværker dog røres og gribes af det, der i kunsten kommer til deres anskuelse. Thi religionens værker er udstillet altid og overalt; hele verden er et galleri af religiøse værker. Men I må sammenligne dem med de mennesker, der ikke kan bringes til at føle noget, før man giver dem kommentarer og fantasier over kunstens værker, og selv da kun i et dårligt forstået, kunstigt sprog kan fremlægge nogle dårligt passende ord, som ikke er deres egne.»

Var dette lidt indviklet sagt, kan meningen resumeres på følgende måde: Over for kunsten har vi tre kategorier af mennesker, 1) de, der både skaber kunst og bevæges af den, 2) de, der uden selv at skabe kunst, dog bevæges af den, og 3) de, der skal have kommentarer og udlægninger for overhovedet at få et forhold til kunsten og alligevel kun får et ganske udvendigt forhold til den. Det er den sidste kategori, der svarer til dem, hvis religiøsitet er af en fuldstændig konventionel og ufølt natur — og derfor egentlig slet ikke religiøsitet.

Men hvad skal man da gøre? Den æstetiske såvel som den religiøse oplevelse kan altså ikke bibringes gennem belæring og undervisning, men kun kaldes til live, hvor den i forvejen er. Ja, næppe det engang. Schleiermacher står mere på det *Rousseau'ske* standpunkt, at opgaven snarere består i det negative: at holde hindringer borte, end i det positive: at trække anlægget frem til udfoldelse. Han ytrer sig meget radikalt således:

»Hvem hindrer religionens trivsel? Ikke tvivlerne og spotterne; heller

ikke de umoralske, som man mener. Men de forstandige og praktiske mennesker. Det er dem, der for nærværende er modvægten mod religionen.» — Og det kommenteres af en udgiver af Schleiermachers skrift, *Rudolf Otto*, sådan: Tidens værste hindring for religion er ikke tvivlen, ikke usædeligheden, men oplyseriet, *die Aufklärerei*.

Nu vil én og anden måske tænke: Hvad har det med den æstetiske opdragelse at gøre? Ja, forbindelsen skulle ikke være svær at se. Hvad Schleiermacher anfører om dannelsen til religion, gælder også i mange henseender om dannelsen til kunstoplevelse og æstetisk oplevelse. Også her kan oplyseriet, *die Aufklärerei*, være en fare, som det kan være på sin plads at advare mod.

Hvordan skal man da regne med, at den æstetiske følsomhed udvikler sig, modtageligheden for kunst og digtning. Ja, den må foregå spontant, så at sige af sig selv — men naturligtvis kun for så vidt som æstetiske genstande kommer inden for erfaringskredsen. Dette er også det vigtigste moment i hele den æstetiske opdragelse. Og det næstvigtigste, eller måske det lige så vigtige er, at det bliver emner, der passer til den enkeltes udviklingstrin og individualitet.

Og hvordan vil så udviklingen foregå? Måske slet ikke som en udvikling, men som en vækkelse, det vil sige en pludseligt gennembrydende forståelse. Begge dele er velsagtens muligt, både den gradvise udvikling og den mere pludselige vækkelse. Den sidste består i en pludseligt opdukkende forståelse af kunst, måske i forhold til et enkelt værk, måske i forhold til en art eller genre, men med mulighed for at gribe videre om sig inden for kunstens område. Det er måske en mere udbredt måde at komme ind i kunstens verden på end almindeligt antaget, og i så fald er det ikke uden pædagogiske konsekvenser.

Al undervisning er lagt an på en gradvis voksen-ind i det område, der er genstand for undervisningen. Men i øvrigt er de pludselige gennembrud af forståelse næppe helt ukendt inden for noget fag. I mange fag vil den nok som oftest have sin grund i den forudgående undervisning. Man kan i så fald sammenligne undervisningen med en mosaik, hvor man omhyggeligt

lægger sten for sten — og mønstret så på en gang bliver klart. Skal man indkalde et vidne i denne sag, kan man f. eks. gøre det gennem følgende udtalelse af *Hans Egede Schack* i romanen »Fantasterne«:

Det er ikke uinteressant, om slig veksling sker umærkelig, eller om det sidste kvantum, der bliver skænket i bægeret, er så stort, at det er muligt at angive selve øjeblikket, da bægeret løb over. Dette sidste skal især være tilfældet ved erhvervelsen af de mest ideelle goder; og man vil ikke sjældent høre filosofi, musici og andre *artium liberalium magistri* kunne næsten på minuttet angive den stund, da de modtog deres indvielse; ja, i »en skøn sjæls bekendelser« — at jeg skal vise, at jeg også kan citere Goethe — læser man jo noget lignende om tilegnelsen af det religiøse liv. Forsåvidt jeg for min ringe del har fornummet noget sådant, da har det ingen sinde været mere fremtrædende end ved tilegnelsen af den lille tabel, der uagtet al anstrengelse længe var forekommet mig som et ufatteligt mysterium, indtil jeg en dag, da jeg sad i et nøddetræ i Poulsminde have, på een gang gik op for mig som et lys; og fra det øjeblik af og indtil dato er den siden vedblevet at være min foldkomne ejendom.»

Uden tvivl hænger enhver vækkelse i den her beskrevne betydning sammen med de forudgående erfaringer og er sådan set ikke helt spontan, ikke helt og holdent født indefra. Men den er dog heller ikke entydigt bestemt ved de gennemgaaede erfaringer. Og desuden: er det de villede, de overlagte og beregnede påvirkninger, der har ført til vækkelsen, eller er det helt andre og ukontrollerede påvirkninger, der bærer ansvaret for resultatet.

Ud fra egne erfaringer og iagttagelser vil jeg være tilbøjelig til at mene, at den tilsigtede forberedelse til æstetisk liv, sådan som den gives i praksis, ofte skyder så temmelig forbi, og at den æstetiske forståelse, eventuelt som vækkelse, gerne bryder sig vej uden om eller i en helt anden og løsere sammenhæng med den end forudsat. Måske er det ikke at beklage, om det virkelig er tilfældet. Jeg har selv altid fondet det charmerende at kunne gøre visse opdagelser og erfaringer uden skolens vejledning og pegepind, både æstetiske og andre, og jeg har intet imod, at denne mulighed stadig består. Men naturligvis skal man ikke af hensyn dertil gøre undervisningen mere

mangelfold, end den behøver at være.

Min påstand går altså ud på, at det, som skolen gør for at vække til æstetisk liv ofte ikke har den tilsigtede virkning, fordi den trækker over i det intellektuelle og undervisningsmæssige det, hvis væsen og kerne er af en anden art, nemlig noget følelsesbetonet. Jeg tænker i denne forbindelse mest på digtningen, som af flere grunde er det mest fremtrædende blandt skolens æstetiske fag. Og med hensyn til et digterværk spørges der i skolen ikke, hvor stærkt eller rigt det æstetiske indtryk har været. Og det kan der eksaminatorisk og undervisningsmæssigt ikke spørges om. Men selv om dette indtryk har været stærkt og rigt — og værket således har virket efter sin hensigt — så er man ilde faren, hvis man slår sig til tåls med dette faktum og glemmer kommentarerne.

Hvordan en undervisning i at forstå digtekunsten og dens værker kan virke, derom har den danske arkitekturprofessor *Steen Biler Rasmussen* engang aflægt et interessant vidnesbyrd. Han siger: »Hvad måtte vi ikke terpe om fru Gyllembourg, om Heiberg og Hertz, om Hauch og Chr. Winther? Vi fik alt muligt gennemgået og måtte opgive det til eksamen. Men vi lærte ikke at forstå mesterskabet i de betydelige værker. H. C. Andersen læste vi kun i de små klasser og kun som staveøvelser, ikke som litteratur. Men det var måske godt. Ellers var han vel blevet os lige så uuholdelig som de andre forfattere. For et digterværk, som man har fået gennemgået i den danske litteraturundervisning i gymnasiet, sådan som jeg kender den, vender man ikke tilbage til.»

Så vidt Steen Eiler Rasmussen, og det kan jo ikke nægtes, at hans dom er hård; måske også lidt ubillig, skønt mine egne erfaringer ikke afviger alt for meget derfra. Der er navnlig én sætning i den citerede udtalelse, som er interessant, men som jeg godt kan være lidt betænkelig ved. Det er denne: »Vi lærte ikke at forstå mesterskabet i de betydelige værker.» Jeg tror nemlig, at det er en af de farlige ting, når man skal til at *belæres* om mesterskabet i dette eller hint værk. Med hvilke midler skulle denne belæring ske? Det spørgsmål måtte man i hvert fald have klaret.

Det siger næsten sig selv, at dette spørgsmål må være belyst mange

gange af dem, der beskæftiger sig med, hvordan man skal undervise i digtning. Vi kan jo høre, hvad en dansk professor i litteratur, Frederik Nielsen, bl. a. siger derom¹:

Vi kender alle den traditionelle begyndelse på en gennemgang: inddel teksten i afsnit. Nogle kender også de lidt ufrugtbare diskussioner, der kan opstå, hvis man ikke giver anvisning på, efter hvilke principper teksten skal inddeles. Jeg tror, det er klogt, om man straks gør opmærksom på, at man kan inddele efter stedet, efter tiden, efter personerne, efter handlingen — det sidste er jo langt det sværeste. Undertiden kan man med udbytte bruge alle tre inddelingsmåder og på den måde eftervise enten en klar og forstandspræget eller en springende og impulsiv opbygning.

Jeg ved ikke, om dette vil føre til den efterlyste forståelse af mesterskabet i de betydelige værker, men har mine tvivl. Det drejer sig her om en overvejende intellektualistisk holdning over for digterværkerne, en tydeliggørelse af alle de intellektuelle eller intellektualiserbare elementer i dem, så man næsten må spørge sig selv, hvorfor digteren ikke selv har udtalt sig tydeligere. Og det har han naturligvis ikke, fordi det så ikke var noget digterværk. Ud fra det allerede citerede forstår man også Frederik Niensens antipatiske indstilling til andre aspekter, sådan som den kommer til udtryk i følgende:

De vil forstå, at jeg ikke er begejstret for faglige drøftelser, der hengiver sig til uklar brug af udtryk som »poetisk læsemåde», »inciterende samtaler», »medlevende referat», »kunstnerisk oplevelse» o. s. v. Alt, hvad vi møder, er oplevelse, enten det er en nabo eller Holbergs Jeppe ... Jeg kan ikke undervise på et værks helhed, hvis jeg ikke har undersøgt dets enkeltheder. Må man ikke »plukke i stykker», som det polemisk kaldes, når man iagttager, så kan man ikke *undervise* i læsning af digtere, så kan man suggerere eleverne. Det kan ikke være undervisningens — muligvis en opdragers — mål at begrænse eleverne, at hjælpe dem til at undgå at vide noget, de helst vil være fri for at vide, for ikke at få en »oplevelse» forstyrret — som det karakteris-

1 Frederik Nielsen: Digtningen i skolen (Dansk Pædagogisk Tidsskrift, nr. 2, 1960).

tisk nok hedder.

Nu skal det villigt indrømmes, at der kan skjule sig fæl sentimentalitet bag de kritiserede metoder; og dog er det en spørgsmål, om de ikke, i hvert fald i deres intention, rammer nærmere ved centrum. Det kan i det mindste ikke være litteraturundervisningens opgave, hvis man ikke *kan* indfange det væsentlige, så at undervise i det mindre væsentlige. Man må hellere bekende sin afmagt over for det centrale end kæmpe drabeligt i periferien og derigennem formidle den forestilling, at dette er det centrale. »Det, man ikke vil lade børnene øve deres forstand på, må man holde uden for undervisningen,» hedder det. For så vidt rigtigt alt efter, hvor vidt eller snævert et begreb man har om undervisning; men desværre specificeres det lidt senere til »en intellektuelt drøftende undervisning». Og at det poetiske under den forudsætning også får, hvad der tilkommer det, det skal være sikret ved — som det hedder med et overordentlig velvalgt citat af *Harry Martinsson* — at »uklarhedens dug vil igen falde over det, man visker af for at studere på det». Ja, vil den det, uanset hvor energisk afvisningen har været? Og er den nye dug rigere facetteret end den gamle? Og i hvert fald er det jo ikke det nye dugfald, men kun afpudsningen, undervisningen kan tage sig æren af. Mon det alligevel ikke er bedst, at afpudsningen sker med en lempeligere hånd, end Frederik Nielsen har tænkt sig.

Men for at komme tilbage til det prekære spørgsmål: hvor stor er vor afmagt? Vi er afmægtige, hvis vi f. eks. sætter os for at lære en farveblind at skelne mellem bestemte farver. Men er vi også afmægtige, hvis vi sætter os for at lære en umusikalsk person at værdsætte musik? Næppe helt så meget. Thi mange af de såkaldt umusikalske er ikke helt så umusikalske, som de ofte tror. Og i hvert fald er det en kendsgerning, at man kan vokse i musikforståelse, ikke så meget gennem musikteoretiske forklaringer og analyser (de hører hjemme på et mere avanceret stadium) som gennem jævnlige at lytte til musik.

Ud fra sådanne erfaringer vil det være nærliggende at sige, også vedrørende digterværker, at enten rammer de og anslår vort sind på den rette måde, eller også rammer de ikke. Og i begge tilfælde er den megen kom-

menteren lige overflødig; derimod måske ikke en mere nænsom vejledning eller en indirekte nærmere-sig eller kredsen-om. Og det er bl. a. et af de punkter, hvor jeg kunne tænke mig, at *Steen Eiler Rasmussen* ikke havde ganske ret. Det uskadeligste er sikkert det, man lærer om digterne. Kendskab til deres liv og levned, deres medgang og modgang, deres forelskelser og skuffelser — inden for rimelighedens grænser naturligvis — kan da altid gøre eleverne nysgerrige efter at se, hvilke værker de har frembragt. Det kan stimulere interessen, og dermed er allerede det meste vundet, som i den forbindelse kan vindes.

Der skal hermed ikke være sagt noget som helst mod analyser af digterværker eller af kunstværker i det hele taget. De kan tværtimod være yderst fængslende, ikke blot for folk af faget, men for oplyste og interesse-rede lægfolk. Men de er for viderekomne, hos hvem det æstetiske liv er vakt. Derimod er de ikke nogen heldig vej til at vække dette liv selv.

Måske kan det være på tide at indkalde et vidne også for denne opfattelse. Fra en by i Vesttyskland modtog *Hermann Hesse* i marts i indeværende år (1960) et brev af følgende ordlyd:

Kære hr. Hermann Hesse! Må jeg have lov til at komme til Dem med et stort Ønske? Jeg er gymnasieelev, 17 år, og har fået en specialeopgave over emnet: Giv en fortolkning af novellen »Der Regenmacher«. — Denne fortolkning, der er af betydning for min studentereksamen, må ikke foretages inden for rammerne af »Das Glasperlenspiel«, og der kræves ca. 30-40 sider.

Til trods for (eller måske netop fordi) jeg holder meget af denne novelle, vil det ikke rigtig lykkes for mig at finde frem til den rigtige opdeling af problemerne kvantitativt og kvalitativt. Eftersom man har lov til at benytte »hjælpekilder«, henvender jeg mig nu direkte til Dem og ville være taknemmelig for, om De kunne sende mig et par linier.

Den nødstedte unge mand modtog derefter følgende brev fra Hermann Hesse:

»Kære X. — Det gør mig ondt, at man har pålagt Dem denne vanvittige opgave; det må se mærkeligt ud i de hjerner, der udtænker den slags pinsler.

NOGLE REFLEKSIONER OVER ÆSTETISK OPDRAGELSE

Hvis det var mig, der skulle løse opgaven, ville jeg være kommet i samme forlegenhed. Mine bøger er digterværker og ikke matematiske opgaver, og man kan ikke trænge ind i dem ved hjælp af den slags skolemetoder. Jeg modtager hver uge adskillige forespørgsler som Deres og kan kun beklage, et skolen gør sit bedste for at dræbe en virkelig forståelse for digtningen hos eleverne. Hvis De studerede filologi ved universitetet, og man havde stillet Dem denne opgave som en øvelse inden for Deres fag, ville jeg ikke have haft spor at indvende. Men den slags pukleopgaver hører ikke hjemme i skolen. — Med venlig hilsen. Deres H. H.

Det er unægtelig en anden tale end den, der lyder fra den intellektualistiske litteraturbehandlings talsmænd, der fremstiller sine modstandere som en slags mørkemænd, der er bange for forstandens klare lys. »De har forestillinger, som de ikke vil have sat under tvivl. Sådan har man forfulgt naturvidenskabsmænd, der truede et tænkt verdensbilledes sandsynlighed. Således viger nogle i dag tilbage for en intellektuel behandling af et digterværk — vi kan dog ikke beskrive det fuldstændigt, siger de, det skal virke i sig selv. Hvorfor egentlig det? Skal jeg lade mig rive med, lade mig suggerere af et menneske, der har en digters evne til at virke på mig?»

Men det er jo slet ikke sagen. I forstandens sager skal naturligvis forstanden råde. Og der er heller intet illegitimt i, at forstanden kaster sig over digterværker og andre kunstværker og forsøger, hvor langt den kan komme med sine analyser og forklaringer. Det er blot en bagvendt metode pædagogisk betragtet. Og det kan ikke nytte at betragte enhver, der taler til følelsen sådan som en digter og kunstner gør det, som en fordækt propagandist, der blot vil suggerere os, eller som en rebusmager, hvis gåde vi skal gætte.

Ved den æstetiske oplevelse kan der skelnes mellem to momenter: oplevelsens intensitet og dens specifikke kvalitet af at være en æstetisk oplevelse. Begge dele er væsentlige og i oplevelsen uadskillelige, kun adskilte for den reflekterende eftertanke. Til dette kommer så noget tredje uden for oplevelsen: den kunstneriske kvalitet hos det værk, som vækker den. Det sidste er spørgsmålet om den litterære eller i det hele taget den æstetiske

smags højere eller lavere niveau. I grunden er det vel også for dens skyld man sætter ind med så stærke undervisningsbestræbelser. Det er smagskultivering, man vil. Men da må man også være opmærksom på, at før den æstetiske oplevelse er tilstede, er der ikke noget at kultivere. Så kommer kværnen til at male tomt trods nok så ihærdig drejen og drejen. Og skulle der komme nogle spæde spirer derind, så er det sikkert ikke noget godt sted for dem at være.

Men, må man da spørge, hvad kan der i det hele taget gøres for at vække til æstetisk liv og til et positivt forhold til kunst og digtning? Ja, ingen har jo lovet, at det skal være muligt at gøre noget, i hvert fald ikke med garanti for et resultat. Dog er der naturligvis een ting, som man kan og skal foretage sig, en *conditio sine qua non*: En præsentation af værkerne under en eller anden form. Dette under-en-eller-anden-form kan så betyde næsten hvad som helst andet end den indgående — eller pågående — oplysning om værkets formale og indholdsmæssige bestanddele, at stå til regnskab for ved en senere eksamination. Ikke at disse forhold er uden interesse, men det hører et senere stadium og eventuelt et andet publikum til.

I forholdet til en digters eller en anden kunstners værk er det skaberens intentioner, som har førsteretten, og ikke fortolkerens eller lærerens. Og skaberen har allerede valgt en så adækvat form for det, han vil udtrykke, at det i en vis forstand skulle kunne stå for sig selv og ikke erstattes med noget andet. Hvad der kan være at efterhente, må i første række — hvis det er digtning, det drejer sig om — være en tilstrækkelig forståelse af det sprog, digteren bruger. Der må ikke være et for stort deficit i læserens sprog i forhold til digterens. Dette er imidlertid ikke nogen retfærdiggørelse af, at man gør indgående ordforklaringer til en væsentlig ting i litteraturundervisningen. Hvis meget af den slags er nødvendigt, er det snarest tegn på, at man har bragt et for tidligt møde i stand, og større almen sproglig modenhed er sikkert mere påkrævet end minutiøse ordforklaringer og kommentarer, — naturligvis stadig forudsat, at hovedopgaven er at bringe eleverne til at sætte pris på digtning, og at det ikke drejer sig om øvelser for viderekomne.

Hvor stor behøver den sproglige modenhed at være? De fleste, som husker noget om det tidspunkt, da de var i stand til at værdsætte digtning på fremmede sprog, kan tale med derom. Et vidne i sagen, en røst for flere: Fyrst *Peter Kropotkin* fortæller i sin selvbiografi »En anarkists erindringer«, hvilken umådelig glæde han havde af at læse Goethes »Faust« på tysk på et tidspunkt, da han endnu ikke var alt for godt hjemme i dette sprog, og han satte sit udbytte deraf, som digterværk betragtet, i forbindelse med sin endnu ufuldkomne fortrolighed med sproget. For min egen part kan jeg også vidne, at den tyske poesi under en bestemt periode — og stadigværk naturligvis under en æstetisk synsvinkel betragtet — beredte mig lige så stærke eller stærkere oplevelser end den danske, »for hvilken der krævedes kommentarer vidt og bredt. Og dette i sig selv absurde forhold blev kun bragt i orden ved, at jeg vendte mig til dansk digtning, for hvilken der ikke skulle aflægges regnskab i skolen. Det forhold til et værk, at det gøres til genstand for tvungen samtale og eksamination ad bestemte linier, er næppe gavnligt for den æstetiske indstilling.

Nu vil det sikkert forekomme de fleste ganske utilfredsstillende, at det ikke skulle være muligt at gøre noget mere positivt for at vække den æstetiske sans og modtagelighed hos de unge. Men det at bringe værkerne frem »under en eller anden form« er dog også i høj grad noget positivt. Værkerne skal præsenteres, og en del kan afhænge af måden, hvorpå denne præsentation finder sted; den skulle i hvert fald helst være sådan, at den ikke straks giver afsmag. En stor risiko løber man i så henseende ved på et tidligt stadium at gøre værkerne til genstand for rent intellektuelle øvelser.

De betragtninger, jeg her har fremført, har jeg gjort mig for mange år siden, ja egentlig siden jeg forlod skolen. Der findes folk med det samme syn på sagen såvel som folk med et modsat syn. I denne situation har jeg ikke kunnet lade være med at slå op i et af de større pædagogiske leksika for at se, hvad man i et sådant repræsentativt værk mente om spørgsmålet æstetisk opdragelse. Det blev et relativt nyt schweizisk »Lexikon der Pädagogik«, og jeg fandt deri det råd: *Reden wir nicht zuviel*. Det, tror jeg, er et godt råd.

NOGLE REFLEKSIONER OVER ÆSTETISK OPDRAGELSE

Tilbage står naturligvis mange andre spørgsmål, f. eks. det rette udvalg af værker. Et af de vigtigste problemer er utvivlsomt at byde de rette værker til den rette tid. Og hvis den æstetiske forståelse er noget, som man i højere grad vokser sig til, end noget man lærer gennem vel udtænkte undervisningsmetoder, så er det et forhold, som man må affinde sig med som med alt andet, der er nedlagt i naturens orden. Men dette vokse-sig-til skal da også forstås sådan: vokse sig til under gunstige ydre forhold. Der er jo selv ved vækst altid et vekselspil mellem indre spontanitet og ydre betingelser. Det kunne da henstilles som en opgave for de pædagogiske overvejelser vedrørende den æstetiske opdragelse i højere grad at interessere sig for modenhedsproblemet end for de mere specielle undervisningsproblemer.

Men selv om hovedopgaven er at bringe de unge i forhold til værkerne, så ville det dog også være godt, om man rådede over midler til at sætte processen i gang. Det ville næsten føles som en urimelighed, om der ikke gaves sådanne midler. Det skal heller ikke benægtes, at de rigtige lærere godt kan råde over fermenter, der kan sætte processen i gang, og som altså positivt kan bidrage til, at sansen for kunst og digtning bliver vakt. Jeg tror blot ikke, at disse midler kan sættes på formel og benyttes af enhver. De har karakter af fermenter eller katalysatorer, d. v. s. de indgår ikke selv i processen. Jeg har tidligere ment, at det ville være en fordel, om man havde en tydelig erindring om, hvordan sansen for kunst og digtning var blevet vakt hos en selv. En sådan indstilling kan imidlertid komme til at virke som et tveægget sværd. Ikke alle skal have det på samme måde, og mange skal måske ind i kunsten og kunstforståelsen ad en anden vej, end man selv er kommet der.

Under alle omstændigheder tror jeg dog, at tilbageholdenhed er en bedre politik at følge i den æstetiske opdragelse end pågåenhed; at man må stile mod en større hensyntagen til spontanitet og vækst og en mindre stærk tro på, at metoder for behandling af stoffet vil bringe den væsentlige forståelse til veje; større umiddelbarhed og mindre kraftige formidlingsanstrengelser. *Rousseau* syntes endda, at den på hans tid brugelige skik at hæfte en *morale* på værkerne var for meget; thi, som han sagde, »den, som

NOGLE REFLEKSIONER OVER ÆSTETISK OPDRAGELSE

siger alt, siger meget lidt, og til sidst gider ingen længere høre på ham.» Kort sagt, med de før citerede ord, som skyldes den schweiziske pædagog *Paul Häberlin: Reden wir nicht zuviel.*

1700-talstankar om det klassiska södern

Ragnar Josephson

Vid nitton års ålder besökte Nicodemus Tessin d. y. Italien. Den 1 maj 1673 kom han till Florens. Han tog ett par djupa andetag, och därefter nedskrev han omedelbart i sin anteckningsbok:¹ »Die Luft ist alhier gar subtil, daher ess auch sehr viel gute ingenia gegeben hat». »Luften är här överallt alltigenom subtil, varför det också funnits här synnerligen många goda begåvningar».

