

INSIKT OCH HANDLING

Utgiven av
Hans Larsson Samfundet

Volym 8

CWK GLEERUP

REDAKTÖR: URBAN FORELL
TRYCKNING: BRÖDERNA EKSTRANDS TRYCKERI AB,
LUND 1970

ISSN: 0436-8096

TRYCKT MED BIDRAG FRÅN
ANDERS KARITZ'S STIFTELSE, UPPSALA

PDF: TABULA, MÄRSTA 2020

ISBN: 978-91-88702-18-0

VERSION 1.0 — 2020-05-14

Innehåll

- 4 »Förnuftets list»
Ett idéhistoriskt utkast
Gunnar Aspelin
- 27 Uttryck i konsten
Göran Hermerén
- 66 Marx och antiken
Sven-Eric Liedman
- 82 Den teologiska utbildningens mål
Hampus Lyttkens
- 108 Om Piratens ironi
Bo Magnusson
- 114 Om »vederläggningen» av metafysiken i analytisk filosofi
Hans Regnéll
- 141 Tre Goethe-dikter kommenterade av Hans Larsson
Algot Werin

»Förnuftets list«

Ett idéhistoriskt utkast

Gunnar Aspelin

1

Titeln på denna essä är välbekant för var och en, som gjort någon bekant-skap med Hegels tolkning av det världshistoriska dramat. De ständigt växlande och skenbart regellösa händelseförloppen följde enligt filosofen ett förnuftsbestämt mönster. En högre makt, världsanden, låter individer och grupper sträva att förverkliga sina egna syften. Men därigenom kommer de i verkligheten att tjäna ändamål, som ligger långt bortom deras begränsade horisont. De tror sig handla efter sina partikulära intressen, men omedvetet befrämjar de det universella.

Idén om »förnuftets list« är inte en ursprunglig skapelse av den beundrade och förkättrade tänkaren i Berlin; den har gamla anor i europeisk historietolkning. Ytterst går den tillbaka till den syn på världsförloppet, som besjälade Israels profeter och övertogs av den kristna kyrkans lärare för att under nyare tid återkomma i mer eller mindre sekulariserade former. Den grekiska antiken utformade visionen av naturens enhetliga och oföränderliga ordning. Den sökte, med Platons ord, att »rädda fenomenen« genom att återföra skenbara oregelbundenheter till en evig lagbundenhet. På den bibliska traditionens grundval skapades tanken på en enhetlig mänsklig-

»FÖRNUFTETS LIST«

het, som följer sin utstakade bana genom alla skenbart slumpvisa händelser under en högre makts ledning. Vägen går till ett slutmål, där de onda makterna besegrats och de rättfärdigas förhoppningar blivit besannade. Ur denna synpunkt ter sig historien som ett riktningsbestämt och meningsfullt sammanhang. Hos profeterna står det utkorade folket i händelsernas medelpunkt; främlingsfolken tjänar som omedvetna medel för upprättandet av den israelitiska gudsstaten. Hos kyrkoläraman sättes förloppen in i ett universellt perspektiv. Irenaeus av Lyon finner en gudomlig pedagogik i mänsklighetens historia; Augustinus betraktar mänskligheten som en människa i stort, vars liv sträcker sig över årtusenden. I centrum står kyrkan som den universella frälsningsvägen, tillgänglig för alla nationer genom Guds barmhärtighet.

I denna dramatiska historietolkning uppträder ett myller av handlande personer, som strävar mot förgängliga, ofta illusoriska mål. Men över dessa motsatta tendenser verkar den gudomliga Viljan, som fullföljer sina universella avsikter. Den ingriper i skeendets gång på ett sätt, som aldrig kan förutses av den mänskliga klokskapen; Herrens vägar är inte våra vägar, människan spår och Gud rår. Den låter de i världens ögon svaga och föraktade till sist vinna seger och låter stormäktiga härskare drivas mot sin undergång. De reser sig i blint övermod mot Guds ledning och anar inte, att deras planer snart skall komma på skam. Gamla Testamentet har vittnat därom, se på faraonen, som förtryckte Israel, på Sanherib av Assyrien, som uppreste sig mot Israels Gud, på Antiochos Epifanes, som ville tvinga egendomsfolket att dyrka hedniska avgudar. Samma historia har upprepats gång på gång, sedan evangeliet kommit till världen. Romerska kejsare har sökt tillintetgöra den kristna tron, men kyrkan har ständigt rest sig på nytt. I senare tid har mäktiga furstar bekämpat den högsta andliga överheten, men Petri ställföreträdare har hävdats gentemot arvtagarna av den romerska världsmakten. Ofta nog har domen utförts av mänskliga viljor, som fullföljt sina själviska avsikter men oavsiktligt stått i den gudomliga världsviljans tjänst.

Under utvecklingens gång kommer den religiösa tron på en högre över-

»FÖRNUFTETS LIST»

rationell ledning att utmynna i en filosofisk ändamålslära. Därmed utjämnas mer och mer den radikala motsättningen mellan Guds vilja och de onda världsmakterna. Även dessa tänkes på något sätt som meningsfulla led i den alltomfattande världsplanen, fast de inte har någon aning om sin verkliga roll. Ur det helas synpunkt medverkar *alla* mänskliga handlingar medvetet eller omedvetet till de högre ändamålens förverkligande. Kungasonen Sextus våldförde sig på den ädla jungfrun Lucretia; hans illgärning blev en betingelse för den romerska medborgarstaten och indirekt för det imperium, som gav fred åt världen. Judas Iskariots förräderi var ett led i försoningsdramat och ledde till den universella Kyrkans segertåg. Ur samtidens synpunkt ter sig de stora förbrytelserna som meningslösa uttryck av ondska och fördärv: hur kan Gud tillåta dessa illgärningar? Men i ett vidare historiskt perspektiv kan de rättfärdigas som moment i en rationell världsplan.

Därmed sammanhänger en förändring av den Gudsidé, som härstammade från den profetiska och urkristna traditionen. Gud hade upplevts som en kämpande och till sist triumferande makt, vars vägar är outgrundliga för den mänskliga tanken. När man talar om hans allmakt, menar man att hans vilja alltid kommer att bli allenahärskande, om inte förr så vid den gamla världsordningens sammanbrott. I den religionsfilosofiska spekulatjonen blir han *Allverkaren*, vars vilja kommer till uttryck i alla naturens och historiens händelseförlopp. De irrationalistiska och dualistiska motiven bortfaller eller träder i bakgrunden. I stället träder en monistisk och rationell ändamålslära, uttryckt i den bekanta formeln: allt enskilt ont är gott ur universell synpunkt.