Den sats, som Tessin här formulerade, skulle bli 1700-talets stora debattämne inom konsten. För Tessin tycktes tanken vara självklar. Han behövde inga teoretiska utläggningar. Orsaken till den florentinska konstens kvalitet fastställde han med näsan, genom att indra atmosfärens milda arom. Men det anmärkningsvärda är, att han vid sina besök i de övriga italienska städerna inte drar liknande slutsatser rörande klimat och konst. I ett augustibrev från Rom klagar han över den besvärande hettan och osundheten, som man måste ta sig i akt för i denna stad. Ändå uppskattade han i hög grad den romerska konsten.

Men är Tessins ord om Florens verkligen bara ett spontant utrop av en ung Italiarens när, som för första gången berusats av vårluften i Arnodalen. Han hade i sin ungdom skaffat sig en bred bas för sin bildning, bland annat

1 O. Siren, *Nic. Tessin d.y:s studieresor*, Sthlm 1914, s. 35; R. Josephson, *Tessin I*, Sthlm 1930.

genom en studietid i Upsala; det är väl troligt att han något kände till de antika lärorna om vad klimatet betytt för den klassiska odlingen. Vad han säger om Florens påminner nära om vad Platon säger om Athen.



Det är i dialogen *Timaios*, som Platon berör klimatläran.² Gudinnan Athena, säger filosofen, har utvalt den plats där hon grundlade Athen, därför att »det gynnsamma klimatet där skulle alstra visa människor». Athena var inte bara en vän av vishet utan också av krig, och Attikas natur kunde frambringa män, som blev lika henne i båda hennes böjelser.

Platon har här i sagans form skildrat vad läkaren Hippokrates, hans äldre samtida, utlagt som vetenskap.³ Hippokrates har i det kapitel, som han kallar Om luften, vattnet och boplatserna, undersökt ett stycke Europa; forskningen har uppdagat, att han egentligen därmed blott avser olika delar av Grekland. De människor, som bebodde det bergiga Attika, där vinterns köld växlade med sommarens sol, blev dådkraftiga, inte minst i striden, och de blev högt begåvade i hantverk, konst och vetenskap. Men de folk, som bebodde de sumpiga dalarna i Beotien och Thessalien, där de varma vindarna har övertaget över de kalla, de blev tjockmagade, slöa och oföretagsamma. Dock kunde även där andlig aktivitet och mod uppstå, men först om de lagar, som stiftades, blev så stränga, att de upphävde klimatets olyckliga inverkan.

Aristoteles brukade än mer än Plato den hippokratiska klimatläran för sina politiska teorier.⁴ Folken i de kalla trakterna är modiga, men brister i förstånd och skicklighet; de saknar förmåga till politisk organisation. Asi-

2 Den antika klimatläran. Robert Pöhlmann, *Hellenische Anschauungen über den Zusammenhang zwischen Natur und Geschichte*, Leipzig 1879; L. M. Levin, *The political doctrine of Montesquieu's Esprit des lois*, New York 1936.

3 *De hippokratiska skrifterna*, i svensk övers. av M. K. Löwegren, Lund 1909-10 I; Ernst Nachmanson, *Hippokrates och hans tid*, Sthlm 1921; Pöhlmann a. a.

4 Aristotle *Politics*, övers. till engelska av H. Rackham, London 1950; Aristotle *Problems*, övers. till engelska av W. S. Hatt, London 1953; Pöhlmann a. a.

ens folk har temperament, men saknar kurage, och blir därför dömda till slaveri. Endast Grekland med sitt geografiska medelläge har en mark och ett klimat, som alstrar folk med på en gång mod och intelligens; de blir därför förmögna till klokt politiskt handlande.

I *Problemata* ställer Aristoteles frågan, hur dessa olika egenskaper uppstår. De folk, som bebor de allra hetaste och de allra kallaste trakterna på jorden, varför står de närmast djuren? Varför är de som lever i varmt klimat feiga, men de som lever i kallt klimat tappra? Varför är innevånarna i ett land med varmt klimat mer intelligenta än innevånarna i ett land med kallt klimat? Han svarar med ett invecklat fysiologiskt bevis. Den yttre kylan alstrar ett tjockt kroppshölje, som bevarar den inre värmen; den yttre värmen däremot alstrar ett tunt kroppshölje, ur vilket den inre värmen tränger ut. Om inte så skedde, skulle människan förgås av klimatets verkningar.

Klimatläran hade, jämte de nämnda, en hel rad av företrädare bland de grekiska filosoferna och historikerna. Det var en rik antik litteratur, som kunde påverka de teoretiker, vilka under nyare tid tog upp frågan ånyo.



Den franske rättslärde Jean Bodin (1530–1596) har kallats »l'initiateur de theorie de l'influence des climats».⁵ I sitt stora verk om statslivet, *Les 6 livres de la republique*, utgivet 1577 till 1586, har han troligen gripit tillbaka på Aristoteles. Säkert är att han gav nytt tillskott till diskussionen genom vidgade erfarenheter. Han tillgodogjorde sig observationer från de under 1500-talen nyupptäckta kontinenterna. Han kombinerade klimatläran med de gamla lärorna om temperamentens beroende av blodets sammansättning, och fick därigenom ytterligare ett medel att distingera folkens ka-

5 E. Fournol, *Bodin, Prédecesseur de Montesquieu*, Paris 1896. Förf. har framhållit klimatlärans betydelse för de politiska doktrinerna och fixerat vad Aristoteles har betytt för idéns fortlevande under renässansperioden. Angående Jean Bodin (1530–1536), se även François-Léon Lefort, i *Dictionnaire des Lettres françaises, Le seizième siècle*, Paris 1951.

raktär efter deras bosättningsort på jordklotet.

Hans studier resulterade i en klimatisk tredelning, »climats septentrional, moyen et méridional». Efter detta system fördelade han folkens karaktär och anlag. De nordliga folken var lagda för »des arts meschaniques»; de var dugliga i hantverk och slöjder. De sydliga folken visade begåvning för »des sciences les plus occultes»; de var religionskapande. Men folken mellan dessa ytterligheter, »les peuples du milieu», var skickliga i att »établir les Républiques, composer lois et ordonnances pour les autres peuples»; de var statsskapande.

I en sammanfattning säger Bodin, att de nordliga folken härskar genom styrka, de sydliga genom religion, de folk som låg mellan syd och nord genom rättvisa. Som E. Fournol framhållit, är det uppenbart, att Bodin hade en tendens att flytta det för odlingen gynnsamma klimatet från Grekland till sitt fädernesland Frankrike.

Bodin brukade sina iakttagelser för att förklara samhällslivets former. Konstlivet låg utanför hans intressen. Abbé Dubos däremot tillämpade de naturvetenskapliga synpunkterna på konstalstringen.⁶ Han var väl inte den förste fransman, som gjorde det, men den mest övertygade. I sina *Reflexions critiques sur la poesie et la peinture*, 1719, framlade han sina tankar. Människornas organism var som plantornas; de var beroende av den klimatiska miljö, där de växte. Skillnaden mellan luften i Frankrike och luften i Italien förklarar skillnaden mellan fransmän och italienare. Dubos går än längre i sin distinktion. Luften förändras till sina egenskaper under tidernas lopp och detta förklarar skillnaden i seder och andlig verksamhet inom samma folk från ett århundrade till ett annat.

Men det fanns dock gränser för hur stora dessa klimatförändringar kunde bli. Dubos kom till slutsatsen, att den högsta människoarten, snillena, ej kunde alstras norr om 52dra breddgraden och ej söder om den 23dje. Den 23dje breddgraden går genom Saharaöknen och den intresserar oss mindre i detta sammanhang. Men den 52dra intresserar oss desto mer. Frankrikes

6 Marcel Braunschvig, *L'Abbe du Bos*, Toulouse 1904; Gunhild Bergh, *Litterär kritik*, Sthlm 1916, s. 37 ff.

nordligaste punkt ligger strax under denna breddgrad, men norra Tyskland fram till och med Berlin ligger ovanför den. Hela Dubos franska fädernesland var sålunda en lämplig växtplats för stora konstnärliga begåvningar. Men det var högst tvivelaktigt om snillrika personer överhuvudtaget kunde bli till i norra Tyskland. Självfallet var det uteslutet, att så kunde ske i Sverige, liksom i hela Skandinavien.

Den banbrytande propagandisten för klimatläran blev Montesquieu.⁷ Hans *Esprit des lois* utkom 1748. Författaren hade, liksom sin föregångare Bodin, den politiska aspekten; han behandlade främst statsbildningarna. Konsten ägnade han visserligen intresse, bland annat i sin *Essai sur le Gout*, men han tillämpade där knappast de klimatiska synpunkterna. Indirekt fick hans lära ändå en enorm betydelse för smakens historia.

Hans huvudtanke är, att det samhälle, som människan bygger, den kultur, som hon gestaltar, i hög grad är naturbundna. Folkens väsensolikheter förklaras ur de olika landens fysik. Den första naturbetingelse han nämner är klimatet, le climat glacé, le climat brulant och le climat temperé. Han nöjer sig inte med en allmän betraktelse; han knyter an till sina föregångares fysiologiska bevis. Kylan drar ihop fibrerna i kroppens yttre vävnader och gör dem starka. Nordbon får härigenom sin styrka, och den för med sig självständighet, tapperhet och dygd. Men den för även med sig ett nervsystem, som reagerar endast för mycket kraftiga intryck. Hettan däremot utvidgar och förslappar fibrerna; slappheten alstrar fruktan. »Folken i varma länder äro ängsliga (timides) som gubbar; de i kalla länder äro modiga som unga människor». Men värmen för också med sig ett nervsystem, som reagerar för de finaste sensationer. Detta är förutsättningarna för sydbornas fantasi, smak, livfullhet och känslighet.

Även landets topografi betyder mycket för Montesquieu. De fruktbara trakterna alstrar veklighet och en viss bekväm självbevarelseinstinkt; den sterila jorden och de bergiga trakterna skapar män, härdade till arbete,

7 Edouard Laboulave, *Oeuvres complètes de Montesquieu*, Paris 1875–1879; Levin, a. a. s. 22 ff samt s. 427; Edwin Preston Dargan, *The aesthetic doctrine of Montesquieu*, Baltimore 1907; A. Blanck, *Den nordiska renässansen*, Sthlm 1911.

måttliga i seder och modiga.

Man kan förstå att det nygötiska Sverige en gång skulle hämta en mäktig inspiration till sin självkänsla ur Montesquieu och hans lärjungar, främst Mallet. Men Montesquieus verk blev uppmärksammat även i rococons Sverige och några ledande konstnärer blev ögonblickligen övertygade.

Arkitekten Carl Hårleman talar i ett resebrev den 25 aug. 1750 med beundran om det nyutkomna verket.⁸ Han gör påverkad därav egna iakttagelser om folkens olikheter. Holländarna är allvarsamma, djupsinniga och långsamma, därför att de bebor ett jämnt likformigt och bart land; de är så väl till kropp som sinnelag ganska olika de lustiga och kvicka fransoserna, som är födda i ett ojämnt, skogbevuxet och föränderligt land.

Carl Gustaf Tessin fick redan samma sommar, som Montesquieus verk utkom, en hänförd rapport därom av ministern i Paris, Carl Fredrik Scheffer;⁹ denne påpekade för sin äldre vän dess nyhet i system och metod. Tessin har tydligen tagit intryck. Han får en teoretisk förklaring till den praktiska erfarenhet han själv redan gjort: att goda konstnärer tidigare saknats i Sverige och att smaken där varit högst tvivelaktig. Han skrev år 1753: »Våre til snillen födde foster tycktes tillförene likasom islupne behöfva varmare himmel, innan de uptinade». Tessin hade sedan länge livligt befordrat svenska konstnärers resor till Södern. Nu förstod han vad som skett med dem. De hade inte blivit goda konstnärer enbart på grund av att de sett god konst, utan på grund av att deras frusna känslofibrer hade blivit uppmjukade.

✱

Inte långt efter det Montesquieus mäktiga verk kom ut i Frankrike, utkom år 1755 i Tyskland Johann Joachim Winckelmanns broschyr *Gedanken*

8 Carl Hårleman, *Dagbok II*, Sthlm 1751.

9 C. F. Scheffer t. C. G. Tessin, tessinska saml. RA, odat. brev, men uppenbarligen från mitten av 1748, som också av RA antecknats på brevet.

über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst.¹⁰ Winckelmanns åskådning är inspirerad från många håll. Men grundtanken utgår från Montesquieu: ett lands fysiska natur är en dominerande faktor för ett folks karaktär och för dess kultur. Men medan Montesquieus lära öppnade nya vägar för många länder och folk, inte minst för de nordiska, spärrade Winckelmann alla vägar utom en enda. Den vägen gick tillbaka, den gick till antiken.

Den 38årige skollärarens skrift blev inflytelserik, främst på grund av hans lidelsefulla, man kan säga hans religiösa skönhetsdyrkan; konstskapandet var för honom den angelägnaste av alla livsfunktioner. Men därtill kom att han var djupt beläst i antik dikt och historia, och att han studerat konst i Dresdens samlingar; de rymde ett fåtal antiker och utmärkta prov på italiensk renässansmåleri.

En viktig förutsättning var därjämte, att han ännu inte av självsyn kände det klassiska Södern, som han skildrade. Han såg ideallandet i fantasiens välsignade ljus. I dessa benådade trakter med deras milda klimat gick den antike konstnären omkring på tävlingsbanorna, på teatern, i gymnasierna, i baden. Ständigt hade han framför sin blick de nakna ynglingarna, som i tävlan och under gymnastiska övningar nådde sin människofullkomlighet. Och konstnären studerade även de unga flickorna, när de dansade vid fester i sin korta tunna klädnad eller helt nakna. Winckelmann jämför dessa unga greker och grekinnor med de hyrda tyska karlar, som stod modell i Dresdenakademien; jämförelsen utfaller obestriddligen till den grekiska ungdomens förmån.

Men den antike konstnären nöjde sig inte med att studera den rena naturen i människokropparna. Hur sköna dessa än var, räckte de inte för hans behov. Han bildade i sitt medvetande en urbild av det sköna; efter denna platonska idé formade han slutligen sin marmor. Winckelmann citerar ett brev av antikens arvtagare i modern tid, Rafael: »Då det är så sällsynt att bland kvinnorna finna skönheter, betjänar jag mig av en viss idé i min in-

10 Av den stora Winckelmannlitteraturen har särskilt använts Walter Rehm, *Johann Joachim Winckelmann, Briefe I-IV*, Berlin 1952-57, med inledning och kommentar.

billning». Så var, säger Winckelmann, också de antika konstnärernas metod.

Under den grekiska himlen hade den goda smaken uppstått, så löd den tes, med vilken Winckelmann begynte sin utläggning. Från Grekland kunde visserligen smaken nå andra land, men den förlorade därvid alltid något, och den förlorade mer ju längre avståndet var. Det gällde för Winkelman att redan i inledningen ge ett fullgott bevis på sanningen av denna sats. Det europeiska land, som låg mest avlägset från Grekland, var Sverige. Om Winckelmann kunde visa, att smaken i Sverige inte bara var dålig, så som den var exempelvis i det platta Holland, men att den var obefintlig, att någon smak överhuvudtaget inte existerade i Sverige, då behövde han inte trötta med vidlyftiga andra exempel.

Till sin lycka hittade han beviset i en händelse, som skulle ha passerat i den svenska huvudstaden under 1600talet. Stockholm hedrades därför med att ensam bland Europas städer införas på första sidan i hans avhandling. Han säger, att den goda smaken var »utan tvivel fullkomligt främmande under de nordiska himmelstrecken vid den tid, då de mest dyrkansvärda målningar av Correggio blev hängda som betäckning framför fönstren i det kungliga stallet i Stockholm.»

Winckelmans vän, målaren Anton Raphael Mengs har senare i sin Correggiomonografi kompletterat denna historia, som tydligen från samma källa var bekant för dem båda.¹¹ De från Prag rövade Correggiomålningarna Leda med svanen och Danaë hade, säger Mengs, upptäckts i det svenska stallet av ett utländskt sändebud; först därefter blev de uppskattade av drottning Kristina, ja, så högt, att hon i sin tur rövade dem med sig till Italien.

Den vikt Winckelmann och Mengs tillmätte stallhistorien berodde på deras enastående höga värdering av just Correggio. Som ung studerade

11 *Anton Raphael Mengs hinterlassene Werke III*, utg. av M. E. F. Prange, Halle 1786; W. Waetzoldt, *Deutsche Kunsthistoriker*, I; U. Christoffel, *Der schriftliche Nachlass des A. R. Mengs*, Basel 1918.

Mengs i Dresdengalleriet. Sedan han där sett sig mätt på Tizian, Carracci och Guido Reni, brukade han gå fram till Correggio för att kyssa hans dukar och för att viska in i denne målares öra: »Endast du behagar mig.» Den ungdomskärlek uppblossade än starkare under Romtiden; han slutar en essä med orden, att Correggio är de moderna målarnas Apelles; han har lärt oss »den högsta fullkomligheten».

Winckelmann är inte mindre entusiastisk. I ett brev från år 1749¹² om konstskatterna i Dresden framhåller han särskilt Correggio och tillägger: »Enfin, den som inte sett Dresden, har inte sett någonting skönt!» Under Romtiden angav han, i sin historia om den grekiska konsten, Correggios plats som återuppväckare av en av antikens stora tider.

Antiken hade haft fyra stilperioder. Den första innebar den klassiska stilens uppkomst; den andra ägde den sublima stilen med Phidias, den tredje den sköna stilen från Praxiteles till målaren Apelles; den fjärde var deklinationens period. Detta skeende hade återupprepats under den moderna tiden, som i en spegling. Efter renässansens uppkomstperiod inträffade den sublima stilens period med Rafael och Michelangelo, därefter den tredje, den sköna stilens period med Correggio och Guido Reni och slutligen imitationsperioden, då allt ebbade ut. Då svenskarna misshandlade Correggio, visade de ett fullkomligt oförstående för den moderne mästare, i vilken antikens störste målare, Apelles, blivit återfödd.

Det är ovisst om stallanekdoten rörande Correggio verkligen hade något faktiskt underlag;¹³ uteslutet är dock inte, att klädmästaren Johan Holm, som hade hand om Pragsamlingen vid dess ankomst till Sverige våren 1649, till en början begått någon felplacering av dukarna.

Men i ideologernas historia är det inte fråga om vad som är sant, utan om vad man tror vara sant, och vilket därigenom gör sin verkan. Carl Gustaf Tessin trodde på anekdoten och har flera gånger skrivit om den. Han hade hört den berättas av sin fader, som i sin tur sade sig ha hört den från drottning Kristinas egen mun. För Carl Gustaf Tessin var den ett »evärdeligt

12 Rehm, a.a. Winckelmann t. Uden 31 aug. 1749.

13 Olof Granberg, *Sv. Konstsaml:s Historia*, I, s. 115 ff.

wedermåle af den tidens enfaldighet». Han liksom Winckelmann såg i den det avgörande beviset på den fullkomliga bristen på konstförstånd i 1600talets Sverige.



Tack vare det intryck, som Winckelmann gjorde med sin skrift *Gedanken*, fick han medel till att bosätta sig i Italien. »Vad Winckelmann ville och skulle komma att se i Rom, bar han redan inom sig», säger Herder. Han använde sitt liv till att befästa den teori, som han framkastat i sin debutskrift. Han gjorde det som klassisk arkeolog, som konsthistoriker och som konstreformator.

Han anlände till Rom den 19 nov. 1755. En vecka tidigare, den 12 nov., hade en svensk konstnär kommit till Rom, Jean Eric Rehn. Efter en månads Romvistelse skrev Rehn till Carl Gustaf Tessin om sina studier.¹⁴ Han brydde sig inte om de moderna målarna och skulptörerna, men hade fått tillåtelse att teckna i Kapitolinska museet, »där de intressantaste af antiquer finns samladt». Vi kan följa hur han sedan gjorde studier av antik romersk arkitektur samt hur han under Neapelresan i mars 1756 som den förste svensken avtecknade i museet i Portici de antika fynden från Herculaneum.

Har Rehn råkat in i den winckelmanska kretsen? Den nya utgåvan av Winckelmanns brev lämnar besked om, att så är fallet. Ett brev från sept. 1756, som är undertecknat av Mengs men skrivet med Winckelmanns handstil, är ställt till en tysk-fransk gravör i Paris, Johann Georg Wille.¹⁵ Där frågas om Rehn ännu är kvar i Paris; i så fall begär brevskrivaren om en hälsning till honom. Det är visserligen inte mycket, men dock bevis nog om en förbindelse mellan Rehn och Winckelmann. Men det viktigaste i brevuppgiften är talet om Rehns samvaro med Wille. Bekräftelsen på att de två väl kände varandra ger C. G. Tessin i ett memorial, som han tillsän-

14 Rehns brevkoncept 6 dec. 1755 t. C. G. Tessin, Bellinga.

15 Rehn, a. a.

de sin skyddsling under dennes Parisvistelse 1756;¹⁶ han slutar sin epistel med frågan: »Är Will ännu i Paris».

Wille var en hänförd Winckelmannbeundrare. Vid den tid, då Rehn var tillsammans med honom i Paris, hade han just hjälpt till att översätta Winckelmanns *Gedanken* till franska och låtit införa den i tidskriften *Journal Étranger*. Hans korrespondens med Winckelmann är fylld av rapporter, hur den mottagits i Frankrike. Det är självklart, att Rehn tagit intryck, och högst sannolikt att han skaffat sig ett exemplar av trycket.

Han fortsatte att uppehålla förbindelsen med den alltmer berömde Winckelmann. År 1767, när denne utgivit sitt italienska verk om antika monument, skrev han personligen till honom för att få sig verket tillsänt. I det brev, där Winckelmann omtalar detta,¹⁷ kallar han svensken »Rehn», utan titel; det vittnar om att de var nära bekanta. När Winckelmann samtidigt talar om en annan svensk, som beställt boken, kallar han honom »Der Kanzleyrath von Berg in Stockholm». Han avser kanslirådet Carl Reinhold Berch, numismatikern, som han tydligen inte kände.

De magra notiserna är betydelsefulla för den svenska konsthistorien. Det var Rehn, som kanske tidigare än någon annan ledde stilströmmen inom den svenska inredningskonsten från rococo till klassicism. Men Rehn var därjämte den unge Sergels förste lärare och under många år hans faderlige rådgivare och vän.

Sergel blev en av de första stora nyklassikerna i Europa. Har han inte fått den tidiga impulsen, när Rehn kom hem och insatte 16-åringen i de winckelmannska lärorna? Sergel har berättat om en ungdomsupplevelse från studietiden i Stockholm.¹⁸ Han sade, enligt Franzen, att »ett ideal om en högre fullkomlighet — — uppgick för hans själ — — genom en elektrisk gnista» från avgjutningarna av Laokoon, Apollo di Belvedere och Venus di Medici. Han fann i dem »icke endast former och karaktärer av den fullkomligaste sanning och skönhet, utan överjordiska varelser, hos vilka den

16 C. G. Tessin memorial t. J. E. Rehn, ms i Bellinga.

17 Rehm, a. a. Winckelmann t. Wiedewelt, Rom 9 sept. 1767.

18 F. M. Franzén, Minnesteckning över J. T. Sergel i *Sv. Akademiens bandl.* 1815.

yttre mänskliga gestalten var blott en genomskinlig slöja för en inre gudomlig natur».

Just dessa tre konstverk framhåller Winckelmann i sina *Gedanken* som särskilt beundransvärda. Själva konfrontationen mellan det mänskliga och det gudomliga i dem är tänkt i winckelmannsk anda.

Men Sergel berättade vidare, att han som ung inbillat sig, att »Michelangelo genom sin djärvhet och energi bragt konsten till en ännu högre fullkomlighet än de gamle». Någon Michelangeloskulptur hade Sergel vid denna tid inte sett. Men i *Gedanken* står att läsa: »Michelangelo är kanske den ende, om vilken man kan säga att han uppnått de gamle (das Alterthum), men blott i starka muskulösa figurer, i kroppar från hjältetiden». Överensstämmelserna mellan Sergels ungdomsminnen och Winckelmanns skrift är frappanta.

Sergel kom till Rom på hösten 1767 och redan efter ett halvår uppsökte han Winckelmann tillsammans med två tyska konstnärer.¹⁹

En av dessa berättar, att Winckelmann tog mycket vänligt emot dem, och lovade att efter sin återkomst från en resa till Tyskland visa de unga artisterna Roms minnen och antiksamlingar. Winckelmann reste den 10 april 1768, men återkom aldrig; han blev mördad i Triest den 7 juni 1768. Sergel har sålunda inte fått någon intim kontakt med honom personligen. Men hur ställde han sig till hans lära?

Det är påfallande, att intet arbete av Winckelmann fanns i Sergels bibliotek efter hans död och att den svenske skulptören aldrig veterligt i sina brev nämnt dennes namn. Det finns starka skäl att anta, att Sergel som mogen konstnär reagerade mot Winckelmanns råd till skulptörerna. Sergel ansåg visserligen, att fullkomligheten hade nåtts enbart av de antika mästarna. Däri var han helt överens med den tyske teoretikern. Men han kunde omöjligt acceptera dennes huvudtes: att den moderne skulptören skulle undvika naturstudiet och gå direkt på en efterhärming av antiken.

Winckelmann hade exempelvis angripit Bernini, därför att denne anbe-

19 Anteckningarna om Sergels besök är skrivna av J. C. Mannlich, partiet nytryckt och dat. t. 1767–68 i Rehms a. a. del IV.

fallt sina elever att före allt annat studera den levande naturen.²⁰ Han yttrade sig om italienaren med djupt förakt: »De moderna äro åsnor i jämförelse med de gamle — och Bernini är den största åsnan bland de moderna, fransoserna undantagna, vilka man måste förbehålla äran att vara de främsta i detta avseende. Jag ger dig en regel: beundra aldrig arbetet av en modern bildhuggare. Det kommer att förvåna dig, när du sätter det bästa av de moderna — bredvid det medelmåttiga av de gamle».