Vi kommer nu till tanken på »förnuftets list» sådan den framträder i upplysningstidens historieuppfattning. Först några ord om vissa välbekanta inslag i det gängse tänkandet under denna tidsålder:

Under 1600-talet hade banbrytande genier som Galilei, Descartes och Newton utvecklat idén om naturen som en fulländad mekanism, där alla skeenden kan principiellt uttryckas på det matematiska språket. De tongivande upplysningsmännen bekände sig till »Newtons filosofi», som fri-

»FÖRNUFTETS LIST«

gjort oss från de gamlas villfarelser och lärt oss se världssammanhanget med klara och oförvillade ögon. Men när man talade om »natur» och »naturligt» i det vanliga språkbruket, använde man ett flertydigt ord. Man tänkte på en mekanisk ordning, som fysikerna utforskade genom sina experiment och tolkade i sina kalkyler. Man kunde också tala om naturen som ett värdebegrepp enligt traditionen från det stoiska tänkesättet. Naturen betyder tingens varaktiga väsen i motsats till det tillfälliga, som endast för ett betydelselöst ögonblicksliv. Och det väsentliga sammanfaller med det förnuftiga och goda liksom det onda med det onaturliga eller naturvidriga. Ofta talade man om naturen som en värdeskapande kraft, vilken omedvetet eller avsiktligt förverkligar det bästa möjliga tillstånd. Den kan ibland vara liktydig med den gudomliga försynen, ibland med världsordningen sådan den omedelbart framgår ur det högsta väsendets allvisa beslut. Naturen gör allt på bästa och enklaste sätt i den fysiska och i den sociala världen, dess förnuft övergår alla prestationer av en mänsklig intelligens.

Den optimistiska världsbetraktelsen kan råka in i en besvärlig situation inför alla erfarenhetsfakta, som tycks oförenliga med talet om den högsta godhet och rationalitet. Verkar det inte snarare, som om allt dirigerades av blinda tillfälligheter, om man inte får antaga en ondskefull och bedräglig motspelare? I en sådan situation söker man med övertygande argument att rättfärdiga Guds eller Naturens vägar. Teodicéproblemet får brännande aktualitet, och upplysningsfilosoferna har givit två svar på den gamla frågan. Det ena lyder: ur en begränsad synpunkt finner man mångt och mycket, som kan kallas ändamålsvidrigt och meningslöst. Men ur ett vidare perspektiv framträder den givna världsordningen som den bästa av alla möjliga världar. Så resonerade Leibniz och efter honom den engelske poeten Alexander Pope. Det andra hävdar, att världen inte är fullkomlig i sitt nuvarande tillstånd men genomgår en utveckling mot allt högre stadier, en alltså pågående framstegsprocess. Det onda tolkas som en väsenlös tillfällighet eller som ett medel till realiserandet av bättre framtida tillstånd.

Idén om det allmänna framtidskridandet hade en utgångspunkt i 1600-talets tro på den moderna vetenskapens överlägsenhet över äldre tiders sätt

»FÖRNUFTETS LIST»

att förklara det fysiska universum. Vid slutet av detta århundrade hade samma tanke tillämpats på konsten och vitterheten. Under 1700-talet vidgades perspektivet: den nutida civilisationen innebär ett framsteg på alla områden; den erbjuder människorna de bästa betingelser för en god och lycklig tillvaro. Vår tid är den bästa av alla tider, förkunnar Voltaire i sin apologi för den välsituerade världsmannens livsföring (*Défense du mondain*). Men detta evangelium för *beati possidentes* framkallar en reaktion, som utmynnar i aggressiv samhällskritik. Den yttrar sig på olika sätt. Rousseau ställer civilisationens välsignelser i fråga och förhärskar ett längesedan förflutet tillstånd, då människorna levde i lycka och oskuld, utan kännedom om de många konster och vetenskaper, som förstört den naturliga harmonien. Andra kritiker kunde acceptera kulturens landvinningar men vände sig mot orättfärdigheten och onaturen i samhället sådant det är. De frammanade bilden av en bättre social ordning utan ståndsprivilegier och förtryck, utan oförskyllad rikedom och lika oförskyllad fattigdom. Framstegstanken omformades till idén om mänsklighetens gång mot en framtida fullkomning. Man reagerade mot idealiserandet av vårt nuvarande tillstånd; det uppvisar en mångfald orättvisor och förnuftsvidriga fördomar. Men vi har ingen anledning att hemfalla åt kulturpessimism och kult av primitiva förhållanden. I stället har vi att gå vidare på upplysningens väg och se det närvarande som förberedelse till den guldålder, som skall komma.

Denna framtidsoptimism kunde stödja sig på en klart uttryckt försynstro av deistisk typ; det historiska liksom det fysiska skeendet dirigeras av det högsta väsendets världsplan. Den kunde också omfattas av upplysningsmän, som liksom Holbach och Condorcet bekände sig till en ateistisk filosofi. Processen tänktes försiggå utan övervärldslig ledning, men i stort sett sker allt som om den behärskades av ett högsta förnuft.

I detta idéhistoriska sammanhang framträder den tankegång, som jag vill söka att närmare belysa. Den påstår, att historiska händelser kan betraktas ur ett trängre och ett vidare ändamålsperspektiv. De bestämmas av de handlande individernas och gruppernas intressen. Men de kommer på längre sikt att tjäna ett mera omfattande, i sista hand universellt syfte,

»FÖRNUFTETS LIST«

okänt för dem och deras samtida men bekant för den tillbakablickande historiefilosofen. Och resultatet blir ett högre, värdefullare tillstånd. Därmed kan vi rättfärdiga händelser, som i ett trängre perspektiv skulle stå i strid med tron på skeendets rationalitet och ge anledning till kulturpessimistiska reflexioner.

En handling kan vara förkastlig ur moralistens synpunkt; likväl kommer den att medföra något gott ur det helas perspektiv. *Private vices, public benefits* skrev den holländsk-engelske läkaren och samhällsfilosofen Mandeville vid början av århundradet. Och Goethe låter Mephistopheles presentera sig som *ein Teil von jener Kraft / die nur das Böse will und nur das Gute schafft*. Handlingen kan motiveras av en illusorisk önskedröm, — likväl kan den leda till värdefulla resultat, som gärningsmannen aldrig har avsett. Tillfälliga bakslag kommer att leda till nya framsteg.

Så ter sig det allmänna tankemönstret; det är nu på tiden att se hur det utformats av representativa tänkare från *le siècle des lumières*.

2

Robert Turgot, nationalekonomen och statsmannen, började sin litterära bana med tre studier i historiens filosofi. Som ung teolog vid Sorbonne författade han år 1750 en essä om kristendomen som kulturskapande makt, *Discours sur les avantages que le christianisme a procurés au genre humain*. Den följdes omedelbart av två skrifter, som argumenterade för tidens framstegsoptimistiska tro, *Tableau philosophique sur les progres de l'esprit humain* och *Plan des deux discours sur l'histoire universelle*.

Den första diskursen är en apologi för kristendomen mot dess belackare och följer i mångt och mycket det traditionella mönstret från Bossuet, Fénelon och den protestantiske teologen Abbadie. Man har påstått, säger den unge abbén, att vår religion skulle motverka människornas lycka och samhällets intresse. Men historien visar, att den haft de mest välsignelserika följder. Den har frigjort mänskligheten från de vidskepelser, som behärskade den hedniska världen. Filosofernas spetsfundigheter kunde endast

»FÖRNUFTETS LIST»

dela världen mellan övertro och gudlöshet. Kristendomen däremot har lärt oss att betrakta vårt släkte som »en familj under en gemensam Fader». Den har skapat en harmonisk enhet av frihet och auktoritet, medan de hedniska staterna oscillerat mellan despotism och anarki. Allt visar, att den inte har sitt ursprung i mänskliga inbillningsfoster utan är en uppenbarelse av Guds oändliga visdom.

Turgot rör sig med argument, som vi känner från kyrkohistorien ända sedan apologeternas och kyrkofädernas tid. Men hos honom träder det övervärldsliga perspektivet i bakgrunden. Han framhåller visserligen, att kristendomen är en universell frälsningslära, som erbjuder människorna evig salighet. Men han betonar framför allt dess förmåga att skapa upplysning, lycka och humanitet inom den jordiska tillvarons gränser. Han talar som rättrogn teolog och brännmärker tidens otro liksom 1600-talets stora prelater. I tidens kristendomskritiska fritänkeri ser han de otyglade passionernas revolt mot Guds eviga ordning.