Dylika tankegångar måste ha gjort Sergel upprörd; han uppskattade Bernini och många moderna fransmän. Han studerade och kopierade visserligen antiken. Men i sina självständiga verk ville han motsatsen till imitation, han ville en förstärkt natur.²¹ En gång sade han om sig själv: »Det enda som jag är nöjd med är, att jag varit den förste unge bildhuggare, som vågat *enbart följa naturen* efter de gamles princip». En annan gång rådde han en elev: »rådfråga *endast naturen*, men med en grekisk konstnärs ögon». Han formulerade sådana teser med hetta; det verkar som vore de riktade mot osynliga motståndare, — det är Winckelmann och hans eftersägare bland teoretikerna. Man kan kort säga, att ju mer Sergel motstod förförelsen från den tyske idealisten desto fullödigare blev hans konst.

Sergel kan betraktas på en gång som en dementi och en bekräftelse på Winckelmanns klimatteori. Han bevisade genom sin existens att en konstnär, född under nordisk himmel, kunde bli en jämbördig med de gamle; men han var också det levande beviset på att en nordisk man kunde bli en sådan konstnär, först när han vistades under italiensk himmel.

Den svenske orientalisterna Jacob Jonas Björnsthål utlade i sina Rombrev från åren 1771–72 denna tanke.²² Han värderade högt Winckelmanns insats, men mest i hans egenskap av enastående klassisk arkeolog: »Rom och hela Europen saknar ännu en så skickelig Antiquarius; och kan man icke

20 Rehm, a. a. Winckelmann t. Berendes 7 juli 1756.

21 Sergelcitaten är anförda och kommenterade av R. Josephson, *Sergels fantasi* I, II, Sthlm 1956.

22 Jac. Jon. Björnsthåls resa citeras efter Gjörwells utgåva, I, Sthlm 1780, s. 179 ff.

utan tårar tänka på hans olyckeliga öde och slut». Björnståhl brukade sin tid i Rom bland annat till att hos kardinal Albani genomgå egenhändiga handskrifter av Winckelmann.

Han reflekterade över motsatsen mellan den gamla ädla kulturen i södern och barbariet i norr. Vid en audiens hos påven Clemens XIV tecknade han perspektivet. Han började samtalet med att be påven om ursäkt. Hans Helighet såg på honom med förvånad min: Förlåtelse för vad? Jo, fortfor Björnståhl, »för det Onda, våra Förfäder, de Göther tilfogat Rom; vi hafve nu bättre smak och mera ljus; vi vilja uprätta det de förstört». Han uttalade namnen på de framstående svenska konstnärer, som nu var i Rom och som bevisade att Sverige äntligen blivit ett kulturland. Främst nämnde han Sergel.

Han hänfördes av Sergels verk, men inte främst av antikimitationen i dem, utan av den naturalistiska kraften, av livsnärheten. Om Faunen sade han: »han ser lefvande ut, och fattas endast rösten». Inför Diomedes utropade han: »man törs knapt se honom i ansigtet, så djerf och fiær ser han ut; man tycker at han hotar med värjan — — och at man snart kan få et hugg».

Björnståhl drog slutsatsen, att klimatläran, som en gång kan ha varit sann, inte längre gällde: »Italienarne hafva i dessa senare åren blifvit öfvertygade, at i den kalla Norden finnas andra än kalla och bortfrusne Snillen för ädla Konster — — De trodde förr at allenast de varma Länderne alstrade en stark inbilningsgåfva; men våre svenske resande Konstnärer hafva bevist dem annat».

*

Men det gick inte så enkelt att upphäva denna lära. Det skulle bli Sergels närmaste vän, Carl August Ehrensvärd, som predikade den starkare än någon annan.

När Ehrensvärd år 1780 skulle resa till Italien, beskrev kusinen Gustaf Johan Ehrensvärd hans avsikter: »Hans tanke lærer vara att lefva i det härli- ga Italien, se och beundra konsterna i sin höjd och glömma all den ledsnad

och mjältsjuka, som i vårt i alla delar kalla Norden medförer». Men när Carl August Ehrensvärd kom till Rom har han tydligt ställt sig tveksam inför vissa prov på den klassiska skulpturkonsten. Han skrev därom till Sergel, som i ett brev av den 30 januari 1781 talade honom till rätta:²³ »— det finns så många sköna statyer som man kan trösta sig med då man ser de medelmåttiga, och även i denna sistnämnda klass finner man nästan alltid de stora och visa principer, som karakteriserar antiken».

Ehrensvärd tog genast lärdomen *ad notam*. Han hade dessutom nu i Rom kommit i nära kontakt med Louis Masreliez, som var stor Winckelmannbeundrare. Ehrensvärds nya insikt framgår av ett brev från den 30 mars 1782: »Det är nöjsamt att si antiquen, vad den alltid är ett, illa gort eller väl gort alltid i en san princip». När han slutligen, efter sin hemkomst, ärnade ge Gustav III råd för dennes förestående Italienresa, sammanfattade han sin syn: »Hos de gamle se alla saker ut som av en mästars hand, i dess barndom, under mogna åldern och på dess ålderdom; detta bevisar jämte deras fullkomlighet, att huvudprinciperne i skönhet arbetade och fullkomnade deras sanna smak, gjorde allting likformigt, och utgjorde en sann smak, följaktligen den enda rätta som finns till i världen».

Ehrensvärd omtalar själv i ett Rombrev av den 30 mars 1782 till Gustaf Johan Ehrensvärd, att han med nöje läst en bok av Winckelmann och att den är »för almänheten en bra bok» — antingen är det *Gedanken* han åsyftar eller *Geschichte der Kunst des Alterthums*. Han fastslår: »det är den enda bok som i det hela har en rätt methode att tala i konsten». Ehrensvärds formulering upplyser om att han, oberoende av Winckelmann, kommit till samma resultat. Han tycker konstnärerna gör den tyske lärde orätt, när de inte »ursäktar hans goda idéer för de små fel han kunnat begått i applicationen», det vill säga i tillämpningen av sin lära.

23 Citaten ang. Ehrensvärd och Sergel är anförda och kommenterade i R. Josephson, a. a. I, s. 299 ff. I det följande är Ehrensvärdscitaten hämtade ur Gunhild Bergh, *Ehrensvärds brev*, Sthlm 1916–17; Gunhild Bergh, *Skrifter av C. A. Ehrensvärd*, Sthlm 1922–25; C. D. Moselius, *Louis Masreliez' och C. A. Ehrensvärds brevväxling*, Sthlm 1934.

I sin konstfilosofi ville Ehrensvärd visa hur läran skulle tillämpas. Att följa hur han gör det är ett vidlyftigt kapitel. Hans beläsenhet var stor. Holger Frykenstedt har visat, att han i hög grad bygger upp sitt tankesystem på fransk estetisk diskussion från 1600- och 1700-talet.²⁴

Ehrensvärd sade: »När konsten skildrar en människa är det inte nog at den människan ser lefvande ut, den bör vara den vackraste människa och vara levande på det vackraste sätt». De grekiska konstnärerna hade kunnat skapa sin konst, därför att de haft tillgång till de skönaste av alla modeller. Själva tankegången kan sägas vara doktrinär — den avbildades skönhet skulle vara förutsättningen för ett konstverks kvalitet. Det är bland annat på denna grund Ehrensvärd utdömer den medeltida och moderna konst, som skildrar Kristi passionshistoria; man var »nödsakad skildra en lidande och förföljd människa, en slarvig apostel, vars sinnebilder i sig själv sköna utgöra för ögat ingen skönhet».

Men för Ehrensvärd liksom för Winckelmann var inte ens de skönaste modeller nog — konstnären måste därtill i sitt inre ha ett begrepp om det sköna. Ehrensvärd kallar det »känslan av naturens allra hemligaste sanningar». Han exemplifierar sålunda: »ett träd är ämnat af sin natur att växa rakt, men det växer krokigt». Detta är naturens historiska sanning. Men det är inte dess hemliga sanning. »Det sanna är att ett träd af detta slaget skall vara ett rakt träd. Detta är grundvaln til en stor smak».

I ändlösa utläggningar skildrar han, hur små olyckshändelser i naturen har rubbat naturens innersta avsikt. Man har sagt (Bergh), att Ehrensvärds norm för skönhet, i motsats mot Winckelmanns, inte finns i konstnärens inre; oberoende av konstnären finns den i naturen själv. Jag vet inte om det går att göra denna distinktion. Det raka trädet har nog även det sina rötter i konstnärens själ; det utgör hans envist fasthållna begrepp om vad som är skönt.²⁵

24 Holger Frykenstedt, Ehrensvärd och Helvetius, *Nord. Tidskr.* 1954; Holger Frykenstedt, Några grundprinciper i C. A. Ehrensvärds estetik, i *Studier tillägnade Henry Olsson*, Sthlm 1956.

25 M. Lamm, *Upplysningstidens romantik II*, s. 298, 303; G. Bergh, Ehrensvärds ide-

De värsta av naturens olyckshändelser åstadkoms av väderleken. Såväl träd som människor växer krokiga, knotiga, sneda och vinda på grund av klimatet. Det är de usla klimaten, som lägger hinder i vägen för den stora lagen: att människan skall bli fullkomlig.

När Ehrensvärd kom in på detta tema hade han en tillgång, som såväl Winckelmann som Montesquieu saknade. Han hade alltifrån ungdomen haft kännning med Linnés empiriska metod. Det är, som Holger Frykenstedt visat,²⁶ i Linnés efterföljd han gör sina skarpsinniga, korthugget formulerade iakttagelser av de olika landskapen och av folkens fysik, klädedräkter, sedvänjor. Han har här fått det instrument med vilket han kan skilja konstens villkor i söder och norr.

Italiens hela folk utgör enligt honom en motsats till de nordeuropeiska. Det visar sig bland annat i sättet att bära bördor. Italienskt kvinnfolk likasom italienska karlar bär på axeln och på huvudet. De nordligare folken bär på ryggen och får en framstupa ställning eller bär på magen och går lutade baklänges. De har en ofullkomlighet i sina åtbörder gentemot italienarna med deras raka hållning och värdiga gångart. Men inom själva Italien iakttar han också en fortlöpande försämringskurva av rasen. De sälla trakterna i Syditalien och på Sicilien hade hört Grekland till; här levde alltjämt den sanna hälsan i människogestalten, organernas rätta mognad, som sätter en naturlig smak i konsterna. Men i Terracina, kuststaden mitt emellan Neapel och Rom, observerar han en gräns. Kvinnorna går här i snörliv, ett svårt tecken på ett avsteg från naturens avsikt med kvinnan. »Den förderveliga dräkten snörlif brukades intet uti Neapel land».

En annan gräns antecknar Ehrensvärd, när han finner att folket har fräknar. Det ger oreda i utseendet: »fina hullet får inte fräknar på andra sidan av Appeninerna». Den allvarligaste gränsen finner han i Milano. Han upptäcker att bröstbenen syns på männen och på deras bara fötter ådror och senor. Det gör oreda i kroppsgestalten. Nu får han bekräftelse på att hans

aluppfattning i förhållande till Winckelmann, *Samlaren* 1918, s. 178.

26 Holger Frykenstedt, C. A. Ehrensvärds Resa till Italien, *Samf. Örebro stads — — meddelanden* XXII, 1954.

system håller, och utropar med en vetenskapsmans tillfredsställelse: »Saken är avgjord; farväl folk på andra sidan Appeniner, farväl styrka och hälsa, orsak till skönhet och smak».

Därefter fortsätter han av bara farten med iakttagelserna om Norden. Innan han ens kommit hem, faller han dödsdomen över en konst i Sverige: »Jag trodde det vara möjligt få Sverget til all ting. Nej Sverget kan omöjligt bli någon ting — et Markatteslägte som söker bli folk, men som jag tror Linné System tror jag också att den reglen står fast, att Markattor kunna aldrig bli folk». Ehrensvärd överför i genial amatörmässighet Linnés växtsystematik på människorna. Han betraktar dem, liksom sin store inspirator, som oföränderliga, skapade arter.

Trots allt välvde han dock vissa planer på att förbättra konsten i Sverige. Hans drastiska formuleringar är avlägsna från Winckelmanns högtidliga och sköna prosa, men innebörden är densamma.

En rot till det onda låg i akademiundervisningen. Eleverna skulle öva sitt minne och sin smak under fristunderna. De skulle i ett varmt rum ha kägelsbana och fäktskola och göra alla sina tjuvpojksstreck nakna; då skulle deras öga vänja sig vid en livlig och icke tvungen nuditet ifrån barnaåren. Akademistudiet efter modell skulle ändras. Eleverna skulle slippa att som hittills rita av »en styfbenter Gardiskarl», som ibland drar i ett rep, ibland sitter som romersk konsul. Professorn vrider den uslingen fram och tillbaka; när ställningen är färdig, är karlen utan naivitet och utan expression, och »gör mera afsmak än kärlek åt konsten».²⁷

Ehrensvärd tänkte i stället smuggla in som modeller friska och välväxta pojkar från Sicilien och Malta; de var vana att halvnakna gå i sina båtar. »Sicilianarna ha fria — lediga åtbörder — — aldeles intet giktfulla maner som en rå svensk». Dessa sicilianska pojkar kunde fatta tanken i de ställningar de som modeller intog; de svenska fattar aldrig någonting.

Dessutom ville Ehrensvärd ha hela Stockholm fullt av gipsavgjutningar efter antik skulptur av »Italiens vackra rikedom». Reliefer skulle placeras på båda sidor av Arsenalsgatan, klädda statyer i gathörnen och nakna i

27 Ehrensvärds brev t. Gustaf Johan Ehrensvärd, Rom 23 juni 1781.

Kungsträdgården, men inte som vita spöken, utan överstrukna med mörkgrön färg.

Ehrensverd trodde emellertid själv inte på att dessa välmenta arrangemang skulle skapa stora konstnärer av de svenska eleverna. »Det får ingen ur min skalle att icke Climatet och förfäders blod rår på oss fattiga kräk»; de svenska pojarna skulle förbli oläragtiga. Det var bara för skens skull som han skulle sätta svensk ungdom i ritskolan. Men han skulle be svenska skeppare att föra över till Sverige barn av fattiga föräldrar från Frankrike och allra helst från Grekland; dessa barn skulle han liksom händelsevis blanda in i ritskolans klasser; först genom dessa sydlänningar av riktigt blod skulle Sverige få någon konstnärlig valuta av den klassiska uppfostringsmetoden.

Man kan fråga sig, hur Ehrensverd kunde till den grad misströsta om den svenska begåvningen, då han ändå så intimt kände Sergels studiebanan och var en så stor beundrare av hans verk. En gång försökte han förklara saken med att Sergel inte var svensk, utan född av tyska föräldrar. Det är onekligen en krystad förklaring, när man vet vad Ehrensverd tänkte om tyskarna och deras konst. Han skrev från Berlin: »Min Gud, Tyskland har så tagit bort mitt humeur att jag behöft samla all min styrka att intet leds ihjäl. — Under det jag rest igenom Tyskland har jag funnit en ren ogörlighet för Norden att ha smak.»

Men han återkom till frågan, när han färdigställde sin skrift *Resa till Italien*. Han hade inlett reseskildringen med orden att Houdon, Frankrikes främste skulptör, inte var så fullkomlig artist som Sergel. Det är visserligen ett beröm; men att vara bättre än en modern fransman var dock en måttlig förtjänst. I den summering av tankar, med vilken Ehrensverd avslutar skriften, nämner han inte Sergels namn, men kan ha tänkt på honom. Han säger där, att det nordliga klimatet skapar en ostadighet i sinnet, en känslösvängning mellan sinneslättja och våld. Nordbon visar stor dristighet, men ger sig inte tid att låta saker mogna. Eller om han ger sig tid därtill avtynar hans eld. Det kunde varit en karakteristik av den häftigt orosfylld Sergel, som gjorde så lysande utkast, men hade så svårt att bringa verken

till fullbordan.

Ehrensvärds slutsats blir, att man inte kan begära en sann konst och en sann smak i nordiska klimat. Det är en slutsats, som är motsatt Winckelmanns. Denne hade sett en möjlighet till konstens upprättelse i nordliga länder genom imitation av de gamle. För Ehrensvärd, som avskydde tanken på imitation, fanns ingen framkomlig väg för dem.

Resa till Italien slutar med en direkt adress till de svenska samtidskonstnärerna, främst till Sergel: »Stora artister i Norden hafva sökt motsatsen häraf — att det inte kan uppstå en sann konst i Norden — med stor styrka och stort genie i sina arbeten, men bevisat derjemte, för sig sjelfve med en stor ära, sanningen av ofvanstående anmärkning.»

Det är gåtfullt tal, tydligen därför att Ehrensvärd icke kan tala rent ut utan att såra. Men i dessa slutord framstår hans beundrade store vän som den till undergång dömda hjälten i den svenska konstens sorgespel.

Problemet om viljans frihet

Manfred Moritz

Installationsföreläsning vid Lunds Universitet den 25/4 1959.

1. Ur det knippe av problem, som är kända under namnet »problemet om viljans frihet», tänker jag för Eder framlägga ett. Jag tänker ta upp problemet om förhållandet mellan fri vilja, ansvar, skuld och plikt. Jag skall framlägga några reflexioner, som rör själva problemställningen.

2. Ställer man problemet »är viljan fri?» så finns två traditionella svar: ja och nej. Somliga filosofer svarar, att frågan får besvaras negativt: viljan är icke fri. Våra beslut och viljeakter är determinerade. Det är determinismen, som ger detta negativa svar.

Indeterministerna menar, att den mänskliga viljan är fri och att åtminstone vissa av människans viljebeslut är indeterminerade.

3. De skäl, som brukar anföras för den deterministiska ståndpunkten är, att alla skeenden i universum är kausalt bestämda. Alla skeenden i universum har sina orsaker, och de kommer själva att fungera som orsaker. Psykiska skeenden gör inget undantag. Som alla fysiska skeenden är kausalt determinerade, så är också de psykiska skeendena determinerade.

Det är emellertid icke bara denna allmänna åsikt, att alla skeenden är kausalt determinerade, som har lett till antagandet, att determinismen gäl-

PROBLEMET OM VILJANS FRIHET

ler även för viljebesluten. Det finns en speciell art av determinism, som man då och då har kallat »teologisk determinism».

I den teologisk-filosofiska diskussionen om viljans frihet har den tanken spelat en stor roll, att Gud determinerar våra viljebeslut. Menar man, att Gud är allsmäktig, så ligger tanken nära, att Guds allmakt också kommer till uttryck däri att den determinerar människans vilja och val. Är Gud allsmäktig, så sträcker sig hans allmakt också så långt, att våra beslut och vårt väljande är determinerade av honom.

Determinism och indeterminism är svar på två skilda frågor. Den ena är: »Är viljan determinerad eller icke?»

Men när man talar om »determinism» och »indeterminism» så tänker man icke enbart på dessa båda svar.

Beteckningarna »determinism» och i synnerhet »indeterminism» fungerar också som beteckningar för svar på en helt annan fråga. Den frågan är: »Vad är villkoret för ansvar och skuld?»

Det finns eller har åtminstone funnits många filosofer, som menar, att villkoret för ansvar och skuld är det, som beskrives under beteckningen »indeterminism». Existensen av fria orsakslösa handlingar och orsakslösa beslut, menar de, är ett villkor för ansvar och skuld och moralisk förtjänst.

4. Det är två helt skilda frågor, som här föreligger. Den *ena* är frågan, om det föreligger eller åtminstone i vissa fall föreligger indeterminerade handlingar. Den *andra* är den: vad är villkoret för ansvar?

Men det föreligger en böjelse hos filosofer, jurister och teologer att besvara de båda frågorna med samma svar.

Menar någon att ansvar förutsätter, att det existerar fria, indeterminerade handlingar, så är han ofta böjd att försvara den åsikten, att det verkligen finns dylika beslut och handlingar.

På liknande sätt förhåller det sig med dem, som anser, att indeterminism är en felaktig teori. De, som anser, att det *icke* existerar indeterminerade beslut och indeterminerade handlingar, är i sin tur böjda att anse, att indeterminism *icke* heller är en förutsättning för ansvar.

PROBLEMET OM VILJANS FRIHET

Att karakterisera en person som determinist innebär därför i allmänhet, att vederbörande omfattar två åsikter: dels att det icke finns indeterminerade beslut och dels att ansvar icke förutsätter sådana beslut. — Att karakterisera en filosof som anhängare av indeterminismen innebär på liknande sätt två moment: att ansvar förutsätter fria beslut och att det åtminstone i viss omfattning existerar sådana beslut.

Det är ofta så, att dessa båda åsikter koinciderar. Men det är icke alltid så. Det kan förekomma, att en person anser, att indeterminism är en förutsättning för ansvar, men att denna förutsättning aldrig är uppfylld. Personer, som är anhängare av denna åsikt är böjda att anse, att människor aldrig kan göras ansvariga för sina handlingar. — I allmänhet är man emellertid obenägen att acceptera en sådan konsekvens. Obenägenheten att acceptera den leder då till den koincidens jag har nämnt. Förnekar man att det finns indeterminerade handlingar, så utbildar man gärna en teori, som säger, att ansvar icke förutsätter indeterminism. — Har man däremot den motsatta åsikten, att ansvar förutsätter indeterminism, så är man ofta anhängare av den åsikten, att det verkligen existerar indeterminerade handlingar och beslut. Båda försöker, som det heter, »rädda» ansvaret.

»Determinism» och »indeterminism» har alltså två betydelser. »Indeterminism» kan beteckna den åsikten, att indeterminerade handlingar och indeterminerade beslut utgör villkoret för ansvar. Men indeterminism kan också beteckna åsikten, att det existerar indeterminerade handlingar och beslut. Denna dubbeltydighet förbises lätt därför att de båda betydelserna av indeterminism gärna uppträder tillsammans. — På samma sätt förhåller det sig med de båda formerna av »determinism».

Kombinationen »indeterminism» — »determinism», d. v. s. åsikten att ansvar förutsätter indeterminism men att det i verkligheten råder determinism, leder gärna till skeptiska och för vissa människor oroande moraliska konsekvenser.

En fjärde kombination, kombinationen av indeterminism och determinism har aldrig utbildats. Jag vet inte, att någon filosof har hävdad, att ansvar förutsätter determinism, men att våra handlingar och våra beslut de

facto är indeterminerade.

5. Varför har många filosofer menat, att ansvar förutsätter »indeterminism»? Det är en hel rad motiv, som har bidragit därtill. Två av dem har spelat en särskilt betydelsefull roll.

Det ena momentet är en viss human rättvis princip. Det gäller den moraliska maximen, att endast den bör göras ansvarig, som verkligen har utfört handlingen resp. fattat beslutet.

Det andra skall jag nämna strax.

Denna rättvis princip har lett många filosofer men också jurister och teologer till åsikten att frihet är en förutsättning för ansvar och bestämt deras åsikt om i vilken mening frihet är ett villkor för ansvar.

Om en person icke har utfört den handling, som han har varit förpliktad till, så kan vi avstå från klander. Så gör vi, om vi anse, att han icke har *kunnat* utföra handlingen. En förlamad person klandras icke, om han icke räddar en nödställd. Han har icke kunnat hoppa i vattnet för att rädda den drunknande. Föreligger inte *handlingsfrihet* så avstår vi från moralisk negativ bedömning. En förutsättning är dock, att vi anse, att vederbörande har velat utföra handlingen.

Men om han nu har velat utföra handlingen? Och om de motiv han hade var moraliskt respektabla? Säger vi då, att det var vederbörandes förtjänst? Och talar vi om ansvar, när det icke förelåg sådana motiv? Frågan, om det är hans förtjänst resp. om han är ansvarig för att han velat resp. icke velat, upprepas. Är det egentligen han, som har velat? Är det icke lyckliga eller ogynnsamma omständigheter, som har gett utslag i den ena eller i den andra riktningen?

Om det var god uppfostran, gynnsamma arvsanlag, lyckosamma och positiva erfarenheter, som har gjort, att han nu har goda karaktärsegenskaper, så är vi böjda att icke längre tala om förtjänst. — Vi är inte heller beredda att tala om ansvar i det motsatta fallet. Har en människa icke velat göra sin plikt, har hon icke beslutat sig — som det heter — »att följa pliktens bud», så brukar vi avstå från negativ moralisk bedömning, om vi kan

PROBLEMET OM VILJANS FRIHET

anföra determinerande moment, som förklarar hennes handlingssätt. Vi säger, att hon är ursäktad.

Filosofen har frågat sig, när man nu skulle kunna tillräkna den handlande hans beslut. Vilket är det villkor, som måste vara uppfyllt, för att vi skall kunna tala om förtjänst och skuld? Vad man frågade efter var: När kan man säga, att det är personen och *endast* han, som har utfört handlingen? Den underförstådda förutsättningen var: endast när han själv och uteslutande han själv har handlat, är vi berättigade att göra honom ansvarig för sitt beslut.

Frågan besvarades genom flera svar: Å ena sidan bestämde man det *negativa* villkoret. En person kan endast sägas ha handlat själv och uteslutande själv, om han icke är determinerad i sina beslut. Har hans beslut förorsakats av — som man sade — »yttre orsaker», så kan han icke sägas ha handlat själv. Och det har då ingen betydelse, om de yttre orsakerna var »vanliga» orsaker, så som vi känner till dem ur vår dagliga erfarenhet, eller om man tänkte sig, att beslutet berodde på ett gudomligt ingripande. I båda fallen var hans beslut förorsakat av orsaker utanför den handlande. I den meningen var det icke hans handling och icke hans beslut. — Tankegångar som denna ledde till det negativa villkoret, att beslutet icke fick vara förorsakat. Det är detta man i allmänhet tänker på, när man använder termen »indeterminism». — Men detta negativa villkor kompletterades genom ett positivt. Man menade icke att beslutet fick vara ett slumpvis fattat beslut. Det orsakslösa beslutet måste ändå vara förorsakat — men just genom personen själv. På det sättet kom man till den åsikten, att ansvariga beslut måste vara själv-determinerade. Villkoret för att man skulle kunna säga att en person har handlat själv eller att handlingen »tillräknas» personen; detta alltså karakteriseras genom termen »självdetermination». Jaget, personen måste vara orsak till sina egna beslut. Här föreligger endast ett annat uttryck för den tanken, att personen och icke något annat än personen måste vara orsak till personens beslut. Endast då kan man säga, att han har handlat själv.