Här talar han som en god lärjunge av det ortodoxa Sorbonne. Men han är på väg mot en inomvärldslig framstegsfilosofi, och den dominerar i hans två essäer om historien. Även här tolkar han mänsklighetens gång genom tiderna som ett fortskridande mot allt högre stadier under ledning av ett gudomligt världsförnuft. Men han talar inte om *le salut éternel*. Det högsta väsendet avser att befrämja upplysningens framsteg och mänsklighetens jordiska lycka. Han talar inte om en särskild uppenbarelse, som kommit det utkorade folket och den universella kyrkan till del; han ställer inte kristendomens fullkomliga sanningar i radikal motsats till hedendomens superstitutioner. Historien skildras som en kontinuerlig process, där stadierna lagbundet följer varandra i riktning mot en fulländad enhetskultur.

Då ställer sig problemet: kan denna universella framstegsidé förenas med en verklighetstrogen iakttagelse av sociala och psykologiska fakta? Turgot har antagit en gudomlig världsregent bakom händelsernas förvirrande mångfald, och han räknar inte med en ond motspelare, som gång på gång söker motverka Försynens planer. Hur skall Guds väg rättfärdigas inför den filosofiska världsbetraktelsens forum? Varför denna långa, ofta

»FÖRNUFTETS LIST«

mödosamma och kvalfulla vandring, innan släktet nått fram till en högre andlig nivå? Hur skall man komma till rätta med alla till synes meningslösa tragedier, som drabbat individer och samhällen? Det ondas faktum kan inte bortförklaras eller negligeras. Och till sist: har mänskligheten vunnit något obestridligt värde, när den övergivit naturtillståndet för att skapa samhällsinstitutioner, konster och vetenskaper och tekniska hjälpmedel i det allmänna väståndets tjänst? Det sista spørsmålet hade fått aktualitet vid denna tid genom Rousseaus kulturkritiska debutskrift av år 1749. Men långt tidigare hade litteraturen givit uttryck åt leda vid civilisationens förkonstling och drömmen om en förlorad guldålderstid.

På denna fråga ger Turgot besked i ett brev till en litterär societetsdam vid namn Madame de Graffigny. Det finns, säger han, ingen anledning att idealisera primitiva livsförhållanden. Vildarnas prisade jämlikhet är ingenting att eftertrakta; att återgå till detta tillstånd betyder att döma oss själva till allmän misär. Man uppröres över klyftorna mellan olika samhällsklasser men inser inte, att ekonomisk olikhet är en betingelse för högre former av civilisation.

Den långa vägen från barbari till kultur låter sig väl motiveras. Tänk på egyptierna och kineserna, de nationer, som först nådde fram till högre odling. De stelnade i sina former och miste förmågan av nyskapande. De kom att behärskas av framåtskridandets dödsfiende, *l'esprit de système*. Allt reglerades enligt ett fastslaget mönster, och följderna blev andlig stagnation. Fortskridande utveckling kan endast äga rum genom trevande försök under en lång tidrymd, genom *le tâtonnement de l'expérience*. Misstag och besvikelser är oundvikliga, men när människorna har frihet att söka sig fram på egna vägar, vinner de nya och fruktbara resultat.

Turgot vill slutligen visa, att vi inte har grund till anklagelser mot försynen för de krig och revolutioner och andra förödande händelser, som utspelats på den världshistoriska scenen. Ser vi sammanhanget i stort, skall vi finna, att de verkat som medel för högre livsformer. Ärelystna maktkrävare har tilltvingat sig herraväldet i eget intresse, men deras våldspolitik har gagnat sociala och kulturella nyskapelser, som bestått långt sedan deras

»FÖRNUFTETS LIST«

verk störtat samman enligt tidens obevekliga lag. Otyglade passioner har satt individer och folk i rörelse, men ur denna naturgrund har ädlare känslor framvuxit, liksom ädelt vin ur en jäsningsprocess. Sålunda ingår människornas irrationella handlingar i en världsplan, utstakad av ett högsta förnuft. Liksom sin tyske samtida Lessing upptager Turgot den gamla idén från Irenaeus av Lyon om historien som en mänsklighetens uppfostran, une espèce d'éducation générale pour tous les nations.

När Turgot reagerar mot »l'esprit de système«, frammanar han bilden av den gamla Orientens tidigt mogna och tidigt förstelnade riken. Men han har sannolikt tänkt på exempel på närmare håll, speciellt på den politik, som förts i hans eget land sedan Ludvig XIV:s och Colberts tidsålder. Som nationalekonom blev han som bekant en av den fysiokratiska skolans främsta representanter och bekämpade merkantilismens statsdirigerade planhushållning, som lade hämsko på köpmännens och fabrikanternas företagsamhet. Samma motiv besjälade frihandelslärans klassiska verk, Adam Smiths *Wealth of Nations*.

Smiths tankegång är välkänd för alla, som intresserar sig för national-ekonomiens idéhistoria. Folkhushållningens syfte är att tillgodose samhällsmedlemmarnas behov på bästa möjliga sätt. Under vilka betingelser kan detta optimum realiseras? Genom en planmässig politik, där regeringen dirigerar den ekonomiska verksamheten, som en välförståndig husfader sörjer för familjens ekonomi? Men erfarenheten visar, att framåtskridandet motverkas av sådana »konstlade« åtgärder som subsidier, handelsprivilegier och skyddstullar. I stället pläderar Smith för »den naturliga frihetens självklara och enkla system«. Det betyder, att varje näringsidkare »lämnas i fullkomlig frihet att följa sitt eget intresse på sin egen väg« och att följaktligen fritt konkurrera på marknaden, förutsatt att han respekterar de allmänna rättsreglerna, *the Laws of Justice*.

Måste inte detta oreglerade tillstånd leda till planlöshet och ekonomisk anarki? Tvärtom, svarar Smith: naturen verkar planmässigt i riktning mot den bästa möjliga ordning. Den låter allmänt välbstånd växa fram som resultatet av individernas strävanden att tillgodose sina behov inom ramen för

»FÖRNUFTETS LIST«

alla andras legitima intressen.

Vi får inte föreställa oss, att de enskildas ekonomiska verksamhet är medvetet bestämd av tanken på det allmänna bästa. När vi arbetar och sparar och byter våra arbetsprodukter, är egenintresset vårt dominerande motiv. Men, tillägger Smith, detta är i regel ingen olycka ur samhällets synpunkt. Arbetar man för egna fördelar, brukar man bidra till det sociala välståndet långt mera effektivt än om man avsiktligt arbetar för de gemensamma behoven. Han har aldrig märkt, att personer, som påstår sig verka med sådana motiv, varit till mycket gagn för det allmänna. »Det är ju inte särskilt vanligt bland köpmän att ge sig ett sådant sken, och man behöver inte spilla många ord på en köpman för att få honom att avstå från den prentationen».

Smith förnekar inte sympatiska böjelser hos människorna, men vi kan inte bygga på deras altruistiska sinnelag i en värld av kommersiella transaktioner. Däremot kan vi förlita oss på naturens egen hushållning, som använder sig av individernas egoistiska motiv. Den enskilde »avser i regel inte att befrämja det allmänna intresset. Han vet inte heller hur mycket han befrämjar det. — Han åsyftar endast sin egen vinning, och därvid, som i många andra fall, ledes han av en osynlig hand till att främja ett ändamål, som inte ingick i hans avsikter».

»Den osynliga handen» nämnes blott på ett textställe i *Wealth of Nations*, men Smith antyder att den verkar »i många andra fall». I sitt andra huvudarbete *Theory of moral sentiments* ger han en utförligare framställning av dess sätt att operera. Han vill psykologiskt förklara förvärvsbegäret. När individen följer den rastlösa driften att höja sin ekonomiska standard, hemfaller han åt en illusion, som filosofisk eftertanke lätt avslöjar. Vi inbillar oss, att rikedom och hög samhällsställning är åtråvärda ting, som kan skänka ett högre mått av livslycka. Men vid minsta reflektion bör vi inse, att den föregivna tillfredsställelsen är imaginär. Mättas begäret för stunden, drives vi snart vidare mot nya och lika illusoriska mål. »Tiggaren, som solar sig i landsvägsdiket, besitter redan den trygghet, som kungar kämpar för». Men vi ser världen sällan »i detta abstrakta och filosofiska ljus». Med möda och

»FÖRNUFTETS LIST»

oro strävar vi att tillskansa oss mer och mer av dessa bedrägliga förmåner.

Onekligen en pessimistisk syn på den mänskliga tillvaron, som erinrar om puritanska betraktelser över världens tomhet och fåfänglighet. Men, fortsätter Smith, det är väl, att naturen utsätter oss för detta bedrägeri. »Det har drivit människorna att odla marken, att bygga städer och stater, att uppfinna och förbättra alla de vetenskaper och konster, som förädlar och förskönar det mänskliga livet». Genom mänsklighetens arbete har jorden fördubblat sin fruktbарhet och kan ge plats för en alltjämt växande befolkning.

Vi lamenterar över de djupa klyftorna mellan rikemännen och det fattiga folket. Den bördsstolte jorddroten ser likgiltigt och känslolöst på de arbetande massornas nöd. Men de rika »ledes av en osynlig hand till att fördela livsnödvändiga ting på nära nog samma sätt som om jorden delats i lika lotter mellan dess innebyggare». Omedvetet befrämjar de samhällets intresse, när deras egoistiska begär skapar bättre livsvillkor för en stigande folkmängd. Allt enligt den plan, som världens Upphovsman fastställt för *the happiness and perfection of the World*.

På samma sätt hade Voltaire argumenterat i sin apologi för »yppighets nytta». Vi ser, skriver han:

en Angleterre, en France
par cent canaux circuler l'abondance.
Le goût de luxe entre dans tous le rangs.
Le pauvre y vit des vanités des grands;
Et le travail, gagé par la molesse,
ouvre à pas lents la route à la richesse.

»Den osynliga handen» är inte blott en åskådlig symbol för det empiriska faktum, att individuella strävanden verkar *som om* de åsyftade ett socialt ändamål. I och för sig hade denna tanke kunnat hävdas oberoende av metafysiska förutsättningar. Den kunde omfattas av agnostiker och ateister lika väl som av den naturliga teologiens bekännare. Men det anförda stället visar, att Smith utgår från den deistiska idén om en högre finalitet. Vi har

»FÖRNUFTETS LIST»

mött den i Turgots tanke om en gudomlig försyn, som leder allt till det bästa. Vi finner den i Lessings tro på historien som en *Erziehung der Menschheit*. Inom biologien talade man om »naturens ekonomi» (Linné) och inom befolkningsläran om en gudomlig planmässighet, bevisad genom statistiska fakta (Süssmilch). I denna världsåskådning förenas kristen försynstanke med stoiska läror om en förnuftig och ändamålsbestämd natur. Adam Smiths osynliga hand är tydligen en variant av detta tidstypiska tema.

I samma verk ger Adam Smith en förklaring av *rättsföreställningarnas* uppkomst. Hans nära vän David Hume hade härlett dem ur reflektioner över samhällets nytta. Smith replikerar: otvivelaktigt är rättsidén ett nödvändigt villkor för människornas ordnade samliv. Men den kan inte psykologiskt förklaras genom rationella överväganden. Den bottnar i vår instinktiva sympati, vår förmåga att leva oss in i medmänniskors situation och förhålla oss som om den vore vår egen. Utsättes jag för övervåld, så kommer jag instinktivt att reagera mot gärningsmannen. På samma sätt betar vi oss, när någon kränker en annan samhällsmedlems vitala intressen. Hans sak är vår egen, och omedelbart drives vi att vedergälla attentat mot hans liv och egendom. Men därigenom kommer vi utan att tänka därpå att upprätthålla den sociala ordning, som är ett nödvändigt villkor för all mänsklig civilisation. Den osynliga handen gör dessa instinktiva aggressioner till medel för kultursamhällets bestånd.

3

Vi har mött likartade resonemang hos Turgot i Frankrike och hos Adam Smith i den anglosaxiska världen. Vi går nu till den tyska debatten och skall uppehålla oss vid Immanuel Kants lilla skrift *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Först måste vi säga några ord om syftet med hans originella och idérika inlägg.

Kant vill inte ge en »historiens filosofi» i upplysningens gängse mening, det vill säga en helhetsbild av världshistorien utifrån tidens vetenskapliga förutsättningar. I denna mening hade Voltaire fattat begreppet, då han

»FÖRNUFTETS LIST«

skrev sin *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Äldre historiker hade skrivit voluminösa verk om krig och diplomatiska intriger eller som Bossuet betraktat världshändelserna ur den rättrogne teologens synvinkel. Voltaire ville se dem filosofiskt, dvs. som ett rationellt sammanhang utan ingrepp av övernaturliga makter. Kant vill inte framträda som historiker; den uppgiften överlämnar han åt de män, som kan ge en motsvarighet till Keplers och Newtons verk inom naturvetenskapen. Han vill endast finna betingelserna för en historisk helhetsuppfattning. Med andra ord, han följer den metod, som han tillämpat i sina huvudarbeten.

I *Kritik der reinen Vernunft* hade han påvisat principerna för en matematisk naturvetenskap i Newtons mening. *Kritik der praktischen Vernunft* ville klargöra grunderna för de normer, som bestämmer det mänskliga handlandets värld. På samma sätt vill han nu besvara frågan: hur blir det möjligt att fatta historien som en enhetlig och meningsfull utvecklingsprocess?

Först ställer han frågan: hur ter sig skeendet i den mänskliga världen inför en omedelbar observation? Svaret blir: vi finner en till synes regellös mångfald av individuella handlingar. Då och då möter vi ett förnuftigt motiv, men oftast ledes människorna av irrationella bevekelsegrunder.

»Min käre Sulzer, ni känner inte det fördömda släkte, som vi tillhör, *cette race maudite dont nous appartenons*». Orden är Fredrik den stores och riktades till en bekant estetiker, som trodde på människornas naturliga godhet. Filosofiprofessorn i Königsberg hade kunnat instämma med den misantropiske filosofen på tronen. Så här låter hans omdöme om de mänskliga ting-
en:

»Man kan inte värja sig för en viss ovilja, när man ser deras göranden och låtanden uppställda på den stora världsscenen och finner en då och då framlysande vishet i det enskilda men i det stora hela en vävnad av dårskap, barnslig fåfänga, ofta även av barnslig elakhet och förstörelselust. Till sist vet man inte vad man skall bilda sig för något begrepp om vårt släkte med dess inbiliska tro på sina företräden, *von unserer auf ihre Vorzüge so eingebildeten Gattung*». Lär oss händelsernas gång något annat än att vi lever i en värld, där slumpen råder och vettlösa drifter sätter förnuftet ur spel? Men

»FÖRNUFTETS LIST»

Kant vägrar att erkänna pessimismen som vishetens sista ord. Han värjer sig mot denna förlamande tanke och uppbygger alla krafter för att finna ett fördolt förnuft *quand même* i den stora mänskliga komedien.