Samma tanke formuleras också på annat sätt: att en person fattar ett beslut, innebär att han träffar ett val: han väljer. Att en persons vilja är deter-

PROBLEMET OM VILJANS FRIHET

minerad kommer till uttryck i hans val: han väljer på ett visst sätt, men hans val är icke fritt. — Därför har teologer och filosofer menat, att man endast kan tala om ansvar, när *valfrihet* föreligger. Att en person väljer en orätt handling, säger ännu ingenting om hans ansvar: har han icke kunnat välja annorlunda, så ursäktas hans handlingssätt. Och omvänt: att en person väljer det rätta, säger ännu ingenting om förtjänst. På det sättet uppställdes »valfrihet» som villkor för ansvar. Vad denna valfrihet innebär, kommer kanske mest pregnant till uttryck i satsen: den gode måste kunna välja mellan gott och ont. Kan han inte det, så har det inget värde, att han valde det goda. På samma sätt: endast då föreligger ett ont val, om den väljande hade möjlighet att välja annorlunda. — Den bakomliggande tanken är den: om en person har tvingats att välja på ett visst sätt, så har han ingen valfrihet. Men då är det icke han som har valt och den resulterande handlingen är icke hans handling.

6. På detta sätt uppstår alltså problemet om viljans frihet. Utgångsfrågan är: När föreligger ansvar? Svaret blir: när personen har handlat själv. Frågandet fortsätter: när kan man säga, att en person har handlat själv? Här svaras det: när personen själv har velat utföra handlingen? Och återigen ställes frågan, när kan man säga, att en person har velat utföra handlingen själv? Svar: (negativt) när hans viljande, när hans beslut, icke har förorsakats av yttre orsaker och (positivt) när personen själv ensam har determinerat sina beslut. Och det tillägges: att personen i sin tur har fattat just detta beslut beror på personens karaktär. Och nu upprepas tanken än en gång: att personen just har denna karaktär, får i sin tur icke vara determinerat av något annat än av personen själv. Personen måste ha determinerat också sin karaktär. Det måste föreligga självdetermination, om man skall kunna säga, att den handlande har handlat själv. En konsekvens och en annan formulering av samma tanke, att beslutet icke får vara betingat, kommer till uttryck i tanken på valfriheten.

Problemet om viljans frihet är ett följdproblem. Utgångsfrågan är: när kan man säga, att en person har handlat själv? Att handla och att handla

PROBLEMET OM VILJANS FRIHET

själv förstås då på det sättet, att den handlande ensam är orsak till sina handlingar. Är han icke det, så menar man, att det icke skulle vara korrekt att säga, att det är han som har handlat.

Ett villkor för att en person kan sägas ha handlat själv blir då att hans viljande är odeterminerat. Å andra sidan kan man endast då säga, att personen fattade beslutet, om just *personen* förorsakade beslutet. Personen är då determinerande. Men frågan upprepas: när kan den determinerande personen sägas ha förorsakat beslutet? Den determinerande måste i sin tur vara odeterminerad, o. s. v. i det oändliga. — Försöken att ange, när en person kan sägas ha handlat leder till indeterminismen. Därför kan man säga, att problemet om viljans frihet är ett följdproblem.

Filosofen, som har menat att indeterminerade viljebeslut är förutsättning för ansvar, har försökt visa, att regeln, att varje skeende har orsaker, icke gäller undantagslöst. För det mänskliga viljandet, eller åtminstone för vissa människans viljebeslut skulle denna regel icke gälla.

Jag skall icke redogöra för de olika försöken och för de argument, som har framförts i den långa debatten. — Såvitt jag kan se, har inget av dessa försök lett till övertygande resultat. Jag utgår ifrån, att kausallagen gäller för det område, det här är fråga om.

För filosofer, som icke accepterade den indeterministiska åsikten, uppstod uppgiften att »rädda» ansvaret. Målet för dem var att visa, att den deterministiska åsikten icke alls utesluter ansvarsmöjlighet. Några filosofer har t. o. m. gått längre än så: de har menat, att endast den deterministiska åsikten var förenlig med tanken, att vi är ansvariga.

Också dessa filosofer har ofta använt det kända uttryckssättet: ansvar förutsätter frihet. Det var icke denna sats, som de ville bestrida. Men vad de bestred var indeterministernas tolkning av denna sats. Upprepade gånger har filosofer föreslagit bestämmningar av frihet, som icke uteslöt tanken, att kausallagen skulle gälla generellt.

7. Det kan här vara på sin plats att nämna en åsikt, som ofta, fast inte helt adekvat, betecknas som determinism. Jag syftar här på den åsikt, som säger

PROBLEMET OM VILJANS FRIHET

ungefär: allt är kausalt determinerat och därför är allt förutbestämt. Denna åsikt uppträder ofta tillsammans med skeptiska tankar, huruvida vi överhuvudtaget kan ingripa i händelseförloppet på ett sådant sätt, att förloppet ändras. Ofta är det mer än skeptiska tankar: det blir fatalistiska tankar, att händelseförloppet är förutbestämt och att vi icke kan ändra det. Här föreligger en åsikt, som åtminstone till en del är *motsatt* determinismen. Den säger nämligen, att vissa händelser, våra ingripanden, icke har några verkningar. Att händelseförloppet är förutbestämt i denna mening innebär, att kausallagen icke gäller: alla våra handlingar eller åtminstone många har inga verkningar. Och att handlingarna inte har några verkningar innebär att de icke fungerar som orsaker. Det kausala sambandet har luckor.

Litteraturhistorien känner många författare, som har varit anhängare av en sådan åsikt. Hjalmar Söderbergs determinism t. ex. är en form av fatalism. — Fatalismen behöver inte alltid strida mot antagandet att kausallagen gäller. Detta är fallet, när man antager, att just ödet, fatum, ingriper i kausalförloppet. Enligt den pessimistiska formen ingriper fatum så i det naturliga händelseförloppet att det förintar de normala verkningarna av våra ingripanden och på ett sådant sätt att ödets egna mål bli realiserade. I detta fall liksom i den optimistiska varianten behöver fatalismen visserligen inte strida mot antagandet att alla händelser är kausalt bestämda. Men då förutsättes det, att man antager ytterligare ett kausalt, övernaturligt moment, fatum. Men det strider dessutom mot vår erfarenhet, att våra handlingar påverkar händelseförloppen.

8. Jag återgår till problemet om indeterminismen. Hittills har jag nämnt det ena momentet som ledde till att problemet om viljans frihet ställdes och fick indeterministisk form, nämligen principen att endast den får moraliskt bedömas, göras moraliskt ansvarig, som själv har utfört handlingen. I och med att man försökte bestämma uttrycket »handla själv» d. v. s. vara ensam orsak till handlingen, leddes man till de problem, som jag har utvecklat. Ansvar och förtjänst skall endast träffa den handlande själv.

Men denna tanke leder till svårigheter. Man träffar aldrig på den person,

PROBLEMET OM VILJANS FRIHET

som i denna mening handlar själv. — Tanken att kausallagen icke skall gälla för psykiska eller vissa psykiska skeenden när det gäller människor, är även den svår att acceptera. Att tala om självdetermination är inte heller någon förklaring. Det är endast en omskrivning av tanken att den handlande måste vara orsak till sina egna handlingar. Den handlande uppfattas som förorsakande sina egna beslut och sin egen karaktär. O. s. v.

Detta är icke acceptabelt. Å andra sidan tycks det vara svårt att undgå dessa konsekvenser.

9. Det finns många tänkbara vägar att övervinna dessa svårigheter. Här vill jag emellertid endast fästa Er uppmärksamhet på en punkt. Därmed kommer jag till det andra momentet, som leder till problemen om viljans frihet.

Detta andra moment ligger i ansvarets retrospektiva karaktär. Jag förklarar, vad jag menar. Rättviseidealet kräver, att endast den handlande göres ansvarig för den handling han har utfört. Är han icke själv orsak till sin handling, så skall ansvaret icke träffa honom. Det ansvar det här gäller kommer till uttryck i att han kan utsättas för moraliskt klander. Klandret träffar honom därför att han har handlat orätt. Klandret har ingen annan funktion än att retrospektivt — post festum — vara uttryck för vårt ogillande. Uppfattas klandret — den moraliska, moraliserande bedömningen — på det sätt, som jag här har kallat retrospektivt, så kräver vårt humana rättviseideal att bara den, som har handlat, får drabbas av detta klander. Det är därför det var så angeläget för filosofer — och jurister! — att bestämma villkoren för ansvar, det retrospektiva ansvaret. Men moralisk bedömning, moraliskt klander och moraliskt beröm, kan ha en prospektiv funktion. När en person göres ansvarig för en redan utförd handling, så kan detta vara ett moment för att ändra den handlandes framtida handlingar och handlingssätt. Uppfattas moralisk bedömning på detta sätt, får moralisk bedömning denna prospektiva funktion, så gäller icke längre de villkor, som rättviseidealet ställer. Användes moralisk bedömning, t. ex. klander, prospektivt, så är det icke längre avgörande för oss att veta, om den handlande har varit ensam orsak till sitt handlingssätt. Vi kan acceptera

PROBLEMET OM VILJANS FRIHET

åsikten, att hans handlingssätt var determinerat, att hans handlingar är förorsakade, som alla andra händelser i världen är förorsakade. Att de är förorsakade, hindrar oss emellertid inte att tillfoga ytterligare ett kausalt moment till händelseförloppet för att den handlande i framtiden kommer att handla annorlunda. Det strider icke mot vårt rättviseideal, att vi i den meningen gör personer ansvariga för sina handlingar. Att vi gör dem ansvariga innebär nu, att vi klandrar dem: icke för att de har utfört en viss handling, utan för att ändra deras handlingssätt. Fattar man »ansvar», »att göra någon ansvarig» i denna prospektiva mening, så uppstår icke de problem om viljans frihet, som jag framlagt.

Vi behöver inte längre besvara frågan, när en person kan sägas ha handlat själv. Detta är viktigt endast så länge som man förutsätter, att det gäller retrospektivt ansvar.

De problem om viljans frihet, som på detta sätt ha uppstått, uppstår icke när det gäller prospektivt ansvar. Problemen försvinner och i den meningen kan de anses vara lösta.

Man säger »att förstå allt, är att förlåta allt». Men vi kan tillägga: att förlåta allt, betyder icke att låta allt gå.

10. Problemet om viljans frihet finns emellertid — fast i en annan form — också på en deterministisk ståndpunkt och på en ståndpunkt som ersätter det retrospektiva ansvaret med prospektivt ansvar. Även om man antager, att alla skeenden — och därmed också de skeenden, som vi kalla beslut — är kausalt determinerade, kan vi fråga: kunde och kan han handla annorlunda än han de facto gjort? Vi vet nämligen, att somliga människor skulle ha handlat annorlunda, om de moraliskt påverkades. Andra däremot kommer icke att påverkas genom att utsättas för moraliskt klander. Om de förra kan vi säga, att de *kan* handla och besluta annorlunda. I denna mening är de fria. Och om de andra kan vi säga, att de icke har fri vilja. Personer, som moraliskt kan påverkas är fria, de som icke är påverkbara måste då kallas för ofria. Att uttrycka sig så tycks vara fullt naturligt och strider icke mot vårt normala språkbruk och mot våra moraliska idéer.

PROBLEMET OM VILJANS FRIHET

Naturligtvis: vi *kan* också klandra dem, som — i denna mening — är ofria. Jag är rädd att vi gör så många gånger.

Man brukar invända: det är ineffektivt att klandra personer, som icke kan handla annorlunda än de gör; därför bör man icke göra dem ansvariga. — Att det är ineffektivt är uppenbart. Men jag tror icke, det är fördenskull många säga, att man icke bör klandra dem. Är detta moraliserande klander ineffektivt, så är det dock inte utan effekt. Klandret åstadkommer lidande. Humanitetsidealet kräver, att vi i sådana fall avstå från klander, som här enbart skulle ha negativ effekt utan att ha det prospektiva klandrets och det prospektiva ansvarets betydelse.

11. Vad jag här har sagt om ansvar och frihet, gäller också för plikt och frihet. Att man är förpliktad förutsätter icke att man är fri i indeterministernas betydelse.

Men många betydande filosofer har hävdat motsatsen. De åberopar en allmän accepterad åsikt, nämligen att en person, som icke är fri, icke heller kan vara förpliktad. I denna mening alltså måste plikt förutsätta frihet. Och dessa filosofer tillägger: frihet i indeterministisk mening.

Såvitt jag kan se, är deras åsikt ohållbar. Innan jag avslutar denna föreläsning skall jag säga varför.

Vad menar man nämligen, när man säger, att en person, som icke är fri, icke heller är förpliktad? Man kan uttrycka flera tankar med denna sats. En av dem är: att ingen bör *betraktas* som förpliktad, som inte är fri.

Jag illustrerar: Antag att en person underlåter att utföra en handling, som vi menar, att han var förpliktad att utföra. Då säges det om honom, att han icke har gjort sin plikt. Att säga detta om honom har en klandrande betydelse. — Men antag nu, att vi säger om honom, att han icke är förpliktad eller icke får anses vara förpliktad till den handling, vilken han icke utförde. Då bortfaller anledningen att göra honom ansvarig för och klandra honom för att han underlät att handla. Nu kan han inte längre anses ha »försummat sin plikt».

Var han icke förpliktad, så kan han inte heller göras ansvarig. — Och det

PROBLEMET OM VILJANS FRIHET

är detta — att befria honom från ansvar, från moraliskt klander — som man vill åstadkomma genom satsen »en person, som icke är fri, får icke betraktas som förpliktad». Den får därför samma funktion som satsen »en person, som icke är fri, kan icke göras ansvarig», eller som den positiva satsen »ansvar förutsätter frihet».

Emellertid behöver ansvar, som vi har sett, icke förutsätta frihet i indeterministisk betydelse. Att göra en person ansvarig, att klandra honom moraliskt, är möjligt utan att man behöver överge den åskådningen, att indeterminismen är en icke acceptabel teori. Detta är möjligt, om klander användes i den prospektiva betydelsen.

Normobjektivitet og verdinihilisme

Refleksjoner over debattens status idag

Arne Næss

Det er et fundamentalt kjennetegn ved forskerens virksomhet at den ikke innebærer noen forpliktelse for forskeren til å komme med et svar på noe helst spørsmål som stilles ham qua forsker: han har bare forpliktelse til å soke og til å prøve. Hvis hans forskning er av vitenskapelig art, må han underkaste seg en vitenskapelig metodologi, men ingen har rett til å forlange noe som helst resultat. Han må stå til rette for veien han har gått, for sitt kjennskap til andre forskeres resultater og metoder, men heller ikke mer. Hvis hans forskning er av filosofisk art, kan man ikke stille spesielle metodekrav, men derimot store krav til gjennomgåelsen av argumenter for og imot, uansett hvor de fører hen. (Filosofen har jo ingen egen, klart avgrenset have å dyrke; hverken analytisk eller metafysisk orienterte forsøk på å gjerde inn et eget område overbeviser.) Hvis oppsummeringen av argumentene ikke synes å peke mot noen bestemt konklusjon, er det fristende i alle fall å formulere en konklusjon i skeptikernes klassiske stil: »pro-argumenter og contra-argumenter holder hverandre i likevekt.» Det er imidlertid vanskelig å argumentere til fordel for en slik konklusjon uten å forutsette at man faktisk har klart å veie argumentene for og imot og komme frem til et resultat, nemlig at de veier likt. Og da har man jo kommet langt med hensyn til resultater!

NORMOBJEKTIVITET OG VERDINIILISME

I det følgende tar jeg sikte på å vise hvorledes noe som har stått for mange (meg selv innbefattet) som et klart problem, ikke lenger kan oppfattes slik, og heller ikke som en noenlunde vel avgrenset *gruppe* problemer, eller et skinnproblem. Omgang med argumentene og med presiseringene av de enkle, opprinnelige problemstillinger, fører i en viss forstand ut over alle grenser: intet felt i filosofien faller utenfor, og intet sted innen filosofien blir sentralt. Jeg kan hverken finne noe sentrum eller noen periferi.

Den engelske filosof G. E. Moore har siden slutten av forrige århundre interessert seg levende for spørsmål om moralske dommers objektivitet. Det siste som foreligger om saken fra hans hånd, synes å vise at han ikke bare er usikker på hvilke standpunkter som er de riktige eller sannsynligste, men at han heller ikke vet hva han selv er mest tilbøyelig til å akseptere.

I sitt første hovedskrift om emnet, *Principia Ethica* (1903), og også senere, har Moore påstått eller rettere implisert at hvis N. N. i en typisk etisk sammenheng sier »Det var riktig av Brutus å myrde Cæsar», så har N. N. sagt noe som kan være sant eller falskt. Videre har Moore ment at det N. N. sier ikke er identisk med å si at *han* (N. N.) billiger Brutus' handling eller at Brutus (faktisk) myrdet Cæsar, eller at det er identisk med å si begge disse ting. Moore nevner dette i 1942 i et svar til en amerikansk filosof C. L. Stevenson, hvis synspunkter er blitt meget diskutert i de siste 20 år. Stevenson mener at det N. N. sier *ikke* kan være sant eller falskt hvis det sies »i et typisk etisk tilfelle» eller »i typisk etisk betydning».¹

Moore ender sin analyse av vidtgående standpunkter i Stevensons retning med å si at han »er *noe* tilbøyelig (have *some* inclination) til å mene alt dette, og derfor at ikke bare det kontradiktoriske, men det kontrære av mitt tidligere synspunkt er sant. Men på den annen side er jeg også fremdeles *noe* tilbøyelig til å mene at mitt tidligere synspunkt *er* sant. Og hvis man spør meg om hvilket av disse innbyrdes uforenlige standpunkter jeg er sterkest tiltrukket av, så kan jeg bare svare at jeg ganske enkelt ikke vet hvorvidt jeg er sterkere tilbøyelig til å ta det ene eller annet. — Jeg tror det-

1 Se *The Philosophy of G. E. Moore*, ed. Schilpp, New York 1942, s. 543 ff.

te i det minste er en ærlig redegjørelse for min nåværende holdning.»

Moore ender altså sin forskning med å trekke seg tilbake fra direkte filosofisk debatt (pro et contra dicere) på avgjørende punkter. Han leverer ikke argumenter til fordel for bestemte synspunkter, men beretter om sine egne holdninger eller tilbøyeligheter.

En lignende, men ikke så utpreget holdning, viser en annen vel kjent engelsk filosofi ved en tilsvarende anledning. C. D. Broad ender sin debatt med den amerikanske filosof Frankena om spørsmålet: står »moralsk god» etc. for et predikat (characteristic)? med å si at han er »imponert, om enn ikke helt overbevist» av dem som mener »moralsk god» ikke er predikat: »jeg er tilbøyelig til å mene, i skrivende øyeblikk, at sannheten ligger et steds i den retning snarere enn i retning av predikativitet. Jeg kunne ikke si noe mer bestemt selv om professor Frankena (den snilleste av mennesker) skulle rette en pistol mot mitt hode, hvilket jeg ikke kan forestille meg at han ville gjøre.»² Broad skiller seg altså først og fremst fra Moore ved at han mener å kjenne sine egne tilbøyeligheter i retning av uspesifiserte (og uspesifiserbare) standpunkter. Ingen av dem tar skrittet fra biografiske utsagn til verditeoretiske.

Hvis man leser i sammenheng de faglig viktigste innlegg i debatten omkring moralske normers objektivitet i de senere år, er det i alle fall for meg nesten umulig å unnlate å følge Moore ut av debatten. Den er etterhvert ikke bare blitt komplisert og oppstykket av nær sagt utallige distinksjoner og forbehold fra de enkelte deltagers side. Men det synes også umulig å få et klart bilde av det som nå bare foreligger oppstykket: hva *var* det for noe?

Ethvert *lösningforsök* ut fra de problemstillinger som forelå for en generasjon siden, synes på forhånd utelukket. Imidlertid var det nettopp de enkelte, eller i alle fall de (antatt) enkelt formulerbare standpunkter som i sin tid vakte interessen for Hägerströms standpunkt i Sverige og for Carnaps og Ayers standpunkter. »Verdinihilisme», »verdiobjektivisme», »den emotive teori om etiske utsagn» osv. kan ikke i dag sammenlignes med etiketter på

2 The Philosophy of C. D. Broad, ed. Schilp, N. Y. 1959, s. 817.

NORMOBJEKTIVITET OG VERDINIILISME

markerte standpunkter av utvilsom filosofisk og generell kulturell relevans, men med etiketter som er kommet på avveie: man vet ikke riktig hvilke objekter de hører til, og man kan ikke finne de foreslåtte objekter særlig interessante; de er ikke verd egne etiketter.

Komplikasjonene kan inndeles i semantiske, generelt ontologiske, erkjennelsesteoretiske og socialvitenskapelige. De beror — stort sett — på spørsmål av tre typer: hva mon kan være ment ved de og de ord som opptrer i tidligere løsningsforsøk? Hvilke er hovedkategoriene av hva som finnes og hvilken stilling inntar her det tids- og stedsbestemte? Er det prinsipiell forskjell mellom hvorledes man kommer til konklusjonen »p er sann» alt etter om p er en ekte norm eller ikke noen ekte norm? Hvorledes opplever menneskene i forskjellige kulturer eller samfunn etiske utsagns mening eller funksjon?

I det følgende skal jeg nevne noen av de overveielser som bidrar til å underminere ethvert enkelt formulerbart standpunkt i debatten.

Enkelte komplikasjoner henger sammen med sannhetsbegrepet: hvis det kreves av kunnskap at den skal være sann, leder det til komplikasjoner. Hvis man ikke krever det, blir andre arter komplikasjoner uunngåelige.

En rekke filosofer har i vårt århundrede stillet opp tre kjennetegn eller fordringer eller betingelser for at en person skal kunne sies å ha kunnskap. For det første forlanges det personlig overbevisning. For det annet forlanges det at man har tilstrekkelige grunner til å være overbevist — man må kunne dokumentere, forelegge materiale eller henvise til omstendigheter av kunnskapsformidlende art. For det tredje må det være sant det man sier man vet.

En enkel formulering av de tre fordringer i spørsmålsform ville — for å ta et eksempel — være den følgende, hvor »p» står for en setning som det gir mening å hekte på etter »at»:

- (1) Er N. N. sikker på at p?
- (2) Har N. N. adekvat grunnlag for å være sikker på at p?
- (3) Er p sann?

Det er av de som stiller opp tre fordringer av denne art ment at (2) og (3)

NORMOBJEKTIVITET OG VERDINIILISME

skal tolkes slik at de blir *forskjellige* spørsmål av den art at (2) kan besvares negativt og (3) positivt eller endog omvendt. »Adekvat grunnlag» må altså ikke defineres slik at hvis man har adekvat grunnlag så *er* dermed p sann.

Viktigheten av å ha med den tredje fordring, sannhetsfordringen, sees best av hva som skjer hvis den utelates. Da kan lett en konversasjon av følgende art oppstå:

A: Du sa du *visste* at geværet var uladd. Jeg skjøt og her ligger hunden min — stendöd.

B: Jeg hadde rett i hva jeg sa: Jeg *visste* geværet var uladd: jeg var sikker på det og jeg hadde prøvet det på alle de måter som er anerkjent blant jege-re. Du var enig i at jeg hadde adekvat grunnlag for å si at geværet var uladd.

A: Men geværet *var* jo ladd.

B: Selvsagt. Det var riktignok ikke *sant* at det var uladd. Men jeg sa jo bare at jeg *visste* det var uladd. Det var feilaktig kunnskap jeg hadde.

Det er vanskelig å tenke seg en begrepsbestemmelse i pakt med vanlig språkbruk eller en vitenskapelig sett fruktbar terminologi som tillater en å si »Riktignok var geværet ladd, det var ikke sant at det var uladd, men jeg *visste* at det var uladd.»

Et helt annet spørsmål behandles når vi spør: »Hadde B ut fra sine undersøkelser rett til å si »jeg vet at geværet er uladd»? Den følgende konversasjon er ikke epistemologisk oppsiktsvekkende:

C: Du sa du *visste* at han var död, men her står han og han er meget sint. Det var ikke noe morsomt å ligge i kisten i 24 timer.

D: Jeg hadde ikke rett i at han var död, men jeg hadde rett til å si at jeg visste han var död. Jeg gjennomførte med positivt resultat alle de prøver som forlanges utført innen dødsattest utskrives, og jeg var personlig overbevist om hans död.

Det ligger altså nær å opprettholde et skille mellom de to påstander:

(A) N. N. har *rett til* å være sikker på at utsagnet p er sant (ev. at det er tilfelle at p, at det er slik p utsier).

(B) N.N. har *rett i* at p er sant.

Ut fra det foregående kan vi formulere noen konsekvenser for debatten

om normers objektivitet.

Hvis man *ikke* tar med sannhetsfordringen i begrepsbestemmelser av kunnskap, og man stiller spørsmålet »Kan ekte normer være sanne eller falske?» vil negativt svar ikke utelukke muligheten av moralsk *viten*. Nå er imidlertid nettopp det negative svar blitt tatt som argument, ja hovedargument, mot muligheten av moralsk *viten* (og vitenskap). Ved fortsatt debatt må man derfor komme nøye inn på hvilket slags kunnskapsbegrep man opererer med.

Tanken på å oppgi sannhetsfordringen har vært fremsatt innenfor logisk empirisme (Otto Neurath); og den har vært implisert innen kretser som har inntatt vittgående såkalte »ordinary language» standpunkter. Den nylig avdøde, meget innflytelsesrike engelske filosof John Austin fremhevet den »utovende funksjon» (»performatory function») som »I know that so and so» har innen »ordinary language». Å si man vet at så og så er tilfelle ligner, ifølge Austin, på å gi et løfte og i det hele på uttrykk som sosialt forplikter en til å stå inne for noe. Settes dette på spissen, hvilket Austin kanskje ikke ville gjøre, vil spørsmålet »har N. N. *rett i* å si at han vet at p?» ikke gå ut over spørsmålet »har N. N. *rett til* å si at han vet at p?» Det blir da ikke på sin plass å spørre om sannheten av at N. N. vet at p. Det avgjørende vil være å spørre om betingelsene for korrekt anvendelse av uttrykket »jeg vet at p» er tilfredsstillt. Hvis betingelsene er oppfylt, så vet dermed N. N. at p. Sannhetsverdien til p blir irrelevant.

Det er ikke bare ved et slikt, i videste forstand kunnskapssosiologisk syn, at spørsmålet om moralsk *viten* kommer i et annet lys. I sin bok *The Problem of Knowledge* er professor A. J. Ayer inne på lignende synspunkter som Austin, dog uten å frafalle sannhetsfordringen til kunnskap: »de nødvendige og tilstrekkelige betingelser for å vite at noe er tilfelle er for det første at det man sies å vite er sant, for det annet, at man er sikker på det, og for det tredje, at man skal ha retten til å være sikker.»³

Ayers formulering fører til at vi får to normative spørsmål å løse for vi kan avgjøre hvorvidt N. N. vet at det er riktig av Brutus å myrde Cæsar.

3 *The Problem of Knowledge*, Pelican-ed., s. 35.

NORMOBJEKTIVITET OG VERDINIILISME

Det ene spørsmål melder seg ved all kunnskap, og det ligger derfor nær å spørre: kan vi opprettholde noen særstilling for de deklarativer utsagn hvis spørsmål om rettigheter er forutsatt løst i *alle* påstander om at kunnskap om noe foreligger?

Hvis man svarer at særstillingen kan opprettholdes fordi »x har rett til y» slik den forekommer i Ayers begrepsbestemmelse, er definert ved visse deklarativt formulerte kriterier (»standards of evidence»), havner man i debatten om kriteriene for berettigelsen av endringer i slike kriterier: intet kriterium fastlagt innen en bestemt tids vitenskap og innen en bestemt kunnskapssosiologisk avgrenset gruppe aksepteres som ureviderbart. Og hvilken status har de metanormer som regulerer metodologiske kriteriers gyldighet? Det vanlige er her å fremsette normer *som om* man hadde intuitiv tilgang til dem. Noen kontroll av om intuisjonen er riktig, kommer ikke på tale siden det bare forskyver problemet til metametanormenes nivå.

Hvorledes man enn griper saken an, synes man å bli ført fra et relativt oversiktlig, enhetlig problem til forgrenede grunnlagsspørsmål.

La oss imidlertid forlate omtalen av komplikasjoner ved Ayers spesielle begrepsbestemmelse, og ta for oss slike som oppstår under enhver omstendighet i og med at sannhetskravet fremsettes på like linje med og uavhengig av begrunnelses- eller dokumentasjonskravet. Hvis man først spørres om på hvilket grunnlag man er personlig overbevist om at noe (»Cäsar døde 44 f. C.») er tilfelle og *dernest* spørres om det er sant (f. eks. at Cäsar døde 44 f. C.), trer det særlig klart frem at mange må la det nye spørsmål forbli ubesvart. Hva kan man gjøre ut over å gjenta at man er overbevist og at man har de og de grunner til å være overbevist — om at p er sann? Fra »Jeg er overbevist om at p er sann» eller »Det er umulig for meg ikke å anta at p er sann» til »p er sann» finnes det ingen gangbar vei. Sannheten nås ikke ved øket bevisgrunnlag liksom et høythengende eple nås ved at man gjør stigen lengre.

Slike overveielser fører direkte til spørsmålet om hvilken art *beslutninger* som ligger til grunn ved avgjørelsen at det foreligger adekvat grunn for å si »p er sann». Selv om det ikke foreligger spørsmål om rettigheter, slik som

NORMOBJEKTIVITET OG VERDINIILISME

ved Ayers definisjon, så synes det altså å måtte foreligge akognitive avgjørelsesgrunnlag når det avgjøres at noe er kunnskap — forutsatt at man holder fast ved at vi ikke kan sies å vite at p uten at p er sann.

Dermed er vi atter tilbake til spørsmålet om deklarativer som uttrykker kunnskap, faktisk har de egenskaper man pleier å tillegge dem når de stilles i kontrast til etiske utsagn. Fra spørsmålet om normers objektivitet ledes man til spørsmål om beskripsjoners objektivitet. Svar på spørsmålene kan ikke gis uten innen en hel erkjennelsesteori og ontologi.

Tilslutt noen ord om visse komplikasjoner vesentlig av semantisk art.

Hvis verdinihilismen er en teori eller hypotese, hvilke objekter, hvilket emne, utsier den noe om? I 1940-årene var det ennå et håp om klar og grei avgrensning ved hjelp av slike betegnelser som »ekte normer», »rene etiske utsagn». Man opererte med et skille mellom deskriptive og normative setninger. Imidlertid ga ikke dette en såpass klar avgrensning av emnene at filosofer som har sagt de er uenige vedrørende verdinihilismen, har kunnet bli noenlunde enige om hvilket objekt de er uenige om.

Senere har det vart foretatt avgrensningsforsøk som bygger på betegnelsen »typisk etisk situasjon» og andre betegnelser som skal definere ytre eller indre forhold mellom menneskene. Ved den nærmere karakterisering viser det seg straks at objektivister og verdinihilister skiller lag og dermed vanskeliggjør debatten. Stevenson og en rekke andre anti-objektivister karakteriserer situasjonene nærmest som forsøk fra én persons side på å få en annen til å forholde seg på en bestemt måte ved hjelp av emosjonelt opphisende ord. Bruken »x er god», »x er plikt» etc. i slike situasjoner (definert ved formål og anvendte midler) er objektet for antiobjektivistiske hypoteser som vel alle godtar. Objektivistene, på sin side, assosierer ikke betegnelsen »typisk etisk» først og fremst med slike situasjoner, men med situasjoner hvor det påstås at noe *er* godt, eller *er* plikt, uavhengig av hvilke emosjonelle midler og propagandiske hensikter den som sier det gjør bruk av eller har. De kan altså godta anti-objektivistenes hypoteser, men ikke deres situasjonsbetegnelse.

Hvis man på forhånd definerer »typisk etisk situasjon» slik at den passer

NORMOBJEKTIVITET OG VERDINIHIILISME

til verdinihilismens teser, blir disse nær analytisk sanne, og debatten med objektivistene opphører siden disse taler om »typisk etiske situasjoner» i andre betydninger. Hvis »typisk etisk situasjon» ikke defineres slik at verdinihilismen blir nærmest analytisk, oppstår spørsmålet om hvilke andre funksjoner en setning kan ha ved siden av den å utlese emosjoner og bidra til handlingsberedskap. Det springende punkt kan kanskje uttrykkes slik: kan en setning som i en viss type situasjon »normalt» har en emosjonell og volitiv funksjon også »normalt» ha en kognitiv (saksbeskrivende el. lign.) funksjon? Det er mange som her svarer ja, og man henviser ikke bare til utsagn av typen »det brenner», men også til utsagn i vitenskapelige skrifter som utvilsomt utleser både emosjoner og handlingsberedskap.

I en slik problemsituasjon er det vanskelig å tilbakevise kravet om at spørsmålene i alle fall må forsøksvis fremlegges for vår tids forskere i psykologi og socialvitenskap. Hva sier så representanter for disse?

Hvis spørsmålet var blitt stillet for 20–30 år siden, ville det kanskje ført til enkle bekreftende svar: de forskjellige funksjoner kan kombineres. I dag er situasjonen vesentlig mer komplisert, siden det i mellomtiden har vært en sterk tendens til å nekte at det lar seg gjøre på empirisk grunnlag å arbeide fruktbart med tre uavhengige størrelser, emosjon, erkjennelse (kognitivitet) og vilje. De tre begreper er erstattet med andre. Filosofenes spørsmål må med andre ord omformuleres for at nåtidig empirisk vitenskap kan være med på å klargjøre dem og bidra til å bekrefte eller svekke hypotetiske svar.

Dette er i og for seg ingen avgjørende hindring, men det gjør det innlysende at ingen av de forholdsvis enkle formuleringer innen striden om verdinihilismen og beslektede standpunkter vil overleve konfrontasjon med den socialvitenskapelige begrepsstruktur i dag.

Etter å ha antydnet noen semantiske grunner til komplikasjoner, vil jeg tillate meg å nevne noe som forekommer mig å være et sentralt spørsmål: har man i det hele tatt grunnlag for *debatt* sålenge de som baserer sine moralske normer på intuisjoner hevder at visse intuisjoner gir dem innsikt av objektiv art? Det finnes en rekke fallgruber intuisjonisten kan falle i når

NORMOBJEKTIVITET OG VERDINIILISME

han innlater seg på debatt med anti-intuisjonisten, men såvidt jeg kan se, er det nok for intuisjonisten å bli gjort oppmerksom på dem. Det har hittil alltid vært en vei utenom dem.

At det er vanskelig å finne nytt diskusjonsgrunnlag, fremgår tydelig av en av de nyeste oppsummeringene av debattens status. Jeg tenker på artikkelen »Ethics» i *The Concise Encyclopaedia of Western Philosophy and Philosophers* (London 1960). Her (s. 140) blir »hovedinnvendingen» mot intuisjonismen formulert slik: »Men anta at to mennesker er uenige om et etisk spørsmål, og at begge, hvilket vel kan hende, påstår at de intuitivt innser at deres egne standpunkter er korrekte. Da er det ingen mulighet for å avgjøre spørsmålet, siden begge kan beskylde den annen for å ha mangelfull evne til intuisjon, og siden det ikke er noe ved intuisjonene selv som kan avgjøre det.» Svakheten ved en slik innvending er ofte blitt diskutert. Den kan kanskje sies i siste instans å bero på en sviktende forutsetning: at man *alltid* skal kunne *finne* et kriterium for hvor vidt et utsagn er sant eller falskt. Heller ikke hvis to personer aksepterer forskjellige grunn-normer eller målestokker for *deskriptiv* evidens, kan man vente at en tredjemann kan avgjøre hvem som »har rett». Og sålenge de to mener deres standpunkter er intuitivt innlysende, er saken avgjort for deres eget vedkommende.

Demokrati — Enevælde

Det partipolitiske system

Fr. Vinding Kruse

Ved enevældediktatur eller autoritært styre forstås, at én person er indehaver af al magt i staten, både den lovgivende, udøvende og dømmende myndighed. Ved folkestyre eller demokrati forstås, at folket har hele magten, idet det dels vælger en lovgivende forsamling, dels vælger den udøvende myndighed, regeringen — enten direkte ved at vælge den udøvende magts overhovede, præsidenten, eller indirekte ved at lade den lovgivende forsamling vælge regeringen, ministeriet — og dels endelig har afgørende indflydelse på den dømmende myndighed som nævninger (eller domsmænd).

Vurderingen af disse to regeringssystemer har i den sidste tid undergået en betydelig forandring. I det 19.århundrede blev folkestyret almindelig anset for den eneste rette forfatningsform i en kulturstat, ikke blot for nutidens, men for al fremtids ideale statsstyre. Slagordet: alt for folket og alt ved folket blev anset for en evig sandhed. Men i løbet af forbavsende kort tid, nemlig i begyndelsen af det 20.århundrede, er demokratiet fra at være det mest forherligede og besungne regeringssystem blevet det hårdest kritiserede, ligesom en række stater, deriblandt nogle af de største, nu helt har forladt det og er gået over til enevælden eller diktaturet.

Efter disse voldsomme svingninger fra den ene yderlighed til den anden i bedømmelsen af disse to styreformers turde tiden være inde til en nøgtern vurdering af dem, til en retfærdig dom, der upartisk afvejer begge systemers, folkestyrets og enevældens fortrin og mangler mod hinanden.

Først må man frigøre sig for den forestilling, som tilhængerne af hvert af disse systemer dogmefast tror på, nemlig, at henholdsvis folkestyret eller enevælden skulle være den eneste saliggørende løsning af problemet om det rette statsstyre. Allerede historiens erfaring viser relativiteten i dem begge.

I oldtidens græske kulturstater vekslede enevælde og demokrati. Et stærkt kongedømme afløstes ofte af folkestyre; men efter en række uheldige erfaringer gik dette styre i en række stater under, idet en enkelt mand greb styret som enevoldshersker. Rom havde efter ældre tiders kongedømme og senere fåmandsvælde en tid lang et overvejende demokratisk styre. Men under den uro, de partistridigheder og den opløsning, dette styre efterhånden under vekslende demagoger førte det romerske samfund ind i, opstod der tilsidst et stærkt behov for en fast hånd i styrelsen; og under Cæsar og hans efterfølgere gled Rom og dermed hele verdensriget ind under enevælden. I middelalderen splittedes landene i Europa ofte under en mængde mindre og større lokale magthavere og selvstyrende byer; men i det 17. og 18. århundrede voksede det stærke kongedømme frem og tvang adel og byer ind under sin magt. I perioden fra slutningen af det 17. og til slutningen af det 18. århundrede var enevælden da den fremherskende regeringsform i staterne og blev den gang på det europæiske fastland almindelig anset for den bedste regeringsform. Men fra slutningen af det 18. århundrede begynder, efter en stærk kritik fra intelligensen, revolutionerne mod det enevældige kongedømme; og i det 19. århundrede sejrede folkestyret i de fleste stater og blev en religion for mængden. Men allerede i slutningen af det 19. århundrede begynder der en kritik fra intelligensen af det demokratiske styre; og i begyndelsen af det 20. århundrede trænger enevælden atter sejrende frem i en række staters styrelse; og blandt disse stater er der flere af de største og mægtigste, som Rusland, Frankrig og

Kina.

Efter denne vekslen af autoritært og demokratisk statsstyre, også gennem de sidste 300 år, fra det 17 til det 20. århundrede, må man spørge: Skal denne vekslen også fortsættes i fremtiden? Eller findes der en tredje form for statsstyre, der forener både folkestyrets og enevældens gode sider og undgår begges svagheder, og som derfor mulig kan lægge grunden til et stabilt statsstyre i fremtiden?

Et vist indblik i de to regeringsystemers fortrin og mangler får man, når man sammenligner den enevælde, der gik under i det 18. og 19. århundrede og det demokrati, der besejrede den, men som nu i det 20. århundrede i adskillige lande er i tilhægegang. Den stærke midtsamling af magten, som enevælden betød, gav herskeren enestående betingelser for at lede samfundets *økonomiske* udvikling efter faste, store helhedslinjer. De store landboreformer, der under enevælden gennemførtes i Danmark i slutningen af det 18. århundrede, og som helt omformede det danske samfund, kunne aldrig være gennemført, hverken så kyndigt, omhyggeligt eller efter så store og stærke helhedslinjer, under et demokrati. Den store reduktion, d. v. s. tilhægeføring til staten af godser, som adelen i Sverrig gennem tiderne på forskellig måde havde fået overladt af kronen, kunne aldrig være gennemført, hvis Karl den 11. ikke dels havde tiltaget sig og dels af stænderne fået overdraget enevældig magt til at gennemføre denne sociale revolution med hård hånd og alle deraf følgende store finansielle og administrative reformer.

Samlingen af magten gav også herskerne under enevælden gennem beskatningen betydelige pengemidler til at udrette store ting på den *åndelige* kulturs område; og det må indrømmes, at de udrettede ofte med disse midler virkelig store ting. Et samfunds bygninger er en fintmærkende måler for åndskulturen hos de ledende i dette samfund. Men også her står det nyere demokrati af gjort tilbage for enevælden. De enevældige fyrsters arkitekter skabte i det 17. og 18. århundrede en række storslående bygningsværker i slotte og andre monumentale bygninger i renaissance og rokoko; og samtidig forstod de ofte at holde byernes udvikling indenfor faste

rammer, i adskillige tilfælde gennem gode byplanmæssige anordninger. Alt hvad vi i Europa er stolte af, er disse bygningsværker fra svundne tider, tider af stor magtkoncentration, middelalderens kirker og borge og enevældens slotte, pladser o. l. i byer og i natur. Hvad demokratiet derimod har efterladt os af byggeri i det 19. og begyndelsen af det 20. århundrede, hvor alle fik lov at bygge, som de ville, er de hæslige storbyer med ked-sommelige gaders endeløse rækker, trøstesløse fabrikskvarterer, i det hele en tilfældig, uordnet bebyggelse efter alle mulige indfald og kaotisk stilforvirring. At der hist og her findes enkelte smukke bygninger, også offentlige, ophæver ikke helhedsindtrykket af hæslighed og forvirring. Der var over det 17. og 18. århundredes kultur, over den herskende klasses liv, i hin rokokoens og barokkens tid, en egen festlighed, ynde og fornemhed, i slottenes sale og parker, forøvrig også i dragter, i omgangsformer, idethele et præg af ånd og skønhed, der altid siden har omgivet med en særlig glans hin tid, der gik under med den franske revolution, de rå massers voldsherredømme, og hvoraf alle spor forsvandt i folkestyret i det 19. århundrede. Talleyrand, der oplevede begge disse perioder, sagde engang: den ved ikke, hvad livsglæde er, der ikke har levet under l'ancien régime.

Men hvorfor gik hin tid og dens kultur under i revolutioner, i massernes oprør? Hvorfor kunne selv den store magtkoncentration under hin tids enevælde ikke hindre dette?

Såvidt jeg kan se, er årsagen hertil, at den store magtstilling ikke var knyttet til egen fortjeneste; magtens indehavere var *født* til magtstillingen; det gjaldt både den enevældige konge og adelen; men hermed var styret udsat for de største *tilfældigheder* og i virkeligheden dømt til at gå under i det lange løb.

Det *kunne* ske, at der på tronen fødtes et geni som Frederik den Store eller en dygtig og initiativrig mand som Karl den 11. af Sverrig. Men det kunne lige så godt ske, at der til tronen fødtes en sindsyg som Christian den 7. af Danmark, en dårlig begavet og karaktersvag mand som Ludvig den 16. af Frankrig eller undermålere som Karl den 4. af Spanien eller Frederik den 6. af Danmark. Og disse sidste tilfælde måtte jo desværre blive de hyp-

pigste, da man fra nyere statistiske mentalundersøgelser ved, hvor ringe en procent af samtlige mennesker de fremragende begavelser er (c. 4 à 5 pr. c.). Hvad der gjaldt den til tronen fødte, gjaldt naturligvis også de til godser og adelig værdighed fødte. Det *kunne* også her hænde, at der blandt adelen fødtes fremragende statsmænd eller højtbegavede styrere af godser, som Bernstorfferne og Reventlowerne, der i Danmark i det 18. århundrede skabte de store reformer til gavn for bønderne, først på deres egne godser, senere overalt som statens ledere. Men det hændte langt hyppigere, at adelen, som f. eks. i Frankrig i samme århundrede, stod ganske uforstående overfor bøndernes og arbejderens fortvivlede stilling og ingen betydelige ledere havde til gennem enevælden at fremtvinge de reformer, der, foretaget i rette tid, kunne have hindret den franske revolution.

Netop fordi denne lille kres af mennesker, der særlig levede på solsiden af livet, fyrster og adel, ikke havde erhvervet deres privilegerede stilling i kraft af egne fortjenester, men i kraft af fødsel, og de fleste af disse mennesker derfor var middelmådige, mægtede de i de fleste lande ikke at gennemføre de *sociale reformer*, der tiltrængtes; reformerne i Danmark og enkelte andre steder forblev de undtagelser, der bekræfter reglen. Det liv i skønhed og fornemhed, men også undertiden i overdreven luksus, som denne overklasse førte under l'ancien régime, blev netop kun de fås lod. Svælget mellem rig og fattig blev for stort; og den fødte overklassens privilegerede stilling måtte efterhånden forekomme intelligensen i folket urimelig. Hvad under da, at kravet om *lighed fra fødslen* mellem mennesker tilsidst blev de andre klassers feltråb i en kamp mod det gamle samfund.

Men dernæst havde det enevældige styre under konge og adel en anden svaghed. Da disse ifølge fødsel privilegerede menneskers styrelse på grund af deres gennemgående åndelige middelmådighed og indskrænkede horisont i det lange løb måtte blive en hindring for dybtgående sociale reformer, måtte de nødvendigvis, efterhånden som utilfredsheden med deres slette styre voksede, søge med alle tvangsmidler at kvæle al kritik, alle nye åndelige bevægelser, der rettedes mod deres ubegrundede privilegerede magtstilling. *Ytringsfriheden* stækkedes derfor gennem censur, og de mest

nærgående kritikere fængsledes. Der var idetheletaget ikke under enevælden en retslig sikkerhed for borgerne; de kunne ikke søge beskyttelse hos domstolene for deres *personlige frihed*; de kunne hvert øjeblik risikere vilkårlige fængslinger på kongens bud. Hvad under da, at *frihed* blev det andet feltråb for intelligensen i kampen mod det gamle samfund.

Trods de store fordele, som magtkoncentrationen under den gamle enevælde havde til at udrette store ting på vigtige kulturelle områder, var der altså gode grunde til at afskaffe denne enevælde. Dens to grundskader, 1. magtstillinger og privilegier uden egen fortjeneste, i kraft af fødsel, og 2. den personlige og åndelige ufrihed måtte tilsidst forekomme intelligensen utålelige, og det er derfor ikke underligt, at denne rejste folkene i det 18. og 19. århundrede til revolutioner mod det *arvelige* enevælde. På disse to væsentlige punkter har derfor den sejrende revolutionære bevægelse i disse århundreder udført en fortjenstfuld gerning. Men da man kom til spørgsmålet: hvilket styre skal da afløse det arvelige enevælde? — viste bevægelsen en afgørende svaghed. Da den overalt i landene lod enevælden afløse af demokratiet, viste den, at den ikke havde mere nyskabende statsretlig evne end enevælden, ti som før nævnt har enevælde og demokrati i ældre tider vekslet, og da man ikke i det 18. og 19. århundrede satte andet i stedet for enevælde end demokrati, var man inde i skruen uden ende; der ville komme en tid, da enevælden til gengæld afløste demokratiet. Og den tid kom da også, i det 20. århundrede.

Såvidt jeg formår at se, lider demokratiet, så paradoksalt det end lyder, af samme grundskade som den gamle enevælde og adelsvælde: at give magten til mennesker uden disses fortjeneste, alene i kraft af *fødsel*. Demokratiet betyder, at enhver mand og kvinde er berettiget til deltagelse i landets styrelse uden nogen art kvalifikation, uden nogensomhelst begrundelse i dygtighed, åndelig modenhed. Ethvert menneske er simpelthen født til fra en bestemt alder at deltage i statens styrelse. Grundtanken i demokratiet er altså den samme som i den arvelige enevælde: man får ved selve fødslen en ret til at styre staten eller deltage i statens styrelse fra et vist tidspunkt — om man sætter dette til 18 år (som ofte for de enevældige konger) eller 21

eller 25 år (som ofte i folkestyret), er naturligvis ganske ligegyldigt. Hovedsagen er i begge statsformer, at et menneske får en ret over statens styrelse uden nogensomhelst egen fortjeneste; om man er velbegavet, undermåler eller sindsyg, er ligegyldigt. Forud for et valg i seneste tid i en demokratisk stat fremhævede flere dagblade, at dette valg var så demokratisk, at der af regeringen var draget omsorg for, at i dette valg var selv sindsyge og åndsvage, der var anbragt på sindsygehospitaler og åndsvageanstalter, berettiget til at stemme. Et dagblad skrev således: »I den store vælgerhær finder man også de sindsyge, som sikkert i dag for første gang i Danmarkshistorien får lejlighed til at gøre en aktiv politisk indsats.»

I. Det nuværende demokratis kreditsider

Demokratiet har, som fremhævet, ikke blot i nutiden men også i fortiden været af ringe kvalitet som et svagt, ofte splittet og sagligt ringe styre. Men, som ovenfor påvist, var enevælden eller diktaturet også, saglig set, i lange perioder et uheldigt styre, selvom det i enkelte lande, når fyrsterne eller deres ministre var betydelige statsmænd, til visse tider kunne gennemføre betydelige sociale reformer.

Nutidens demokrati har imidlertid i visse henseender store kreditsider i modsætning til fortidens enevælde og nutidens diktaturer. Disse kreditsider hedder: Den personlige frihed, ytringsfriheden, navnlig pressefriheden, og borgernes retsbeskyttelse gennem uafhængige domstole. Den arvelige enevælde i det 17. og 18. århundrede manglede derimod, som vist, ganske retslige garantier for den personlige og åndelige frihed og uafhængige domstole. Derimod må det siges, at der *aldrig i nogen tidligere periode af menneskehedens historie har rådet en så stor personlig frihed og ytringsfrihed og så stærk en retsbeskyttelse hos uafhængige domstole som i demokratiets periode i det 19. århundrede*. Også i sammenligning med *nutidens diktaturer* har demokratiet afgørende fordele i disse vigtige henseender.

Det må dog erkendes, at demokratiet ved en enkelt fundamental frihed, *pressefriheden*, i nyeste tid har medført uheldige begrænsninger, som følge

af, at demokratiet er udartet i det system, vi kalder det *partipolitiske system*, se nedenfor.