Det finns, hävdar han, en inre lagbundenhet i detta spel av okontrollerbara tillfälligheter. Här hänvisar han till en fysisk analogi. Väderleken kan inte bestämmas på förhand i de enskilda fallen. Men växlingarna i atmosfären åstadkommer en obruten likformighet i plantornas växt, i strömmarnas förlopp och i andra inrättningar av naturen. På det mänskliga planet finner Kant ett liknande förhållande. Individer och samfund strävar i olika riktningar, ibland mot klart insedda mål men ofta i blindo. Men resultanten av de många komponenterna blir en enhetlig process mot ett bestämt allmänt tillstånd. Aktörerna uppträder som om de följde ett givet direktiv. De följer ingen överenskommen plan, men, säger Kant, det vore ju tänkbart, att »eine Naturabsicht» döljer sig »in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge.» Då skulle en historia vara möjlig enligt en bestämd plan av naturen fast de enskilda varelserna handlar utan egen gemensam plan.

Vid utgångsläget finns en glidning i Kants tankegång. Han påstår först, att de individuella handlingarna är fria eller obestämda; de kan inte på förhand beräknas. Men vi kan konstatera en lagbundenhet *im Grossen*, det vill säga i en tillräckligt stor mängd av i och för sig regellösa förlopp. Befolkningsstatistikens tabeller avslöjar ett bestämt mönster i sådana ständigt upprepade fakta som ingångna äktenskap, nativitet och mortalitet. Här är det tydligen fråga om en allmän ordning, som återkommer i en mångfald enskilda förlopp. Men omedelbart därefter går han över till ett helt annat betraktelsesätt. Nu är det inte fråga om en genomsnittlig likformighet, som kan påvisas i ett givet socialt tillstånd och som ständigt upprepas. De är fråga om ett historiskt skeende, som följer en bestämd kurs mot ett slutmål, med Heinrich Rickerts språkbruk om ett »en gång varande» eller singulärt händelsesammanhang. Eller med Kants eget uttryck: medan individer och nationer följer sina egna avsikter, kommer de att arbeta för en för dem förborgad *Naturabsicht*.

I *Kritiken av det rena förnuftet* betyder naturen inbegreppet av företeelser-

»FÖRNUFTETS LIST»

na såvida de tänkes som led i ett universellt orsakssammanhang. Kant tänker här på det grundläggande begrepp, som förutsättes av den matematiska fysikens stormän Galilei och Newton. Men i detta sammanhang ter sig naturen som en makt, vilken genom tidernas växlingar fullföljer ett syfte högt över individernas synkrets. Liksom Turgot och Adam Smith och andra upplysningstänkare avser han en högsta ändamålsprincip i den kosmiska och mänskliga historien. Även hos honom hör denna idé samman med den deistiska tanken på ett planerande och dirigerande världsförnuft. Han talar i slutet av skriften om »Naturen eller bättre uttryckt Försynen».

Men Kant skiljer sig på en väsentlig punkt från tidevarvets »naturliga teologi.» Den utgår från det högsta väsendets existens som ett faktum, bekräftat av ändamålsenligheten i fysikens och ännu tydligare i biologiens värld. Historiefilosofen har att visa hur samma eviga förnuft uppenbarar sig på det mänskliga planet. Den visar att alla fakta talar därför och att alla motskäl låter sig vederläggas.

I Kants kunskapskritik är gudstanken en obevisbar idé. Vi kan inte påstå: Guds existens är teoretiskt säkerställd, alltså är historien bestämd av hans absolut rationella världsplan. Ty detta påstående överskrider gränserna för all möjlig erfarenhet. Men vi kan säga: om och endast om vi antar en högsta princip, kan vi tolka händelserna som led i ett enhetligt och meningsfullt skeende. I annat fall måste vi stanna vid ett meningslöst virrvarr, och ett rationellt helhetsperspektiv blir omöjligt.

Man kunde svara: kan vi inte i alla fall tänka oss en utveckling i riktning mot ett yttersta slutmål? Men om gudsidén bortfaller, kan vi inte säga något om utvecklingens resultat; den kunde ju utmynna i ett onskans och oförnuftets herravälde eller i utplånandet av allt medvetet liv. Blott från deistiska eller teistiska utgångspunkter kan världsdramat betraktas som ett fortskridande mot en framtida fullkomning.

Antag att vi utgår från denna obevisbara idé: under vilka betingelser kan vi då besvara frågan om möjligheten av en rationell historieuppfattning?

Den första grundsatsen lyder: en levande varelses alla naturanlag är bestämda att utvecklas »fullständigt och ändamålsenligt». Människan har för-

»FÖRNUFTETS LIST«

nuftiga anlag, hur oförnuftigt hon än kan bete sig i stort som i smått, och dessa möjligheter skall förverkligas enligt Guds eller Naturens ordning. De kan emellertid endast styckevis utgestaltas hos någon enskild individ, hur långt han än kan stiga på skalan. Målet kan endast uppnås av det högre individuum, som vi kallar människosläktet, och därtill fordras en lång process med många tragiska episoder.

Skall utvecklingen tänkas som en nödvändigt fortgående process oberoende av mänskliga viljor? Nej, svarar Kant: naturen vill, att den skall vara människornas eget verk. Den utrustar oss med tillräckliga möjligheter, men deras förverkligande skall i sista hand bero av oss själva. Naturen ställer oss inför problem, som vi har att lösa och som vi *kan* lösa — eller försumma att söka komma till rätta med dem.

Problemen bestämmas enligt Kant av den mänskliga naturens egenartade konstitution. Vi samverkar inte instinktivt som andra samhällsbildande organismer. Vi behärskas inte heller av en självklar insikt om enheten av egenintresse och samhällsintresse, så att vi lever i ett tillstånd av spänningsfri harmoni. Människorna strävar att sluta sig samman till inbördes försvar, men de har också ett behov att sätta sig till motvärn mot sin omgivning. De uppvisar, säger han med ett pregnant uttryck, *eine ungesellige Geselligkeit*. Denna motsättning är naturens arrangemang i framåtskridandets tjänst. Om människorna hade levat i friktionslös gemenskap med varandra, hade de hänvisats till »ett arkadiskt herdeliv» och deras talanger hade förblivit i ett outvecklat tillstånd. »Människan vill endräkt, men naturen vet bättre vad som är gott för hennes släkte; den vill tvedräkt. Hon vill leva makligt och förnöjt, men naturen vill, att hon ur vårdslöshet och överksamhet kastar sig ut i ett liv av arbete och möda». Därur framspringer en mångfald olyckor, men genom dem stimuleras vårt släkte att på nytt spänna sina krafter och finna en väg att förbättra sin naturliga utrustning.

Därmed ställer oss naturen inför problemet att upprätta en social ordning, som kan övervinna spänningen mellan frihet och säkerhet. Endast under denna förutsättning kan världsförnuftet realisera sin högsta avsikt, en allsidig kultivering av alla slumrande utvecklingsmöjligheter. Men det

»FÖRNUFTETS LIST«

överlåter åt människorna själva att gemensamt lösa detta problem.

Det gäller först och främst för medlemmarna av en enskild nation att söka sig fram till en rättsgemenskap, som motsvarar det goda medborgarskapets ideal. Men på ett högre stadium tillkommer en annan och långt svårare uppgift: att övervinna den internationella anarkien genom ett *Völkerbund* över alla geografiska och politiska gränser. Människornas antagonism är naturens medel att förmå dem till försöket att upprätta ett rättssamhälle. På samma sätt kommer staternas antagonism att framtvinga uppgiften: hur skall mänskligheten bygga upp en universell republik och därmed garantera den eviga freden. Krigen och deras medföljande olyckor kan tolkas som naturens medel för en sådan högsta organisation. Först då kunde den förverkliga sitt högsta ändamål, en enhetskultur, i vilken alla förnuftiga anlag når sin fullbordan.

Kants historiefilosofi har många drag gemensamma med Turgots framstegslära. Hos båda framträder en högre finalitet, som begagnar sig av individernas snävt begränsade syften. Båda vill rättfärdiga Naturens eller Försynens vägar. Turgot gör barbariet till ett nödvändigt förspel för en kommande högkultur. Hos Kant tjänar våldshandlingar, krig och revolutioner som en förberedelse för det inomstatliga och mellanstatliga rättstillstånd, som möjliggör den mänskliga kulturens fullkomning. Eller rättare sagt, som möjliggör ett framåtskridande, vilket närmar sig detta ideella slutmål genom en obegränsad följd av approximationer. Men i Turgots diskurser ter sig utvecklingen som en naturnödvändig process, medan Kant räknar med ett samspel mellan det kosmiska förnuftet och den mänskliga friheten. Naturen arrangerar situationerna så att människorna ställes inför ett problem, vars lösning tillkommer dem själva.

Adam Smith gör individernas privata handlingsmål till omedvetna instrument för »den osynliga handen». Som nationalekonom låter han våra ofta imaginära strävanden efter egen lycka bli betingelser för den allmänna välfärden. Som moralist och rättsfilosof låter han den elementära vedergållningsdriften befrämja uppehållandet av en social ordning, som är ett villkor för människornas högsta möjliga lycka. Hos Kant träder lyckomotiv-

»FÖRNUFTETS LIST»

vet tillbaka för tanken på vår uppgift att förverkliga de förnuftiga anlagen inom ramen för ett universellt normsystem.

Slutligen: medan Turgot och sannolikt även Smith dogmatiskt förutsätter det gudomliga världsförnuftets existens, blir den hos Kant ett obevisbart postulat, som är ofrånkomligt för en historietolkning ur framstegsidens synpunkt.

4

Upplysningstidens historiefilosofi bestämdes av tidevarvets naturliga teologi. När vi kommer till 1800-talets dominerande tankemotiv, möter vi en helt annan idékrets. Deismens gudsidé har förlorat sin makt över tongivande intellektuella kretsar. Under de tidigare decennierna finner moderna andar sin hemvist i en panteistisk färgad filosofi. I stället för en övervärldslig urgrund med personliga drag träder en opersonlig eller överpersonlig enhet i universum. I det kosmiska skeendet ser man inte en skapelse av en oföränderlig regent med högsta makt, godhet och visdom. Gud är ett evigt vardande, som uppenbarar sig själv i tingens oändliga mångfald. Esaias Tegner, som själv var främmande för »dagens vise», tolkade deras kosmiska vision i ett filosofiskt poem:

Gud är i allt, för allt är han gemensam,
är färg i blomma, är instinkt i djur.
Gud är i världen ej, värld är han ensam;
Gud heter Pan, nämns även för natur.
Gud *är* ej till. Han *blir* där han förnimmer
sig själv, lik spegelns bild, ej sedd ej till.
I stjärnan är han rörelse och skimmer,
i Hegel tanke. Tänk den, om du vill.

Har Tegner syftat på den Hegelska panteismen, så är bilden inte fullt verklighetstrogen. Där sammanfaller inte naturen med Gud; den är endast ett stadium i det absoluta väsendets självutveckling. Det framträder först som

tänkande, som ett skapande av begrepp på allt högre plan. Därefter slår det över i sin motsats: den rena logikens ideella universum blir en värld av materiella ting, som ingår i ett system av mekaniska relationer, eller med andra ord ett natursammanhang. Naturen är idén i dess annorledesvara, *in ibrem Anderssein*. I dramats tredje och sista akt kommer det absoluta till medvetande om sig själv som ande, i det mänskliga själslivet, i samhället och i kulturens högsta manifestationer: konsten, religionen och filosofien. Överallt råder en dialektisk lagbundenhet: på varje stadium finns en inneboende motsättning, som kommer att spränga sönder de givna helheterna, varefter motsatserna återförenas i helheter av högre ordning.

Därmed har vi kommit fram till Hegels tolkning av historiens inre sammanhang. Den visar många beröringspunkter med de tankemotiv, som besjälade den föregående periodens spekulationer.

Hos Hegel liksom hos Turgot och Kant är historien en enhetlig process, som följer en bestämd kurs genom tidevarven. Mänsklighetens fortskridande är en analogi till den enskilda människans utvecklingsgång. Idén om släktet som *makroanthropos*, den stora människan, får sitt främsta uttryck i det geniala och svårtolkade verket *Phänomenologie des Geistes*, där Hegel först utformade sin egenartade filosofi. Historien ledes av en högre ändamålsprincip, inte av en personlig världsregent men av en i allt inneboende världsande. Ur denna synpunkt kan historien tydas som en framstegsprocess, ett ständigt excelsior.

Liksom Kant lägger Hegel tonvikten på den politiska historien. Dess motiv är förverkligandet av en stat, där alla medlemmar åtnjuter full frihet. I den gamla orienten var härskaren ensam en fri man, i de antika republikerna var slaverna utestängda från detta privilegium, och i de moderna staterna är alla delaktiga av den medborgerliga frihetens förmån. Men när Hegel talar därom, menar han inte samma sak som upplysningens statsfilosofer. Att vara fri betydde för dem och för senare liberala tänkare att inom vissa gränser besluta och handla på eget bevåg oberoende av den offentliga makten. Ju mer dess område begränsas, desto större frihet. För detta ideal har Hegel ingen respekt; han talar föraktfullt om *die Freiheit des*

»FÖRNUFTETS LIST«

Bourgeois oder des Privatmenschen. Hans mönsterbild är den antike medborgaren, som identifierar sig med sin stat och frivilligt medverkar till det allmänna bästa.

Det verkliga, säger Hegel, är ett med det förnuftiga. Därmed vill han inte påstå, att allt som existerar är förnuftigt och meningsfullt. Det finns mångt och mycket i världen, som inte är värt att finnas till. Men det är för honom något överkligt, ty det för ett flyktigt ögonblicksliv och spelar ingen roll i det stora riktningsbestämda sammanhanget. Verkligt är endast det, som fyller sin plats i den fortskridande utvecklingen och därmed visar sig vara ett moment i Förnuftets självförverkligande.