II. Demokratiets debetsider i nutiden

Demokratiets største debetsider hænger sammen med den almindelige stemmeret og manglende sagkundskab. Medlemmerne af den lovgivende forsamling burde ikke vælges ved almindelig stemmeret, men af *faglige organisationer* og *kulturinstitutioner*.

Allerede i slutningen af det 19. århundrede rejstes der en stærk kritik af demokratiet; og enkelte statsretslærere kom herved ind på den tanke at lade den lovgivende forsamlings medlemmer vælge af faglige *erhvervsorganisationer*, altså forbund af handlende, fabrikanter, håndværkere, landmænd, skibsredere o. l. Dette system, der undertiden kaldtes det *korporative* system, er dog efter min opfattelse for ensidigt, idet det kun varetager de *økonomiske* interesser i samfundet. Den lovgivende forsamlings medlemmer burde efter min opfattelse vælges foruden af erhvervsorganisationer også af *kulturinstitutioner*, navnlig af universiteterne og de andre højere *lærestalter* og akademier, og for det tredje af repræsentanter for administrationen, dommerstanden, advokat-, ingeniør- og lægestanden o. l.

Men sålænge en så fundamental forfatningsændring ikke kan gennemføres, må vi prøve under de nuværende forfatningsforhold at gennemføre en fornyelse af det politiske liv, navnlig gennem modvirken af visse uheldige sider af dette og gennem en etisk og social højnelse af befolkningen.

III. En etisk fornyelse af det nuværende politiske liv og dets sociallovgivning. Det partipolitiske system

Det største sociale problem er i nutiden ikke i første række højere arbejds løn og kortere arbejdstid, men derimod: hvortil forbruges arbejds lønnen og hvorledes anvendes fritiden? Dette forbrug og denne anvendelse gælder ikke mindst ungdomen og rummer ikke blot et nationaløkonomisk problem (om mindre forbrug og større opsparing) men tillige et dybt kul-

turproblem, nemlig: hvilken menneskelig livsførelse er til størst gavn for samfundet og det enkelte menneske? Vi må her først og fremmest spørge: hvilken påvirkning er befolkningen og særlig ungdommen genstand for i den tid, vi nu lever i?

Det er en kendt sag, at en vis retning i tiden og en deraf påvirket litteratur og presse ser med en vis overbærenhed ned på begreber som »moral», »selvbeherskelse» o. l., der menes at bunde i forældede forestillinger, som moderne mennesker må være hævet over. Befolkningen imponeres og påvirkes af denne retning i presse og litteratur og tror, at den er udtryk for moderne videnskab; og mange forældre mener i overensstemmelse med denne retning, at ungdommen og mennesker i det hele må leve i fuld frihed, i den fri tilfredsstillelse af deres tilbøjeligheder, uden »hæmninger» af nævnte »forældede» forestillinger.

Mange skolelærere kan berette om, at det er meget vanskeligt at koncentrere børnenes tanker om arbejdet; og hvis lærerne søger at hævde en vis disciplin i arbejde og opførsel, møder forældrene ofte op og klager over lærerne, og de finder ofte støtte i en vis del af pressen. Ikke så få forældre, der er påvirket af tidens retning, mener også, at unge mennesker allerede i en tidlig alder må have et frit seksuelt samkvem; og i de velhavende klasser støtter forældrene ofte tidlige ægteskaber. Men statistikken viser, at næsten halvdelen af de tidlige ægteskaber ender i skilsmisse; mennesker i den unge alder har jo ikke tilstrækkelig menneskekundskab. Af ægteskaber indgået i året 1938, hvor både manden og hustruen ved ægteskabets indgåelse var under 22 år, var efter 16 års forløb 48 pct. opløst ved skilsmisse, separation eller fraflytning. Fornuftige folk plejer ikke at sætte penge i foretagender, hvoraf næsten 50 pct. erfaringsmæssigt går i stykker. Men mange velhavende forældre finansierer ikke des mindre sådanne unge usolide ægteskaber med alle deraf følgende ulykker.

Der kan, som jeg andet sted har påvist, nås frem til en eksperimental erfaringsetik, der ikke indlader sig på følelsesbetonede udviklinger om begreber moral eller frihed o. l., men nøgternt tager menneskesamfundenes udvikling op til erfaringsundersøgelse, derunder *livsførelsens betydning for*

forbrug og produktion. Men herved får man et andet syn på de menneskelige karakteregenskaber, end den ovennævnte retning i presse og litteratur giver befolkningen.¹

Menneskehedens erfaringer gennem århundreder viser bl. a., at når Europas befolkning — og dennes udvandrere til Amerika — har nået en så enestående førerstilling i teknik og videnskab, i åndelig og materiel kultur, skyldes det først og fremmest to særlige karakteregenskaber, som Europas folk gennem årtusinder har kæmpet sig frem til: arbejdsomhed og selvbeherskelse. Kun gennem beherskelse af sig selv har Europas kulturfolk opnået beherskelse af naturen. Når det lille Europa, der i areal kun udgør 1/12 af hele den beboede jord, alligevel ernærer 1/4 af jordens befolkning, skyldes det, at der under Europas klima og jordbundsforhold er opstået en hårdfør og arbejdsom race, der har skabt de største fremskridt i teknik og videnskab i menneskehedens historie, har skabt en industriel revolution, af en ofte karrig jord har frembragt de største dyrkningsresultater og vist en enestående samfundsorganisatorisk evne. Det er alt dette, som de andre folk i Asien og Afrika nu må søge møjsommeligt at efterligne Europas folk i.

De nævnte karakterfænomener kan udtrykkes i den selvfølgelige lov: jo større arbejdsomhed og jo større selvbeherskelse, des større produktion, des mindre forbrug og des større opsparing; og det er da klart, at de folk, der viser den største arbejdsomhed og selvbeherskelse, vil sejre i kampen for tilværelsen, i konkurrencen med andre folk, der står tilbage i disse to kvalitative karakteregenskaber. Den nævnte såkaldte moderne retning med dens teorier om frihed uden hæmninger, om den fri udfoldelse af de materielle drifter får store muligheder under en kortere og kortere arbejdstid og stadig større løn og vil ikke blot føre et folk ind i et større og større forbrug og en mindre produktion, men vil også svække folkets kræfter i kampen for tilværelsen. Under livets nævnte hårde lov må denne retning i den kommende tid opgives. Signalerne for ungdommens opdragelse

1 Se mit skrift *Erkendelse og Vurdering*, 2. udg. 1952 (engelsk udgave 1949 og tysk udgave 1960).

i hjem og skole må helt forandres. Erfaringen må igen lære ungdommen og befolkningen i det hele: arbejdet er en velsignelse og ikke som nu en forbandelse, som store dele af ungdommen og det øvrige folk skyer ved hurtigt at flygte fra arbejdspladserne ud til en voksende frihed, som mange ikke forstår at anvende på en måde, der er til gavn for dem selv. Hjemmene og skolerne vil i den kommende tid blive nødt til at lære ungdommen, at arbejde og selvbeherskelse er vejen til menneskehedens fremgang og det enkelte menneskes lykke.

Der er imidlertid også andre karakteregenskaber end de nævnte, der er nødvendige for menneskehedens fremgang. Da menneskene gjorde den store opfindelse, der hedder *samfundet*, skabte dette den gensidige hjælp mod *farer fra naturen* og det fælles arbejde for at beherske denne, som også har bidraget til menneskehedens tekniske og øvrige kulturelle fremgang. Men samfundet måtte også modvirke *faren fra menneskene selv*, altså med magt *hindre menneskene i at skade hverandre* og dermed værne det enkelte menneskes *arbejdsfred*, der også er en betingelse for *produktionen*, og til at beskytte denne fred bruge en samfundsmyndighed, domstolene og disses midler: straf, erstatning o. l.

De grove skader eller forbrydelser mod menneskenes liv, legeme og frihed kan domstolene nogenlunde hindre, men der findes i nutidens erhvervsliv og politiske liv andre skader, der er særlig farlige, fordi domstolene har vanskeligt ved at ramme dem, nemlig de sjælelige skader og lidelser, som mennesker forvolder hinanden ved underminering, intriger og usandfærdig omtale af næsten. Vi har i nyere tid under en politisk opfanatisering af folket endog oplevet, at bagtalelse og sladder kan føre til mord og lemlæstelse af uskyldige mennesker.

Vi har i vore nordiske sprog et ord, der netop tilstræber et ideelt forhold mellem mennesker, men som under den nævnte såkaldte moderne retning med dens kynisme overfor etiske værdier efterhånden er gået af brug. Et sådant ord er: ridderlig. Det er i nyere tid lige så sjældent som den egenskab, det betegner. Det er en af kirkens største bedrifter, at den i middelalderen ved sin rent åndelige magt formåede at samle de rå folkestam-

mer, der trængte ind i det romerske rige, under dette ideal ridderlighed, der vendte sindene imod at skade næsten og til tværtimod at beskytte de svage mod al vold fra de stærkeres side. At denne kirke selv senere svigtede denne ånd ved grusomme forfølgelser, og at samfund, der kaldte sig kristne, tillod negerslaveriet, er en sag for sig. Ånden sejrede dog tilsidst med mænd som *Abraham Lincoln*. Og kun denne ånd kan modvirke det had mellem nationer og racer, der har ført og igen kan føre til verdenskatastrofer, og i stedet for lede folkene ind i et produktivt samarbejde. Og enhver, der har praktisk kendskab til nutidens erhvervsliv og politiske liv, ved, hvor ofte kampen mellem de enkelte mennesker og organisationer i samfundet, klasseegoisme og den smålige selvhævdelse svækker det produktive samarbejde. Det gælder i alle livets forhold: mellem racer, nationer, klasser og de enkelte mennesker, at uselvished i samarbejde eller ridderlighed fører til de største praktiske resultater.

De kvalitative karakteregenskaber, hvorpå menneskehedens kultur i fremtiden beror, har både i ældre tider haft og har stadig dårlige udviklingsmuligheder under de *politiske* systemer, hvorunder verden hidtil har levet. I oldtiden under det østerlandske og det romerske diktatur eller despoti var det enkelte menneskes liv og frihed ikke beskyttet, men var til enhver tid udsat for at blive ofret til den store molok: staten. Således var det principielt også under enevælden i det 17. og 18. århundrede, hvor mennesker var udsat for vilkårlige fængslinger og andre forfølgelser fra statens side, idet der hverken var personlig eller åndelig frihed. I oldtiden var desuden en stor del af befolkningen væsentlig retsløse slaver som overklassens ejendom.

Men da opstod der i det romerske verdensrige en ny revolutionær religion, der anså det enkelte menneske og dets sjæls frelse for vigtigere end staten og dens magtorden. Det er en af denne religions evige indsatser, at den hævdede det *enkelte menneskes* værdi som den største af alle værdier, større end samfundsmagten, staten. Da Mesteren ved Genezareth Sø sagde: mennesket er ikke til for sabbatens skyld, men sabbaten er til for menneskets skyld, udtalte Han dermed det evige princip, der senere er blevet alle

kulturfolks ledestjerne, og som også kan udtrykkes således: mennesket er ikke til for staten og dens loves skyld, men staten og dens love er til for menneskets skyld. Og allerede i de ældste kristne menigheder mødtes fornemme romere og grækere med slaverne som brødre og søstre, altså som lige. Med denne nye religion skabtes det første og sikreste grundlag for de rettigheder, vi senere kalder *menneskerettighederne*, altså retten til liv og personlig frihed og alle menneskers lighed for loven.

Disse frihedsrettigheder må tilkomme alle i samfundet og ikke enkelte privilegerede klasser som i ældre tider. Dette er det sande demokrati. Derimod forhindrer dette naturligvis ikke, at der til særlige hverv kræves *særlige kvalifikationer*, f. eks. til at være læge, arkitekt, advokat o. l. Her betyder demokratiet kun *lighed i adgangen* til at opnå disse hverv eller stillinger. *Sokrates* udtalte, at når vi med rette kræver særlige kvalifikationer til sådanne hverv, i folkets egen interesse er det besynderligt, at vi ingen kvalifikationer kræver til det vanskeligste af alle hverv: hvervet som lovgiver. I vore dage afhjælpes denne mangel på enkelte områder ved, at man vælger særlig sagkyndige til udarbejdelse af lovene. Men dette burde ske i langt højere grad end nu, således som det skete under den oplyste enevælde. Enkelte politiske partier søger nu og da at bevæge fremragende sagkyndige til at lade sig opstille som folketingskandidater; men det er meget vanskeligt at bevæge de særlig sagkyndige til at gå ind i det politiske liv, idet de iforvejen sidder i meget arbejdskrævende stillinger og derfor undslår sig, hvad der også kan forklares ved, at det nuværende partipolitiske system medfører et stort tidspilde ved de mangfoldige møder og agitationer.

En anden mangel ved det partipolitiske system er, saglig set, partiprogrammerne, der ofte indeholder forældede teorier, som i adskillige tilfælde får uheldig indflydelse på lovgivningen, såsom socialisme, liberalisme, georgeisme o. l. Herved er det partipolitiske system i strid med den danske grundlov, nemlig dens § 56, idet denne vigtige grundlovsbestemmelse fastslår, at Folketingets medlemmer ikke er bundet ved nogen forskrift fra eller løfter til deres vælgere, men i deres lovgivningsvirksomhed alene skal arbejde efter deres egen bedste overbevisning for de sagligt bedste løsninger.

er og ikke de politiske partiers ofte forældede dogmer. De bedste love, der er givet i Danmark, særlig i det 18. og 19. århundrede, er udarbejdet af sagkyndige uden nogen forudfattede teorier, men alene ud fra rent saglige, praktiske grunde.

Man må i det hele ikke forveksle demokrati med det partipolitiske system. Dette har ingen hjemmel i den danske grundlov og er som vist endog på et vigtigt punkt i strid med denne. Der trænges derfor i det politiske liv til en ny bevægelse, en ny organisation, der vil rense demokratiet for det partipolitiske systems ovenfor nævnte svagheder. Den historiske erfaring viser, at i mange perioder og hos mange folk er det partipolitiske system på grund af dets splittelse af folket og dets sagligt svage styre blevet afløst af diktaturet, idet folket tilsidst bliver træt af partistyrets uendelige politiske stridigheder og den manglende kraft til at gennemføre saglige reformer og derfor længes efter en stærk, af klasseinteresser uafhængig, dygtig kraft. Således gik det som bekendt ofte i Grækenlands stater i oldtiden, i Rom, da *Cæsar* og hans efterfølgere tog magten, i England under *Cromwell*, i Frankrig under *Napoleon*, og i adskillige europæiske lande efter den første verdenskrig.

Adskillige af disse diktaturer består jo stadig i Europa og Asien; og for nylig har i Frankrig atter en enkelt mand grebet ind og søgt at afskaffe det partipolitiske system. Også politikerne i de andre lande må derfor være klar over, at partisystemet let kan ende i diktaturet.

Det er da i det sande demokratis egen livsinteresse, at der sker en fornyelse af det politiske liv gennem en ny organisation, der først og fremmest ikke skal arbejde for patentløsninger efter partiprogrammer og derfor i overensstemmelse med grundlovens § 56 ikke skal lade sig binde af disse programmets løfter og forskrifter, men i vælgerfolkets sande interesse søge på hvert enkelt lovområde frem til den sagligt bedste og mest praktiske lov, altså altid arbejde herfor med et ganske åbent, for forudfattede partiteorier frigjort sind.

Der er en lovgivning, der i Danmark under det nuværende partisystem stærkest modarbejder de kvalitative karakteregenskaber, der bærer sam-

fundet, og det er *sociallovgivningen*. Loven om folkepension betyder således, at denne pension ydes *alle gratis*, d. v. s. at den flittige og sparsommelige del af befolkningen betaler mægtige beløb gennem indtægtsskatterne til folkepensionen også for den mindre flittige og mindre sparsommelige del. Derimod ville en forsikringsordning, hvorefter alle betaler et fast mindre ugentligt bidrag (af ca. 2–8 kr.) i alderen 20–67, medføre, at alle betaler lige meget iforsikringsbidrag, og at alle opnår *lige stor folkepension*. Alle pålægges altså gennem de små ugentlige bidrag en tvungen opsparing. Men yderligere virker forsikringsordningen som en stimulering til opsparing, idet de flittige og sparsommelige kan opspare lige så store beløb de vil til supplement af den almindelige folkepension. Medens altså forsikringsordningen virker samfundsmæssigt fremmende på de kvalitative karakteregenskaber, flid, sparsommelighed og dygtighed, virker den nuværende danske folkepensionslov i væsentlig grad svækkende på disse karakteregenskaber. Jeg foreslog Folketinget en folkeforsikringsordning som den nævnte, da den nuværende folkepensionslov blev behandlet i tinget, men selv de partier, der udtalte anerkendende ord om mit forslag, turde ikke slutte sig til dette, af hensyn til valget, der forestod.

En ny organisation skal virke for at oplyse befolkningen sagligt om disse forhold og dernæst også om inflationens farer. Ervervsstatistikken viser, at den vigtigste indenlandske omkostning i prisdannelsen afgjort er arbejdslønnen. 80 pct. af landets forsørgere er lønmodtagere, og to tredjedele af den samlede nationalindkomst er arbejdsløn. Ingen, heller ikke arbejderne, bliver væsentlig rigere ved lønstigningerne, idet priserne følger med op. Når lønningerne og priserne stiger, og landets mønt forringes, får også arbejderne og funktionærerne inflationen at mærke, ikke blot ved højere priser, men også ved forringelse af deres sparemidler og forhøjelsen af skatterne.

Medens højere lønninger således ikke giver arbejderne og funktionærerne nogen væsentlig, effektiv forhøjelse af deres levestandard, men ved den tilsyneladende, øjeblikkelige lønforbedring frister til et stort og uheldigt forbrug, er der en anden måde, hvorved arbejdsgiverne langt bedre og

mere varigt kan forbedre arbejdernes levestandard end ved lønforhøjelser. Sociallovgivningen burde opmuntre arbejdsgiverne til at belønne arbejderes og funktionærers mangeårige pålidelige arbejde ved at give dem tillæg til den samfundsmæssige folkepension, endvidere ved at bidrage til gode boliger for dem o. l., hvad enkelte af de større virksomheder allerede nu gør.

For de nye saglige retningslinjer i sociallovgivningen, som ovenfor er angivet, må en ny organisation virke. Disse retningslinjer tjener alle — i modsætning til partistyrets sociallovgivning — til at fremme de *kvalitative* karakteregenskaber i folket, til gavn for dette og den enkelte, til den *rette produktion* og det *rette forbrug*, til fremme af den tekniske og åndelige kultur, der kan bevare menneskeheden imod de farer, der truer den i vor tid. Og kun derved kan også faren for diktaturet effektivt modvirkes. Kun gennem en sådan organisation kan man således sikre demokratiet i den bedste betydning af dette ord: frihedsrettighederne eller menneskerettighederne mod statsmagts overgreb.

En sådan organisation eller forbund, der vil virke for de kvalitativt bedste egenskaber i folket gennem den sociale lovgivning og for ny rationelle arbejdsformer i stedet for partisystemet, må naturligvis være forbedret på den stærkeste modstand i en stor del af nutidens presse, og enten blive tiet ihjel eller latterliggjort. Vi lever derfor i realiteten under et vist *pressediktatur*. Men et nyt forbund skal ikke lade sig skræmme heraf og også følge idealet ridderlighed overfor sine modstandere i partierne og pressen, altså heller aldrig indlade sig på nedsættende polemisk omtale af de nuværende politiske partiers ledere eller medlemmer. Forbundet skal rette sin kritik mod *systemet*, ikke mod *personerne*. Disse trækker jo i virkeligheden selv under systemet, dets store tidsspilde, usaglige lovarbejde og andre slette sider, og gør under disse uheldige tilstande sikkert, hvad de kan, uden tvivl i den bedste mening for landets vel.

Pressens holdning skal derfor ikke skræmme en ny organisation, et forbund for saglighed og ridderlighed, eller med lidt mere dagligdags ord: et

forbund for praktisk saglighed i lovgivningen og mod partistyret og dets dogmer. Disse ord er derfor det banner, som forbundet må virke under. Naturligvis ville det være ønskeligt, om nogle af de nuværende politiske partier ville slutte sig til disse idealer. Men man skal ikke naivt vente sig meget her. Det ny forbund bør sikkert ikke selv opstille kandidater til de politiske valg, men derimod søge i befolkningen — navnlig blandt de mange, der i misfornøjelse med partisystemet nu afholder sig fra at stemme — at vinde så mange medlemmer, at forbundet ved valget kan give en væsentlig støtte til det parti eller til de enkelte personer, der vil slutte sig til forbundets retningslinjer i forfatningsliv og lovgivning, navnlig også for at indvælge de mest *sagkyndige* i den lovgivende forsamling og herunder samarbejde med de faglige organisationer og kulturinstitutioner i landet.

En ny symbolteori i religionsfilosofien

Elof Åkesson

En klassisk formulering av symbolismen inom religionsteorien finnes hos Auguste Sabatier: *Esquisse d'une Philosophie de la Religion* (1897), vars svenska översättning, för vilken Nathan Söderblom är ansvarig, utkom 1898. Det heter där (s. 332):

Den religiösa kunskapens tredje egenskap¹ är, att den är symbolisk. Det vill säga, att alla föreställningar, som den bildar och sätter i förbindelse inbördes, ifrån den första metafor, som den religiösa känslan skapar, till den teologiska spekulationens abstraktaste begrepp, måste bliva inadekvata beteckningar för sitt objekt och aldrig kunna tagas för dess fullt motsvarande uttryck, såsom fallet är i de exakta vetenskaperna.

Grunden till denna nya egenskap är lätt att upptäcka. Religionens objekt är transscendent och tillhör ej sinnevärlden. Men för att uttrycka det har vår inbillningskraft till sitt förfogande endast bilder från sinnevärlden, och vårt förstånd äger endast logiska kategorier, som gälla tiden och rummet. Den religiösa kunskapen är sålunda dömd att uttrycka det osynliga med det synliga, det eviga med det förgängliga och andliga verkligheter med bilder från sinnenas värld.

Den religiösa kunskapsläran fullbordas i en teori om symbolen och symbolismen.

1 De två egenskaper, Sabatier förut behandlat, kallar han den religiösa kunskapens »subjektiva» och »teleologiska» karaktär.

EN NY SYMBOLTEORI I RELIGIONSFILOSOFIEN

Vad är en symbol? Symbolens grundkaraktär och väsentliga uppgift är att uttrycka det osynliga och det andliga med det sinnliga och kroppsliga.

Grundtankarna i denna symbolteori är sålunda följande:

1. Det finns två världar: sinnevärlden och den andliga (transscendenta) världen.
2. Det finns två slags kunskap: en adekvat om sinnevärlden, och en in-adekvat om den andliga världen.
3. Den religiösa kunskapen är (jämte den estetiska och den moraliska) en kunskap om den andliga världen.
4. Den religiösa kunskapen har olika grader av omedelbarhet, från den religiösa känslan till den teologiska spekulationen.
5. Den religiösa kunskapen utgöres alltigenom av symboler.
6. Symboler är sinnliga tecken för andliga verkligheter.

Från helt andra utgångspunkter och med väsentligen andra resultat behandlas symbolbegreppet i ett nyligen utkommet arbete av *Peter Munz: Problems of Religious Knowledge* (London 1959; ingår i *The Library of Philosophy and Theology*, utg. av John och Alasdair McIntyre, SCM Press). Författaren är historiker, *lecturer* vid Victoriauniversitetet i Wellington på Nya Zeeland. Han har haft tillfälle studera indisk religion på ort och ställe och är tydligen djupt engagerad i jämförande religionsvetenskaplig forskning. Ett av huvudskälen till att han söker klarhet i de religionsfilosofiska principfrågorna är att han inom sin historiska vetenskap trott sig finna en okritisk användning av den jämförande metoden, beroende på att sådana grundläggande begrepp som symbol, tro, lära, teologi, ritual och myt icke blivit tillräckligt preciserade. Ett annat skäl till undersökningen är att Munz skarpt reagerar mot vad han kallar provinsialism och kosmopolitism i det religiösa tänkandet. Enligt »provinsialismen» är endast den egna gruppens religiösa kunskaper sanna; enligt »kosmopolitismen», i olika former företrädd av bl. a. Aldous Huxley och A. Coomaraswamy, är all religion lika sann. Såväl den ena som den andra åsikten vilar enligt Munz på ohållbara uppfattningar av symbolernas väsen och funktion.

De två världsbilderna

Munz utgår ifrån att det blott finns ett slags erfarenhet: »vanlig, förnuftig erfarenhet, t. ex. då vi erfar existensen av ett bord, kontakten med en annan person osv.» (s. 39). Och det finns blott ett slags kunskap, rationell och naturlig kunskap (s. 40). Men vi har en sådan kunskap om två olika världsbilder: den positiva bilden och symbolbilden. Munz söker visa, att skillnaderna mellan dessa bilder beror på olika sätt att åskåda världen (different modes of perception). Den religiösa kunskapen är en spekulativ teori om symbolbilden. Den naturvetenskapliga kunskapen är en teori om den positiva bilden. Den förras sanning beror på att dess beskrivning och tolkning av symbolbilden är adekvat; den senares sanning beror på att dess beskrivning och tolkning av den positiva bilden är adekvat. »Ett naturvetenskapligt påstående och ett religiöst påstående kan icke motsäga varandra mer än ett påstående om Frankrikes geografi kan motsäga ett påstående om Englands geografi» (s. 40 f.).