Hegel har ingenting till övers för de framstegsläror, som utgår från lyckans synpunkt och vill rättfärdiga försynens vägar, eftersom de leder till ett välfärds optimum. Hans världsande är likgiltig för individernas väl och ve; den går fram som Napoleon från slagfält till slagfält utan att räkna med skövlade hem och utsläckt människoliv. Det enskilda betyder ingenting mot det universella. Men även hos Hegel ställer sig det gamla problemet om möjligheten att rättfärdiga Guds vägar eller det historiska skeendet. Det tänkes syfta mot allt högre synteser; kan vi legitimera denna optimistiska ändamålstro?

Turgot hade spårat försynens hemliga arrangemang bakom de blinda passionernas spel, och Adam Smith hade funnit den osynliga handens verksamhet på det ekonomiska kraftfältet. Kant hade betraktat människor och samfund som omedvetna fullföljare av en *Naturabsicht* inriktad på förnuftsanlagens fullkomning. Hegel talar om förnuftets eller världsandens list.

Vi har inte blott att göra med en mångfald partiella ändamål, som samverkar eller konkurrerar på den historiska skådeplatsen, de är alla yttringar av den gudomliga finalitet, som symboliseras av Världsanden, dramats diktare och regissör, som på samma gång gestaltar alla dess roller. Världsanden uppträder som revolutionär och kontrarevolutionär, som profetisk förkunnare av en ny religion och som fältherre med vittsvävande erövringsplaner. Stora projekt korsas av en motspänstig verklighet, stora ny-

»FÖRNUFTETS LIST»

skapelser faller samman, när tiden är inne. Beträktaren av historiens gång gripes lätt av en ödslig intighetsfilosofi. Men på längre sikt kommer alla konflikter att leda till mera omfattande helheter. De mänskliga subjekten tror sig förverkliga sina individuella eller kollektiva intressen, men de agerar endast som redskap för världsandens okända ändamål. Det skenbart irrationella kan avslöja sig för historiefilosofen som moment i ett förnuftsbestämt framåtskridande.

Allt som är går under enligt tidens ordning. Men historien gör ett urval mellan de händelser, som utspelas på dess scen. Många och mycket är dömt att spårlöst försvinna. Men de livskraftiga elementen bevaras — fast i en form, som samtiden aldrig har tänkt.

Hegels antipod var en tysk filosof vid namn Arthur Schopenhauer. Hos honom existerar inte en förnufts list men väl en irrationell livsviljas be-
drägeri. När han mediterar över *die Metaphysik der Geschlechtsliebe*, avslöjar han den erotiska lyckodrämmen som en gäckande illusion.

När begäret momentant tillfredsställts, skapas nya begär. Naturen begagnar sig av detta gyckelspel för att ständigt alstra nya varelser, dömda till en kvalfull och meningslös tillvaro.

Däremot återkommer de Hegelska motiven, låt vara i mycket förändrad form, i Karl Marx' historieuppfattning.

Marx var varken deist eller panteist utan ateist med markerad aversion mot alla »religiösa dimbildningar». Klart avvisar han Hegels »mysticism», som gjorde tänkandet till ett självständigt subjekt under namnet idé. För honom är verkligheten ett sammanhang i rum och tid, som vi utifrån våra sinnesintryck söker avbilda i begreppens former. Utifrån denna ståndpunkt kan vi visserligen tala om ändamål i det historiska skeendet, men därmed borde vi endast förstå de syften, som bestämmer mänskliga handlingar. Vi kan påstå: en affärsman gör reklam för sina varor för att därigenom öka deras avsättning, och: en sammanslutning av arbetare går i strejk för att motverka en sänkning av deras lönenivå, eller: målet för en politisk aktion är att framdriva den sittande ministärens avgång. Men vi borde inte kunna tala om en finalitet av högre ordning, som kommer till uttryck i före-

»FÖRNUFTETS LIST»

tagarnas, arbetarnas och politikernas operationer. I så fall måste vi införa en metafysisk vilja utom eller i de synbara händelseförloppen, men denna förutsättning måste enligt Marx förvisas till *die Nebelregion der religiösen Welt*.

Men därmed är frågan inte avgjord, ty vi måste skilja mellan begreppen »ändamålsenligt» och »ändamålsbestämt». Ett gott exempel erbjuder Darwins lära om det naturliga urvalet. Växternas och djurens livsfunktioner ger oss ett intryck av höggradig planmässighet, och äldre tiders naturkunniga fattade dem som verk av en ändamålsbestämd vilja. Darwin såg däri ett resultat av rent fysiska förlopp: en mängd variationer uppkommer, många är illa anpassade och går under i kampen för tillvaron, men andra kan bestå och lämna sina gynnsamma egenskaper i arv till avkomman. Allt sker utan någon ändamålsprincip, men det sker *som om* utvecklingen dirigerades av en medveten världsvilja. Biologen kan använda ett finalt språk, då han talar om organens ändamålsenliga sätt att fungera, medan han avvisar teorien om medvetna avsikter i livsförloppet.

I sitt huvudarbete *Das Kapital* följer Marx liknande tankegångar. På flera ställen talar han i klart teleologiska termer, om kapitalistens historiska funktion, om kapitalets historiska uppgift och berättigande. I verkets tredje band inskjuter Friedrich Engels en passus med stöd av notiser i mästartens litterära kvarlåtenskap. Den lyder som följer: »Dess (det kapitalistiska produktionssättets) historiska kallelse (Beruf) är den hänsynslösa, i geometrisk progression framdrivna utvecklingen av det mänskliga arbetets produktivitet. Den blir otrogen mot denna mission, så snart den här uppträder hämmande mot produktivitetens utveckling.»

Den enskilde kapitalisten är en egoist, som endast strävar att förvärva högsta möjliga vinst och därför väljer de effektivast möjliga metoderna. Han förkroppsligar kapitalets drift att ackumulera och åter ackumulera. Men hans rastlösa förvärvsbegär kommer omedvetet att leda till det socialt bästa produktionsresultatet. Tills den tid kommer, då det kapitalistiska systemet blir ett hinder för det socialekonomiska framåtskridandet. Det har då att lämna plats för nya samhällsformer, som förberetts under dess sekel-

»FÖRNUFTETS LIST»

gamla regim.

Historien tycks handla som Smiths osynliga hand och Hegels *Weltgeist*; den tar individernas intressen i anspråk för ett universellt syfte. Men hos Marx är det inte fråga om en högre ändamålssträvande makt. Händelserna kan restlöst förklaras ur sina empiriskt givna betingelser. Men när man ser dem i ett vidare sammanhang, ter de sig *som om* de förverkligade ett långsiktigt mål. Som om de dirigerades i riktning mot ett tillstånd, där mänskligheten, för att tala med Engels, tagit språnget från nödvändigheten till friheten.

Uttryck i konsten

Göran Hermerén

I consider music ... powerless to express anything whatsoever.

Igor Stravinsky, 1935

Every work of art must express something.

Rudolf Arnheim, 1957

Termerna »uttryck» och »uttrycka» används ofta både av konstkritiker och av konstforskare då de analyserar och tolkar konstverk. De är också nyckeltermer i de många olika expressionsteorier som estetiker och konstteoretiker formulerat, kritiserat och försvarat. Expressionsteorierna har en lång tradition, och bland deras många representanter kan man nämna Wordsworth, Coleridge, Véron, Croce, Tolstoy, Carritt, Collingwood, L. A. Reid, John Dewey, C. J. Ducasse, George Santayana, Susanne Langer, Gregor Paulsson och Rudolf Arnheim.