Den positiva världsbilden uppstår, då man icke utnyttjar något annat än empiriskt verifierbar iakttagelse. Den skall ej innehålla något mer än vad man tryggt kan sluta sig till från naturlig iakttagelse. Den söker uppfylla de strängaste krav på noggrannhet och utesluter rigoröst all opinion och tradition, alla åsikter som framkallats av fruktan eller önskningsar. Den går ej i tiden före symbolbilden utan är en jämförelsevis sen utvecklingsprodukt (s. 45).

Om man tecknar en bild av världen endast på grundval av mätbara iakttagelser i tid och rum, måste människans liv bestå av en ändlig serie av tillfälliga och övergående händelser (s. 47).

Symbolbilden

Något utförligare måste vi nu redogöra för Munz' analys av symbolbilden, som sträcker sig genom sju centrala kapitel (V–XI).

En symbol står vanligen i stället för något som är symboliserat. Ordet »får» är en symbol för djuret får. Bokstäver är symboler för satser eller lo-

giska konstanter i logiken. Symbolen fungerar då som ett förkortat uttryck eller en ersättning för det symboliserade. I alla sådana fall strävar man efter att göra symbolen till ett entydigt tecken för det symboliserade (s. 50).

Men de symboler, som enligt Munz tillsammans utgör symbolbilden av världen, är av ett annat slag och har en annan funktion.

Man kan beskriva armar och ben, sinnesrörelser och nerver hos människan så som man beskriver bord och stolar, men man kan inte göra det med *känslotillstånden* (feeling-states). »Man kan säga, att ens känslotillstånd är hur man känner sig vara. Ens känslotillstånd är det sätt på vilket man är». Munz vill därför kalla ett känslotillstånd en *essens* (utan att förväxla det med andra betydelser av detta ord). »Our *essentia* is the mode of our existence, the way in which we feel ourselves to be» (s. 51).

Ett skäl till att vi icke kan tala om våra känslotillstånd på samma sätt som vi talar om inälvor och stolar, är att ett känslotillstånd icke kan lokaliseras. Personen kan lokaliseras men icke känslotillståndet. Fast det synes genomtränga hela vårt sätt att tänka, påverka varje särskild del av vårt nervsystem, färga hela vårt synfält, befinner det sig aldrig på den ena eller andra platsen. Det dröjer kvar, det lagrar sig över andra känslotillstånd, det blandar sig med dem och färgar dem i sin tur. Vi kan aldrig säga, om vi har ett enda känslotillstånd eller många, och hur länge de skall vara. På sin höjd kan vi säga »jag är ledsen», »jag är hoppfull».

Då jag säger »jag är ledsen», betyder mitt påstående något mera för mig än för andra. Det är lätt att iakttaga detta, men det är svårt att ådagalägga det. Den primitiva beskrivning av mitt känslotillstånd, som ligger i det enkla påståendet »jag är ledsen», anger *icke*, att påståendet betyder mera för mig än för andra. Då jag säger att jag är ledsen, förutsäger jag vissa symptom. Dessa kan observeras av andra liksom av mig själv. Men i verkligheten betyder påståendet mera för mig som uttalar satsen, än förutsägelse av de symptom som alla andra kan observera (s. 52).

Vi behöver en annan *uttrycksform* som klargör, att det finns en skillnad mellan hur jag känner då jag säger »jag är ledsen», och vad andra människor vet då de hör mig säga att jag är ledsen. Vi kan inte beskriva våra känslotill-

stånd, men vi kan bli medvetna om dem *genom att symbolisera dem*, (s. 53). »I och för sig är känslotillstånden en ogenomskinlig massa. De blir differentierade som det eller det känslotillståndet genom vår åskådning (perception) av världen som symbol» (s. 54). När världen eller den del därav som vi hör, luktar, ser, smakar och känner, visar sig för oss som symbol eller som en samling symboler, blir vi medvetna om våra känslotillstånd.

»Jag är ledsen» har två betydelser: en för mig och en för alla andra. När jag blir medveten om min ledsnad genom att symbolisera den, så refererar jag till hur jag känner mig, till skillnad från vad andra eller jag själv vet, då vi observerar min ledsnad. Spontant (utan reflexion) griper jag till ett föremål eller en händelse i yttervärlden eller en handling, vari mitt känslotillstånd så att säga kläder sig. Men denna händelse eller handling är icke symbol för känslotillståndet i den vanliga meningen; det föreligger ingen enmot-en-relation mellan symbolen och känslotillståndet (s. 53). Om ett grönt träd i solskenet är symbol för min glädje, innebär det inte att det är ett förkortat tecken och att vi kan peka på det, närhelst vi har ett känslotillstånd men inte gör oss besvär med att peka på detta självt (s. 54). Relationen mellan symbolen och mitt känslotillstånd är ett »menande», som enligt Munz »måste förbli odefinierat och oförklarat. Det är en primär kategori» (s. 54). Det första resultatet av symboliseringen är ett ökat tillstånd av klarhet. Efter en sådan specifikation vet vi hur vi känner oss själva vara (s. 55). Vi har upplevt världen *sub specie essentiae*.

Munz är angelägen om att avvisa två missuppfattningar av relationen mellan symbolen och känslotillståndet: 1) symbolen är icke en projektion av känslotillståndet ut i den tredimensionella världen, och 2) känslotillståndet är icke en verkan av symbolen. Tar man bort känslotillståndet, är föremålet blott och bart ett föremål och icke en symbol. »It is not suffused with the emotional warmth and perceptive urgency that results from its observation *sub specie essentiae*» (s. 56). Symbolbildens verkliga art och funktion kan ej förstås, om man ej hela tiden påminner sig, att dess funktion är att skänka känslotillstånden mening (s. 62). Symbolbilden är »den spontana och omedelbara följden av att vi överhuvud ha känslotillstånd», men man

kan ej föreställa sig att symbolerna är verkningar av separata känslotillstånd (s. 65).

Symbolbildningen beror således icke på tolkningen av händelser, utan på *ett sätt att se dem*. Symbolbilden är därför tidigare än allt religiöst tänkande. Dess uppkomst är något primärt och självklart (s. 71). Symbolerna kan delas i två grupper: handlingar och historier. De förra kallas vanligen riter, de senare myter. Om man förbiser symbolens samband med känslotillstånden, blir man benägen att förklara myten som produkt av ett primitivt teoretiserande över världen (s. 63 f.). Med Jane Harrison anser Munz, att symbolbildens ursprungliga element är »a thing spoken» (mythos) och »a thing done» (ritus). Han avvisar den vanliga åsikten att myt och ritual är sekundära i förhållande till religiösa övertygelser (beliefs). Myterna fattas då som illustrationer till övertygelserna, och riterna blir handlingar som förväntas ge resultat, ifall en övertygelse är sann. Munz anser att uppkomsten av myt och ritual kan förklaras utan referens till övertygelser och att dessa snarare är produkter av en tolkande reflexion över redan föreliggande myter och riter (s. 65). Han avvisar också den av Hocart, Hooke, Cornford m. fl. framställda teorien, att all myt är en primitiv tolkning av en ritual. Det finns visserligen sådana »aitiologiska» myter, och Munz ägnar kap. XVI åt en utredning av deras funktion, men de måste skiljas från den spontana myten (s. 67).

Symbol och tolkning

Man måste klart skilja mellan symbolen och dess tolkning (s. 71). »Symbolbilden själv är varken sann eller falsk. De händelser och föremål den innehåller är sedda och upplevda liksom allt annat i världen. Det är icke mer mening i att fråga om en symbol är sann, än i att fråga om en stol som man sett, är sann» (s. 71).

Men en tolkning kan vara sann eller falsk. Den religiösa spekulationen börjar, när en händelse, som är upplevd *sub specie essentiae*, tolkas t. ex. som en omedelbar verkan av en gudomlig verksamhet. Symbolbilden är den re-

ligiösa kunskapens innehåll men är icke själv kunskap.

Den symboliska åskådningen av den värld vi lever i är alltid en åskådning av konkreta platser eller händelser eller föremål. Med William Temple kan man säga, att »uppenbarelsens typiska *locus* icke är en sats utan en händelse». Man kan betrakta en händelse som evigt betydelsefull, men så fort det är fråga om sats, kan man aldrig undvika att fråga om de är sanna eller falska (s. 73).

Om vi skall förstå det religiösa tänkandets uppgifter inför symbolbilden, är det enligt Munz avgörande, att *symbolbilden själv icke är specifikt religiös* (s. 83). Den specifikt religiösa karaktären ligger i *tolkningen* av innehållet. Munz vänder sig på denna punkt mot Rudolf Ottos uppfattning, att upplevelsen av ett *mysterium tremendum* eller av ett *numinosum* är det primära elementet i symbolbilden. »Varje vision av elden *sub specie essentiae* är icke en vision av det numinösa» (s. 82).

Symbolbilden är av detta skäl öppen för ett stort antal förklaringar. Den jämförande religionsforskningen har visat, att symbolbilden överallt företeer slående lika drag. Måltider, offer, bothandlingar, döende gudar och uppståndelser är allmänna drag i symbolbilden. Följer därav att alla folks religiösa läggning är densamma och att alla religioner i grund och botten är en enda? Följer därav att mässan är en hednisk rit, som upptagits av kristendomen? Följer därav att hedniska riter förebildade kristendomens sanning? Ingen av dessa slutsatser följer. *Vad som verkligen betyder något och vad som utgör den väsentliga olikheten mellan två religioner, är det sätt varpå dessa delar av symbolbilden tolkas* (s. 86).

En annan omständighet som måste beaktas är symbolbildens relativt odifferentierade karaktär. Den är, som Munz uttrycker det, havande med mening. Ett känslotillstånd får sin differentiering, dvs. den kvalitet som lyfter det upp ur det ogenomskinligas sfär, genom symbolen. Men för att komma känslotillståndet att klarna behöver symbolen icke själv vara klart differentierad. Tvärtom är det mycket ofta fallet, att en brist på specificering gör den förträffligare som en meningsfull symbol. Ur en sådan »rik» symbol kan många precisa teologiska betydelser plockas ut (s. 89). En så-

dan någorlunda odifferentierad symbol, som kan tolkas i alla möjliga riktningar, är »ljus», som så ofta förekommer i GT, senare judendom och NT. Denna symbol har dock ett visst drag av specificering: ljus är motsats till mörker. Den intellektuella reflexionen kan utföra denna specifikation med den största frihet (s. 90). Ehuru sålunda de flesta symboler har en sådan obestämd karaktär, innehåller de dock nästan i åskådningsögonblicket vissa direktiv för det teologiska tolkandet.

Men det finns symboler som saknar t. o. m. ett minimum av specificering. Det klassiska exemplet är hinduismens beskrivning av *brahman: neti neti* (varken det ena eller det andra). Mödrarnas rike i Faust II, akt 1, är beskrivet på detta sätt (s. 91). Det konstgrepp som brukas i alla ospecificerade symboler är negationen (s. 92).

Man har i riten velat finna en utsmyckning av ändamålsenliga handlingar och i myten en utsmyckning kring en hård kärna av naturliga eller historiska fakta.

En begravning t. ex. är utan ritual helt enkelt nedläggandet av ett lik i jorden. För detta ändamål är hela ritualen överflödig. Men om man tar hänsyn till handlingens samband med känslotillstånden, förstår man att ritualen är »a perfectly rational performance» och att försöket att rationalisera den genom att utesluta allt som icke är nödvändigt för kroppens nedläggande, icke alls är en rationalisering av begravningen utan ett försök att åstadkomma förvirring. En rituell begravning är en symbol. Dess rationella rättfärdigande kan icke sökas i den effektivitet varmed liket jordas, utan i den klarhet som den åstadkommer i ett känslotillstånd. De formala upprepningarna och det styva mönstret är de färger och toner som behövs för att handlingen skall bli rik. De förvandla handlingen till symbol ungefär på samma sätt som en målares färger och former förvandlar en tegelsten och en blomma till en komposition, som är en symbol av det känslotillstånd vari han upplevde dem (s. 103).

På liknande sätt skall myten förstås. En myt är en historia i vilken vissa drag är omsorgsfullt betonade, i vilken föremål är utrustade med mänskliga egenskaper och i vilken tillvaron av sådana varelser som nymfer, jättar

och demoner tas för given. Dessa ingredienser spelar samma roll i myten som formalism och betoning spelar i ritualen. Utan dem är en myt helt enkelt en berättelse — sann, om den kan empiriskt verifieras, falsk, om den icke kan empiriskt verifieras.

Myt och ritual är primära modi av åskådning och handling och därför oberoende av vad vi kallar rationellt beteende och sann kunskap. Utförandet av en rit och förtäljandet av en myt vilar icke på en mödosam tankeprocess som resulterar i det konstlade utsmyckandet av ändamålsenliga handlingar och hårda fakta. Tvärtom är ren historia ett resultat av en mödosam reflexion, varigenom myten fräntages de kvaliteter som utgör dess symboliska karaktär (s. 105). »Det är en dogm», säger Munz, »att man förr eller senare skall upptäcka hårda fakta bakom varje myt. De gamla var inte alls inriktade på att förklara universum. De ville uppnå klarhet genom symbolisering. När de berättade en myt, så utsmyckade de inte »sanningen» genom oförmåga att urskilja händelsernas lokalisering i tid och rum eller genom simpel ouppmärksamhet eller genom något annat otroligt primitivt drag. Tvärtom, de skulle betrakta våra förklaringar av världen som fjärran från sanningen, emedan de icke hjälper oss mycket att uppnå klarhet i våra känslotillstånd. Vi får därför icke betrakta myt och ritual som byggda på en hård kärna av rationella ändamål och historiska fakta. Vi borde snarare betrakta dem som hämtande sitt sanningsvärde från den meningsfulla relation till känslotillstånd, för vilka de fungerar som symboler» (s. 106). »The truth the mythmakers had in mind was not the same truth as the truth the scientists of our modern age have in mind» (s. 107).

Teologiens förklarlng av symbolbilden

Det religiösa tänkandet skall förklara symbolbilden, men hur?

För det första är Munz angelägen om att framhålla, att ett teologiskt tänkande icke består i ett ointresserat iakttagande av symbolbildens många former och variationer (s. 128). Detta är givetvis en uppgift för etnografer och religionshistoriker. Deras resultat har betydelse för teologien, såtillvi-

da som de erbjuder ett rikt material för teologiskt tänkande. Ju större del av symbolbilden, som kan förklaras, dess bättre är förklaringen. Den är icke bunden till någon särskild religion, utan teologen kan ta till sitt föremål symboler från vitt skilda håll (s. 144).

För det andra skall teologen icke ge en kausal förklaring av symbolernas uppkomst. Detta är en uppgift för psykologien och sociologien (s. 119 och 145).

Då Munz avgränsar teologiens och psykologiens skilda uppgifter, synes han formulera sin tankegång så tvetydigt, att den kan ge anledning till missförstånd. Jag skall därför dröja ett ögonblick vid denna fråga.

Munz säger (s. 119): »Teologen *isolerar* det fält han iakttar: han avser att lämna en teori om symbolbilden, och *därför bortser han från de känslotillstånd som var ansvariga för att framkalla den*». Vidare: »*Så länge symbolbilden är förbunden med känslotillstånd, kan den blott behandlas av en psykolog*» (kurs. av mig). Nu kan ju detta givetvis icke betyda, att det föremål, den händelse, det yttrande eller den handling, som utgör symbol, skall av teologen isoleras från det symboliserade känslotillståndet, ty i så fall återstode ju enligt Munz' föregående analys av symbolbegreppet endast naturliga föremål i tid och rum såsom objekt för teologien. Utan rimligen måste hans mening vara denna: känslotillstånd (jämt många andra psykiska faktorer) är verk-samma vid uppkomsten av det relationskomplex (symbolen i oupplöslig och egenartad förbindelse med sitt symboliserade känslotillstånd), som kan bli föremål för teologisk förklaring. Detta synes också framgå av följande yttranden: »Då teologen förklarar ett offer, är han, som teolog, icke intresserad för det ljus, som utförandet av offret kastar över den som utför det. Han är intresserad för att förklara offret, liksom fysikern är intresserad för att förklara ljusets beteende. Fysikern refererar icke till det skäl en person kan ha för att tända ett ljus, lika litet som teologen refererar till det psykologiska skäl varför offret utfördes» (s. 119). Och längre fram (s. 144 f.) säger han, att psykologer och sociologer behandlar symbolerna »som ledtrådar till individer och samhällen»; de är »intresserade för den mening som symbolen har för den individ, som bildade den, eller för det samhälle, som

odlade den. För dem är symbolen aldrig mer än en vägvisare till ett känslotillstånd». För teologen gäller det däremot att »lösgöra symbolerna från deras upphovsmän». Men om detta är Munz' uppfattning, är det onekligen förbryllande, att han på s. 120 talar om »elimination av känslotillstånden *ur* symbolbilden» och (i *conditionalis irrealis*): »om känslotillstånden *ännu vore del* av symbolbilden, då teologen upptar den till behandling, så ...» Men även här utmynnar hans argumentering i följande: »frågan: varför utfördes offret? uppkommer icke [för teologen]. Frågan, om dess utförande var föreskrivet genom en gudomlig befallning eller framtvingades av önskan att ge mening åt ett känslotillstånd, är irrelevant».

För det tredje betonar Munz, att teologiens föremål icke är det övernaturliga. »Symbolbilden är icke mera övernaturlig än den, strängt taget, är naturlig. Den kan icke definieras med sådana begrepp» (s. 118). Härmed sammanhänger också, att tolkningen av symbolbilden icke kan vara en »naturlig teologi» i traditionell mening. Symbolbilden har icke samma omfattning som vad man kan kalla den naturliga världen. Den består blott av naturliga händelser, åskådade på ett speciellt sätt, och den framställer dessa händelser i en speciell färgning.

Dessa negativa bestämningar av teologiens uppgift har blott till syfte att avvisa möjliga missförstånd. Positivt bestämmer Munz teologiens uppgift så: den skall »induktivt eller på annat sätt finna allmänna förklaringar till varje grupp av symboler» (s. 122). Den tolkar på detta sätt symbolerna, och dess tolkningar kan göra anspråk på att vara sanna, endast om de visar sig stämma med symbolerna (s. 121).

Denna uppfattning av teologiens uppgift står i skarp motsats till traditionella åsikter. Munz tar Thomas ab Aquino och Karl Barth som exempel.

Enligt Thomas är teologien en vetenskap, som utgår från kända principer och finner nya fakta. Teologien skiljer sig från övriga vetenskaper endast därigenom att dess första principer är kända genom tron. Tron är den första sanningens insegel i våra själar. En sådan första princip är den, att Gud är både *unus* och *trinus*. Från en sådan princip härleder vi vår teologiska kunskap genom slutledningar.

Den fundamentala svagheten i denna metod är enligt Munz (s. 123), att den förutsätter, att symbolbilden består av klart uttryckta, entydiga satser. Thomas kan icke medgiva, att ett sådant uttryck som »I begynnelsen var Ordet» är mångtydigt. Detta kan icke heller Karl Barth göra. Därför är det också för Munz omöjligt att acceptera hans modifikation av metoden. Barth tror visserligen icke, att ett sådant yttrande kan vara utgångspunkt för en deduktion, men han tror, att den utgör slutpunkten, mot vilken allt dialektiskt tänkande bör konvergera. Han säger, att teologien är inadekvat, så att den icke kan göra *bela* det uppenbarade Ordet begripligt (och därmed förkastar han den rent deduktiva metoden), men han hävdar i stället, att det finns ett villkor varunder teologen kan göra anspråk på att tala absolut: nämligen då hans påståenden verbatim sammanfaller med de uppenbarade satserna eller med nödvändiga slutsatser därur (s. 124). För Munz är där- emot uttrycket »I begynnelsen var Ordet» en symbol och sålunda ett föremål för teologiskt tänkande.

Munz klargör skillnaden mellan vad han kallar »gammal» teologi och sin egen »nya» teologi genom följande schema (s. 125):

- Gammal teologi:*
1. Gud uppenbarar.
 2. En sats uppenbaras.
 3. a) Tron försäkrar, att satsen är sann, dvs. att det föreligger ett sådant faktum som satsen utsäger, fast detta faktum icke kan normalt iakttagas.
 - b) Slutsatser ur satsen hjälper oss att förstå vad som är implicerat i satsen.
- Ny teologi:*
1. Vi betraktar *sub specie essentiae*.
 2. a) En händelse eller ett yttrande åskådas som symbol.
 - b) En sats bildas för att beskriva symbolen.
 3. a) Den sats, som beskriver symbolen, tolkas.
 - b) Tolkningens sanning provas genom att hänföras till 2 a).

Munz hävdar att man icke nog starkt kan betona, att de delar av symbolbilden eller snarare de satser, som beskriver olika delar av symbolbilden, *icke* är första kunskapsprinciper ur vilka slutsatser kan dragas, utan är fakta, *om* vilka teologien måste fälla förklarande eller tolkande påståenden. »Religiös sanning är en egenskap hos satser *om* myter och riter» (s. 126).

Men härmed är blott de allmänna konturerna av teologiens uppgift och metod angivna. Det mest karakteristiska för Munz' konception framträder, då han utvecklar och motiverar vad som är teologiens syftemål och förklaringsprincip (spec. kap. XIII, men även de följande).

Munz illustrerar sin åsikt om teologiens förklaring genom en analogi med naturvetenskapen. Naturvetenskapsmannen önskar förstå världen så, att han kan handskas med den. Detta syftemål vägleder hans forskningar. Han har bildat ett sådant sanningsbegrepp att han kan tillämpa det på det slags kunskap som sätter honom i stånd att påverka händelserna (s. 128). Hans begär att behärska naturen bestämmer vilka instrument han skall bruka vid sin forskning. Han är intresserad för att finna allmänna principer, som sätter honom i stånd att sluta sig till framtida händelser, och för att formulera allmänna lagar, som säger honom hur olika händelser är förbundna med varandra, så att han skall veta vad som är att göra, ifall han vill förhindra eller åstadkomma att en händelse inträffar (s. 129).

Det finns vissa likheter mellan denna situation och teologens. Hans *syfte är terapeutiskt*. Detta syfte leder honom vid valet av de principer han brukar vid förklaringen av symbolbilden, och bestämmer vilket kriterium han skall anlägga för att skilja mellan viktiga och oviktiga satser. Den fundamentala *princip*, enligt vilken han förklarar symbolbilden, är *evighetsbegreppet*. Teologen är intresserad för att tolka symboler »in terms of the concept of eternity», »emedan han vet, att upptäckten av evigheten är den enda verkliga terapien för människan» (s. 129).

Människans största sjukdom är medvetandet om att hon är något försvinnande (consciousness of transience). Intet är så ägnat att framkalla förtvivlan som medvetandet om livets tillfällighet och förgänglighet. En mäktig och av ålder ansedd bot är att söka en åskådning av evigheten. Teologens

beskrivning av symbolbilden avslöjar närvaron av evigheten. Denna åskådning av evigheten är vår största tröst och hugsvalan. Teologen, som hjälper oss till denna åskådning, är den store läkaren (s. 129).

Vi kan icke utan vidare åskåda evigheten — upptagna som vi är av vardagslivets rutin. Men när vi »odlar symbolbilden», betraktar vi en region »vari evighetens spår kan upptäckas» (s. 130). Men det behöver noggrant förklaras i vilken mening vi kan upptäcka evigheten i symbolbilden (s. 131). Evigheten kan tydligen icke lokaliseras i tid och rum och kan således icke iakttagas.

Evighetens roll i det teologiska tänkandet är i viss mån analog med kausalitetens roll i naturvetenskaperna. Det är icke möjligt att iakttaga själva kausaliteten. [Vad skulle Michotte säga?] Allt vad vi kan iakttaga, är en regelbunden följd av händelser. Begreppet kausalitet har ej bildats empiriskt. Kausalitet säges föreligga under vissa villkor, ehuru dess aktuella närvaro icke kan iakttagas. Det teologiska tänkandets förklaring av symbolbilden är möjlig endast med hjälp av evighetsbegreppet. Då teologen iakttar ett offrande, kan han t. ex. förklara det genom att säga, att ett förgängligt gott förstöres för att bereda plats för ett icke-förgängligt (evigt) gott. Då han iakttar en bön, kan han förklara att den är en begäran till en absolut (evig) makt om hjälp att uppnå något gott. Men i ingen av dessa symboler är det möjligt att *iakttaga* ett spår av evighet. Båda dessa handlingar är förnuftiga (make sense), blott om vi postulera, att det finns något vartill ordet »evighet» hänför sig. Det kan icke åskådas, lika litet som det med »kausalitet» betecknade kan åskådas (s. 132).

Teologen har därför en tvåfaldig uppgift att lösa: 1) han skall noggrant analysera begreppet evighet; 2) han skall pröva sanningen i de påståenden, i vilka han brukar evighetsbegreppet, genom att hänföra dem till symbolbilden; detta är den empiriska sidan av hans uppgift (s. 132).

Men innan teologen kommer fram till den slutliga, abstrakta formuleringen av sina förklaringar, har han en lång väg att gå. De odifferentierade och ospecificerade symbolerna måste gradvis specificeras. Först när teologen kommit till en någorlunda specificerad symbol, kan han formulera en

teori om symbolen. »Påståenden som är av terapeutiskt värde, emedan de implicera något om evigheten», är i praktiken möjliga först om de mest specificerade delarna av en symbolbild — delar som icke längre är ursprungligen åskådade symboler utan som redan innesluta produkterna av ett mindre abstrakt tänkande. Detta mera konkreta teologiska tänkande är dock, även det, en spekulatio om symbolbilden, men en spekulatio som fortskrider genom specifikation och differentiation och icke direkt syftar till påståendet, som implicerar något om evigheten. I kap. XV »From Symbol to Theory» redogör Munz för de olika stadierna och metoderna på symbolernas väg till allt större bestämdhet. Det är nödvändigt att även dessa första steg i den teologiska spekulatio behärskas av det terapeutiska syftet (s. 134). Eljest uppstår en fullständigt missriktad spekulatio. På en sådan ger Munz några slående exempel i kap. XIV »The Misuse of Symbols».

Överallt i världen finner vi myter om världens uppkomst. Dessa berättelser är resultat av att människor skådat världen *sub specie essentiae*. Skapelseberättelserna är symboler för hur människor kände sig själva vara. Så skall också kap. 1 i Genesis förstås. »De gamla judarnas mest fundamentala självkänsla symboliserades genom deras medvetande om Guds makt, hans omsorg om människan och hans försyn». När de berättade skapelsehistorien, kände de att det enda sättet att uttrycka den grundläggande känslan att de själva var Guds barn, var att förbinda symbolen »Guds barn» med själva världens begynnelse (s. 137). »Judarna visste att Guds kärlek och omvårdnad är omotståndlig och gränslös, därför ansåg de att den var »orsaken» till världen» (s. 138). Det kan ha funnits ett element av nyfikenhet och förklaringslusta hos dem som skapade myterna, men det var i så fall alldeles underordnat behovet att symbolisera. Om man medger detta, så följer, att varje försök att bruka dessa berättelser för att ur dem extrahera en redogörelse för världens uppkomst, som skall tillfredsställa vår vetgirighet, vilar på en mycket betänklilig förvirring. Alla de teologer, som använt Genesisberättelsen som en sådan redogörelse, har urspårat. Deras teologi kontrolleras icke av det terapeutiska syftet. De har trott att en del av den religiösa kunskapens uppgift är att lämna en vetenskaplig förklaring till hur världen

uppkommit (s. 139).

Evighetsbegreppet

Då teologien visar hur symbolerna implicerar evighetsbegreppet, ger den på samma gång den allmännaste och mest abstrakta förklaring av dem och fullbordar sin terapeutiska uppgift (s. 190). Munz ägnar därför kap. XIX–XXI åt en analys av evighetsbegreppet och dess relation till symbolerna.

Det är möjligt att indela alla religiösa teorier efter det slags evighetsbegrepp de tillämpar. En sådan indelning sammanfaller givetvis icke med skillnaderna mellan etniska grupper eller religiösa traditioner.

Man kan skilja emellan tre olika evighetsbegrepp (s. 190 f.):

1. Evighet är en oändlig tid och den ändlösa fortsättningen av en tillvaro i tiden. Den religiösa teori, som använder detta begrepp vid symbolförklaringen, kallar Munz »fortvaroteorien» (theory of continuance).

2. Evighet är sanningars och idéers tidlöshet. Den existerande världen kan icke vara evig, men tanken om världen, sanningen om den, förnuftet och begreppet vara kan vara eviga — ty deras väsen är icke av denna värld. Då de är något annat än världen, måste de definieras som tidlösa eller eviga. Den religiösa teori, som bygger på detta begrepp, kallar Munz »dualismen».

3. Evighet är existerande personers tidlöshet. Denna tidlöshet är ett resultat av en förvandling (transfiguration) av det sätt varpå vi åskådar den timliga världen. Enligt denna åsikt kan tid och rum vara sätt att förverkliga evigheten. Den religiösa teori, som brukar detta begrepp, kallar Munz »transfigurationsteorien».

Denna klassifikation synes ha den fördelen att den är uttömmande (något fjärde evighetsbegrepp är svårt att finna), och vart och ett av begreppen utesluter också de andra (s. 191).

Klassifikationen av de religiösa teorierna är icke historisk. De har icke utvecklats i en bestämd ordning ur varandra. I nästan varje historisk period

kan alla tre typerna upptäckas, fast den första är vanligare under tidigare skeden, och den tredje, som betraktar evigheten som en oändlig punkt i tiden, har en mera begränsad utbredning. I en och samma kyrka kan alla tre teorierna vara företrädade sida vid sida.

Det är viktigt att ihågkomma att symbolerna uppstått före teorierna och icke som något slags illustrationer till dem.

A. *Fortvaroteorien* betraktar individens jordiska liv som ett litet synligt segment av en kontinuerlig existens i tiden. Den förklarar ett stort antal riter och myter, t. ex. totemismens symboler. Inom totemismen är gruppens liv utsträckt i tiden genom dess döda och levande medlemmars liv och totemdjurets liv. De döda och totemdjuret är alla delar av gruppen i samma mening, som de levande är medlemmar av gruppen. En människas begränsade liv är således en båge i den cykel, som binder klanen samman genom tid efter tid. Initiations- och dödsriter få sin förklaring som övergångar från ett livsskede till ett annat.

Även andra symbolgrupper kan förklaras genom fortvaroteorien. Dyrkan av den Stora Modern eller Moder Jorden hör, i stort sett, till dem. Såsom jord eller som upphov och grund till allt liv är Modern evig. En matriarkal social eller politisk ordning är själv en religiös symbol. Fortvaroteorien tolkar den som ett försök att i en samhällsordning förkroppsliga den evighet, som utgöres av den stora Moderns ständigt fortsatta fruktsamhet. Sålunda är själva samhällets uppehållelse en religiös handling som garanterar livets fortsättning. Männen är som löven som vissnar och dör på hösten, medan kvinnan, liksom trädet, förblir vid liv genom alla tider (s. 198).

Denna teori ger också goda förklaringar till en mängd fruktbarsriter med sakrala offer (s. 199).

Myter, som förutsätter evigheten som oändlig fortvaro, finns hos alla folk. Många av dem är historier om ormar som byter skinn, och månen som går i ny och nedan. I Melanesien kan evighetsbegreppet endast uttryckas genom frasen »lägga av sitt skinn liksom månen». Missionärerna, som skall tala till infödingarna på deras eget språk om Guds evighet, måste säga, att han kryper ur skinnet liksom månen (s. 200).

Fortvaroteorien är sålunda en sann teori om vissa symbolvärldar. Munz anser att dess terapeutiska verkan är »mycket låg» (s. 201). Dess evighetsbegrepp är icke ett verkligt alternativ till den förgängliga tillvaron, utan blott en oändlig utsträckning därav. Mera reflekterade människor har betraktat livets blotta förlängning med avsky och uttryckt denna i historier t. ex. om den Vandrande Juden och den Flygande Holländaren. I Indien betraktar man utsikterna till en ständig reinkarnation som själva motsatsen till *salus*.

B. *Dualismen* fattar evigheten som den naturliga världens motsats. Den är det »helt andra», av vilket tidens och förgänglighetens värld är en återspeglning eller en emanation (s. 202). Varje ritual måste tolkas som en handling och varje myt som historien om en händelse som håller människan i kontakt med evighetens övernaturliga rike (s. 204). Alla yttranden och handlingar inom symbolbilden måste tolkas så, att de te sig antingen som negativa yttringar, varigenom den värld, i vilken vi lever, förintas och varigenom dess makt och inflytande över oss motarbetas, eller också som positiva handlingar och yttranden, som lyser upp vår värld och ger oss del av något av den andra världens substans (s. 203).

De delar av symbolbilden, som kan förklaras genom denna teori, kan delas i två grupper: positiva och negativa symboler. De negativa, t. ex. asketism och självförnekelse, förintar tidens välde, de positiva överskrider den. De är försök att komma i förbindelse med evighetens rike genom offer och initiation. Offret är antingen en handling, varigenom den offrade gudomen ätes, eller en handling, varigenom något timligt gott övergives och utplånas (s. 204). Den som offras, betraktas vanligen som ett sändebud från den övernaturliga världen. Genom att döda honom får man del i hans övernaturliga kraft. Stor vikt läggs därför ofta vid den gemensamma måltid, som åtföljer offret och under vilken den övernaturliga kraften fördelas. — Dualistisk teologi inom kristendomen tänker sig, att Jesus som Guds Son utgör bryggan mellan två världar. Han uppfattas som den gudomliga emissarien från den övernaturliga världen. Hans uppgift är att levandegöra naturens timliga värld och förse den med alla de element, som andra män-

niskor behöver för att komma över till den eviga världen (s. 205).

Munz utreder med stor klarhet det kända förhållandet, att skapelseberättelsen i Genesis, som betraktar människan med alla hennes impulser som ett Guds verk, inom kristendomen utgjort en motvikt mot den radikala dualismen (s. 205–207). Enligt denna är världen i grund fördärvad. Frälsningen måste därför sökas utanför världen. Klostrens liturgiska och kontemplativa liv är det högsta och fullkomligaste uttrycket för detta förhållningssätt (s. 208). Men ännu radikalare blir dualismen, när den förkastar icke blott alla naturliga handlingar utan också alla symboliska handlingar av självförnekelse och meditation som värdelösa ur evighetens synpunkt. *Salus* kan då icke vinnas genom någon slags handling, utan endast genom tro och predestination. Denna teologi utformas sedan enligt satsen *credo quia absurdum*.

En mildare form av dualismen håller sig till satsen *credo ut intelligam*. Dess tolkning av symbolbilden avser alltid att visa att det finns en verklig brygga mellan de två världarna. Den förutsätter ett slags harmoni mellan människans naturliga handlingar och hennes handlingar *sub specie essentiae*, t. ex. bön, kommunion osv. Symbolerna är icke till för att göra om intet eller motverka den naturliga verksamheten, utan tänkas som ett slags utfyllnad — »finishing touches, as it were, to make the passage from this world of transience to the world of eternity both possible and smooth» (s. 208 f.). Denna humana dualism är en följd av uppfattningen, att evigheten är ett rike på vilket man måste tro för att göra den värld i vilken vi lever mera begriplig.

Den dualistiska tolkningen av symbolbilden synes Munz orimlig (not reasonable) (s. 212). Skälet därtill är att den gör sig skyldig till »the fallacy of the unexplained *definiens*» (s. 211). Evighet definieras genom en ren negation av naturordningen, som något som icke är inneslutet i naturordningen. En sådan definition av evigheten förutsätter att man vet vad naturordningen är, men denna förutsättning är ett grovt felslut, ty man kan bestämma den på mycket olika sätt: som den sfär i vilken ett antal kända lagar gäller; eller som den sfär där ett antal impulser och instinkter härskar; eller

som den värld vi kan känna genom våra fem sinnen osv. Den första definitionen blir värdelös som utgångspunkt för bestämningen av det »övernaturliga», så snart vi ändrar vår uppfattning av vilket slags naturlagar som gäller eller vi lägger nya lagar till de förut kända. Den andra definitionen blir värdelös, så snart vi lär känna nya instinkter eller nödgas erkänna att vissa begär är »naturliga». Den tredje definitionen blir obrukbar, varje gång vi inser att våra sinnen är slöa eller att det finns ännu finare sinnesiakttagelser än dem vi förut räknat med. Vad ligger det då för bestämd mening i att säga att evigheten är det »helt andra»?

Om dualismens terapeutiska värde kan jag icke finna något direkt yttrande av Munz.

C. *Transfigurationsteorien* brukar »evighet» i betydelsen »det närvarande ögonblicket». Munz utvecklar innebörden av detta evighetsbegrepp på följande sätt (s. 212 f.). Om vi tänker tiden som ett oupphörligt flöde, kan det icke finnas något ögonblick, som vi kan beteckna som det närvarande. Men vi kan tänka ett ögonblickligt hejdande av tidens kontinuerliga flöde. Ett sådant hejdande är en transfiguration — måhända av vårt sätt att åskåda tidsflödet. Transfigurationen skapar det närvarande ögonblicket, vilket just är vad vi kallar »evighet». Munz citerar Wittgensteins *Tractatus* 6.4317: »Han lever evigt, som lever i det närvarande» och alla de andra välkända orden av Buddha, Paulus, Augustinus, Mäster Eckhart, för att inte tala om Boethius *De Consolatione* 5, 6: »*Nunc fluens facit tempus, nunc stans facit aeternitatem*» (det flyende nuet gör tiden, det stående nuet gör evigheten).

Munz exemplifierar hur denna teori kan tillämpas på symbolbilden (s. 214–218). Offret får karaktär av en parabolisk handling i vilken människan prisger sitt empiriska jag, eller av en ojämfrölig kärleksakt, i vilken den ena människan ger sitt liv för den andra. Särskilt klart framträder innebörden av bönen, ödmjukheten och tron. Bönen och förödmjukelsen utgör självupppoffringar, i vilka alla ens egna timliga begär och förhoppningar prisges: »Ske Din vilja!» »I ett ögonblick av sådan självhängivelse förvandlas tiden till ett evigt närvarande» (s. 215). Tron (faith) är en form av förtröstan. Det är icke ett slags övertygelse (belief); ty det finns i symbolbil-

den inga satser om den andra världen eller om varan det och varelserna. Tron är en förtröstan, som omedelbart födes i den fullkomliga självutgivelsens ögonblick. Då det förflutna och framtiden försvinner, lever man i det närvarande.

Detta evighetsbegrepp är enligt Munz »above suspicion» (s. 219). Det första är naivt, det andra är behäftat med motsägelser. »Jag kan icke finna någon invändning mot att uppställa den regeln, att ordet »evighet» brukas för att beskriva uppdykandet av det närvarande, i vilket det förflutna och det framtida försvunnit. Ehuru det kan låta paradoxalt, är den enda rimliga slutsatsen, att evigheten är ett moment i tiden» (s. st.). Han anser dock icke att man bör betrakta transfigurationsteorien som slutgiltig. »Det skulle kunna vara möjligt att man kan finna ännu bättre förklaringar av det terapeutiska värdet i utförandet av ett offer» (s. 221).

Ingen teori har monopol på sanningen om symbolbilden. »Det är icke möjligare att förklara alla symboler på ett enda sätt än att förklara alla naturfenomen med en enda naturlag» (s. 170). Vår tro är en egenskap hos vår åskådning av symbolen och det skulle vara orätt att överföra denna viss-hetskänsla till tolkningen av symbolen. Förklaringen måste alltid förbli en hypotes. Yeats skrev en gång: »Vi ger vårt bifall till reflexionens slutsatser, men vi tror på vad myten framställer» (s. 175).

Ett religiöst samhälle existerar enligt Munz primärt för att »odla symbolbilden» och har blott ett sekundärt intresse för tolkningen. I en kyrka är därför den grundläggande principen, att *lex orandi* är *lex credendi*. Det är av yttersta vikt att förstå att det är så, och icke tvärtom. *Lex credendi* är blott en tolkning eller en spekulation över *lex orandi*. Om det icke finns en *lex orandi*, finns det intet material för formuleringen av *lex credendi*. Sålunda utför kyrkan offentligt liturgien, läser sina heliga skrifter (myter, inspirerade ytt-randen) och sina trosbekännelser, signifikativt kallade *Symbola* (s. 175 f.). Munz citerar A. Watts: »Allteftersom trädets nakna grenar fyllas med otaliga löv och blommor, blir dess struktur inbäddad i en ofantligt rik symbolik genom konst och ceremoniel, legend, hagiografi och tradition». Skillnaden mellan ett allmänligt (katolskt) religiöst samfund och en sekt består

enligt Munz framför allt i att det förra strävar efter att hålla så stora delar av symbolbilden levande som möjligt (s. 177 f.).

Sammanfattning

Grundtankarna i Munz' symbolteori kan sammanfattas sålunda:

1. Det finns blott en värld.
2. Det finns två slags perception (åskådning) av världen: sinnesiakttagelse och symbolåskådning.
3. Sinnesperceptionen ger oss den positiva bilden av händelser i tid och rum.
4. Symbolperceptionen ger oss symbolbilden av känslotillstånd («hur vi känner oss»).
5. Båda perceptionsformerna är lika spontana.
6. Relationen mellan symbol och symboliserat känslotillstånd är av unikt slag.
7. Symboliseringens omedelbara följd är att känslotillståndet klarnar (blir bestämt).
8. Symboler är varken sanna eller falska.
9. Symbolbilden är icke specifikt religiös.
10. Vetenskapen (science) har den positiva bilden till förklaringsobjekt.
11. Den religiösa = teologiska kunskapen har symbolbilden till förklaringsobjekt.
12. Båda lagen av kunskap är rationella och verifieras genom att deras påståenden och satser hänförs till resp. den positiva och symboliska bilden.
13. Belief (övertygelse) är knuten till teoretiska satser.
14. Faith (tro, visshet, förtröstan, tillit) är en kvalitet hos symbolåskådningen.

15. Symbolernas differentiering och specificering, vid vilka reflexion spelar en stor roll, är ett förberedande stadium till den teologiska förklaringen, men de berövar icke symbolerna deras symbolkaraktär. De mera bestämda symbolerna, incl. symboliska yttranden, kan icke tagas till utgångspunkt för deduktion.
16. Den teologiska förklaringen av symbolerna uppställer allmänna sats-er om dem, sats-er som implicerar evighetsbegreppet.
17. »Evighet» betyder tre olika ting: fortvaro, tidlöshet och *nunc stans*.
18. De tre olika teologiska teorier, som uppstår genom användningen av de tre evighetsbegreppen, förklarar olika delar av symbolbilden resp. hela symbolbilden på tre olika sätt.
19. Teologien har ett terapeutiskt syfte, och dess tre olika teorier har olika terapeutiskt värde.

Några kritiska synpunkter

All symbolisering, även den estetiska och moraliska, har enligt Munz till omedelbar följd, att känslor klarnar. Den terapi, som den religiösa symboliseringen, resp. det religiösa tänkandet erbjuder, kan då ej blott bestå i att känslan klarnar. Dess specifika karaktär måste sökas i den *salus*, den frälsning, den erbjuder människan. På denna punkt tvekar icke heller Munz: människan är förtvivlad över livets tillfällighet och förgänglighet. Terapi-en måste ju då bestå i att förtvivlan ger vika för visshet om evigheten. Teo-logen påvisar nu att vissa symboler implicerar evigheten som ett *nunc stans*. Denna teoretiska förklaring av symbolen kan antingen vara omedelbart botande, så att förtvivlan övergår i »tröst och hugsvalan»; eller också kan den vara medelbart terapeutisk på så sätt, att teologen hänvisar den förtviv-lade människan till att söka symbolupplevelser i vilka boten finnes. Det se-nare tycks vara Munz' egentliga recept. Han säger (s. 127; jfr s. 59 f.), att vårt moderna levnadssätt och hela vår sociala omgivning är sådan att de flesta av oss endast kan åskåda ruinerna av en symbolbild. »Vi måste först

bygga kloster och kyrkor och inrätta gudstjänster och fester, hålla helg- och fastedagar, läsa böner och bekänna våra synder» (jfr också s. 222). På s. 219–222 besvarar Munz frågan, om det är möjligt att upptäcka »spår av evigheten» i utförandet av ett offer, även om den offrande ej vet om förklaringen av offret genom »transfigurationsteologien». Han anser, att frågan rimligen bör besvaras så: »Offret verkar i varje fall, det har alltid ett terapeutiskt värde, emedan det alltid kan tolkas enligt den tredje teorien. Alldeles bortsett från vilken avsikt den offrande har, kan han inte undgå att därav inhämta ett obestämt värde, en obestämd aning (intimation) om »evigheten». Om han omfattar något av de otillfredsställande evighetsbegreppen, blir troligen det inhämtade värdet ganska obestämt. Han kan endast dunkelt förnimma att något gott kommer därav. Om han inte alls har någon teori, så kan hans förnimmelse av *salus* bli ännu mer obestämd. Endast om han förstår den egentliga innebörden av »evighet», är det troligt att han välsignas med handlingens fulla terapeutiska verkan» (s. 220).

Det må nu förhålla sig på det ena eller andra sättet med den teologiska förklaringens återverkan på de symboliska upplevelserna (för min del kan jag inte återhålla en stark skepsis mot resonemanget, eftersom Munz anser att ett relativt fåtal omfattar den tredje teorien) — vad jag för ögonblicket skulle vilja framhålla är, att många estetiska och moraliska symboler icke kan tolkas, om man ej förutsätter ett *nunc stans*, och man måste fråga, om inte också de i så fall kan ha en terapeutisk verkan — om inte också de kan vända förtvivlan till frid och evighetstro. Man blir onekligen fundersam, när Munz säger (s. 145), att »the theologian brings an *outside principle* to bear upon the symbols», då han fyller sin huvuduppgift att tolka symbolerna med hjälp av det evighetsbegrepp han funnit mest hållbart. Om det icke finns något specifikt religiöst i symbolbilden (s. 83; jfr ovan) — vad hindrar att man nöjer sig med de estetiska och moraliska förklaringarna och deras mer eller mindre indirekta terapeutiska verkningar? Blir inte hela den specifikt teologiska tolkningen överflödig?

I samma ögonblick, som Munz talar om evighetsbegreppet som en »*outside principle*», har han visserligen också sagt (s. 145), att teologens uppgift

är att »extrahera» symbolens mening med hjälp av evighetsbegreppet, men detta kan, enligt hans teori, icke innebära att vad som så »drages ut» är något specifikt religiöst, och det blir inte heller något religiöst genom att tolkas med hjälp av evighetsbegreppet, ty detta begrepp kan göra samma tjänst och är lika outhärligt vid tolkningen av konstnärliga och moraliska symboler. Redan Sabatier hade detta fullt klart för sig.

Munz' tal om att den religiösa principen faller »utanför» symbolbilden är en ovälkommen följd av att han avvisat varje tanke på känslan som kunskapskälla och varje försök att finna en specifikt religiös erfarenhet vid sidan av den vanliga. Hur mycket den religiösa »känslan» och »erfarenheten» än missbrukats inom religionsfilosofien, kommer man inte från uppgiften att söka fastställa vad Vitalis Norström kallade den »religiösa kvaliteten» och Wilhelm Windelband och Rudolf Otto benämnde »det heligas kategori».

Om evighetsbegreppet är en »yttre» princip i förhållande till symbolbilden — så blir också den analogi, som Munz åberopar, mellan dess roll i den religiösa = teologiska kunskapen och kausalitetens roll i vetenskaperna (såväl i naturvetenskaperna som i historien?) intetsägende. Även om kausaliteten icke är något som åskådas och begreppet icke vunnits genom induktion, förutsätter dock naturvetenskapen vid uppställandet av alla specifika naturlagar, att den är en relation mellan sakligt föreliggande faktorer och således icke yttre i den mening som evighetsbegreppet påstås vara utom symbolbilden. Saken själv, förloppet, kan icke anses vara *konstituerat* utan kausalitet. Ibland förefaller det dock som om Munz' uppfattning av evighetens roll i de teologiska förklaringarna komme något närmare en verklig analogi med kausalitetens i naturvetenskaperna. Han säger t. ex. s. 158, att teologiens egentliga uppgift är »the abstract formulation of the sense in which eternity *is exhibited* by the picture». Men även så blir parallellen oklar, ty ingen naturlag är formulering av *den mening*, i vilken ett förlopp uppvisar kausalitet (det är snarare en uppgift för naturvetenskapernas filosofi), utan formuleringen av en konstant kausalrelation mellan variabla faktorer.

Den mest påtagliga bristen i Munz' uppslagsrika och storslagna koncep-

tion synes mig sammanhånga med att han icke klargjort vad som ligger i den förtvivlan från vilken religionen skall frälsa. Vissheten om att individens liv är en ändlig serie händelser i tiden skulle väl icke i och för sig behöva framkalla förtvivlan, om icke människan kände sig som person, dvs. som värdebärare och värdeskapare. När den biologiska organismens död har syntts vara ett ofrånkomligt faktum, har människorna framför allt tagit sin tillflykt till två idéer: själens odödlighet och verkets odödlighet. I båda fallen är det värde-känslor som gör uppror mot förgängelsen. Vilka primitiva föreställningar som än tidigare varit knutna till ordet *psyche*, så är det — såsom särskilt John Burnet starkt understrukt — i Sokrates Försvarstal be-teckningen för det hos människan som söker sanningen och utför goda och rättrådiga handlingar. Och verket är ju uppenbarligen något värdefullt som människan kan lämna efter sig: konstverk, vetenskap, lagar och samhällsordningar, jordagods, odlingar och förmögenheter — allt resultat av hennes strävan att »ingjuta evigheten i sitt jordiska dagsverke» (Fichte). Den historiska vetenskapen, som vilar på den positiva världsbilden, har utöver biologien och sociologien ingen självständig uppgift att fylla, om den icke betraktar människan som kulturvarelse och således tar på allvar att hon skapar och är bärare av värden. Men en illusionslös iakttagelse av den verksamma människan måste också konstatera, att alla goda gärningar och alla hennes verk har en begränsad varaktighet, ja, att människan också är värdeförstörande och att en mycket stor del av hennes handlingar går ut på att hindra medmänniskors verk, att bojkotta, förstöra och förintä dem som personer. Ingenting glömmes och föraktas så som godheten, ingenting har en kortare livstid än sanningar. De mäktigaste riken och troner störtas, och tyranner avlöser varandra i snabb följd. Även kärleken, det ljuva livet, är självförbränning och personlighetsförstörelse, och de stora kollektiv, som skulle bära upp symbolbildningen, förfaller till massuggestioner av en mänsklig fänad. Ja, själva symbolvärlden, som visar en häpnadsväckande kontinuitet, åldras till sist, och människan kan inte längre kläda sina känslor i de mest värdepåfulla symboler, även om de omtolkas aldrig så mycket. Ingenstans tycks värdena ha något säkert fotfäste — detta är män-

EN NY SYMBOLTEORI I RELIGIONSFILOSOFIEN

niskans förtvivlan, och den moderna diktens myter ger denna förtvivlan så skrämmande uttryck, att den blott blir ännu mer bestämd och intensiv. Det är från denna förtvivlan som religionen måste frälsa människan, och kan den det, om den inte kan erbjuda en förnuftsvisshet som är grund till all sanning?

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 docent Tord Simonsson skattmästare. Samfundet har f. n. c:a 130 ledamöter. Årsavgiften är 15 kr.

Vid samfundets årsmöte 1959 höll docent Erik Ryding föredrag om »De stora männens roll i historien», och vid årsmötet 1960 talade professor Aspelin om »Johannes av Salisbury».