Dessa teorier är emellertid, som åtskilliga kritiker påpekat, inte särskilt klara. Det är ingen överdrift att påstå att termerna »uttryck» och »uttrycka» används på olika sätt i olika sammanhang, och att det eller de begrepp dessa termer betecknar ofta är oklara och i behov av analys. Syftet med denna uppsats är att skissera några elementära distinktioner mellan olika begrepp uttrycka, och att illustrera en del av dessa distinktioner med citat hämtade

från den konstvetenskapliga litteraturen.

Många av de teoretiker som skrivit om uttryck i konsten har undersökt den *process* som består i att konstnärer uttrycker något.¹ Dessa arbeten kan klassificeras som bidrag till studiet av det konstnärliga skapandets psykologi, och de har i regel grundats på introspektion och på konstnärers redogörelser för sin arbetsmetod. Problem som gäller skapandets psykologi skall emellertid inte behandlas i denna uppsats. Jag skall här koncentrera mig på att försöka klargöra påståenden i vilka uttrycket sägs vara en egenskap hos ett konstverk eller en relation mellan ett konstverk och någonting annat.

Jag skall börja med några preliminära preciseringar med utgångspunkt från satsschemat » X uttrycker Y ». Mellan vilka storheter exakt kan relationen uttrycka råda? Verbet »uttrycker» används både om konstverk och om konstnärer, och normalt kan man översätta satser om vad konstverk uttrycker till satser om vad konstnären uttryckt i eller genom konstverket, och omvänt. Till att börja med skall jag utgå från satser om vad konstverk uttrycker, och jag skall anta att dessa satser kan översättas till satser om vad konstnären uttryckt.

Om X uttrycker Y , så är alltså X ett konstverk eller en del av ett konstverk, varvid uttrycket »del av ett konstverk» inkluderar sådant som motiv, komposition, symbolik, stil, m. m. Däremot är Y ett psykologiskt eller socialt tillstånd, t. ex. en känsla, en tanke, en attityd eller intressesmetsättning. Den relation som råder mellan X och Y har då följande formella egenskaper: den är mång-mångtydig och dess fält är delat; inget argument är så beskaffat att det kan förekomma både i relationens domän och i dess konversa domän. Därav följer att relationen är irreflexiv och asymmetrisk.

Det finns emellertid en stor mängd relationer med dessa formella egenskaper, och jag skall därför göra ytterligare några preliminära anmärkningar. För det första måste man i vissa fall vara beredd att introducera variabler också t. ex. för betraktare, för de omständigheter under vilka betraktandet sker, och för de egenskaper hos X som är uttrycksbärande. För det and-

1 Se t. ex. R. G. Collingwood, *The Principles of Art*, Oxford, 1938, sid. 109 ff och John Dewey, *Art as Experience*, New York, 1934, sid. 61 ff.

ra bör man precisera värdeområdet för variabeln Y ytterligare. Det finns t. ex. viktiga skillnader mellan känslor och tankar, och dessutom bör man fråga *vems* känslor, tankar osv. det är som uttrycks. Är det konstnärens? Eller den avbildades? För det tredje måste man fråga vad det råder för slags relation mellan X och Y . Är det t. ex. fråga om någon slags likhet eller analogi? Eller en kausal relation? Eller något annat?

Genom att besvara dessa frågor och sedan skilja mellan olika slag av kausala relationer och likhetsrelationer får man fram en stor mängd begrepp uttrycka. Med hjälp av citat i det följande skall jag försöka visa att konstforskare och kritiker som använder termen »uttrycka» ibland talar om det ena och ibland om det andra begreppet. Det förefaller också ligga nära till hands att misstänka att de många rivaliserande expressionsteorierna inte är teorier om riktigt samma sak. Att visa detta förutsätter emellertid en ingående granskning av de olika expressionsteorierna vilket inte kan ske här.

I

Termen »uttrycka» används ibland i betydelsen »framkalla»; det eller de aktuella begreppen uttrycka kan då definieras helt i termer av konstverkets effekter på en viss betraktare eller grupp av betraktare. Att ett konstverk uttrycker melankoli betyder då bara att vissa personer blir melankoliska eller kommer att tänka på melankoli, när de betraktar konstverket under normala omständigheter (alternativt att de skulle bli melankoliska osv., om de betraktade konstverket under normala omständigheter.)

Dessa definitioner kan byggas på med en klausul av typen »konstnären avsåg att göra betraktarna melankoliska» respektive »konstnären avsåg att få betraktarna att tänka på melankoli» (eller vad nu Y i det ena eller andra fallet står för). På så sätt erhålles en rad nya begrepp. Konstnärer kan ju avse att framkalla en viss effekt men misslyckas, och de kan framkalla en effekt utan att avse detta. Jag behöver inte gå in på de olika kombinationsmöjligheterna i detta sammanhang. Dessa kombinationer kan användas som utgångspunkt för en begreppsbildning som skall studeras i detta

avsnitt.

Det är inte ovanligt att termen »uttrycka» används för att referera till försök av konstnären att kommunicera något, att meddela sig med betraktaren, i ungefär följande mening: (1) konstnären avser att genom ett konstverk få vissa betraktare att tänka på några bestämda förhållanden eller idéer; (2) om dessa betraktare studerar konstverket under normala omständigheter kommer de att tänka på dessa förhållanden eller idéer; (3) detta beror på konstnärens val av motiv, på hans gestaltning av motivet, på att han använt av betraktarna välkända symboliska traditioner, eller på att det finns någon sorts likhet mellan (delar av) konstverket och det som uttrycks, (4) och betraktarna inser att konstnären genom det aktuella konstverket avser att få dem att tänka på just dessa förhållanden eller idéer.

Vi har alltså här ett nätverk av relationer mellan konstnär, konstverk och konstbetraktare. Begreppet uttrycka definieras i detta fall som en kombination av avsikter, effekter och insikter (insedda avsikter). Definitioner av denna typ kan varieras och preciseras på olika sätt. Uttrycket »tänka på» i (1)–(4) används i en vid mening och täcker en rad olika fall, t. ex. associera till, påminna om, inta en viss attityd till, acceptera, och göra något för att förändra. Genom att utreda skillnaden mellan dem erhålles preciseringsmöjligheter av analys-schemat ovan.

I dessa sammanhang måste man också fråga vilka de i definitionen nämnda betraktarna är. Är det alla personer under alla tider? Det måste vara betraktare som levt då konstverket skapades eller senare, men något mer bestämt och entydigt svar förefaller knappast möjligt. Ibland (ifråga om sekteristisk eller extrem konst) är det en liten och tämligen väl avgränsad grupp av personer, ibland den obestämt avgränsade gruppen »informerade» personer, ibland »vem som helst». Vilka kriterier skall man använda för att avgöra om någon är »informerad» eller ej? Det är lätt att här hamna i cirkelresonemang, men man behöver inte göra det.

»Ett konstverk måste uttrycka en klar, bestämd idé,» säger Dorn i Anton Tjechovs pjäs *Måsen*. Tanken att alla människor är lika inför döden har uttryckts i dödsdansmotivet, som varierats på många sätt av olika konstnärer.

På motsvarande sätt har många konstnärer genom vanitas-bilder av olika slag uttryckt att livet är kort och att all mänsklig strävan efter jordiska rikedomar är fåfänglig. Goya och Picasso har i några av sina mest kända konstverk på ett skakande sätt uttryckt att krig är ohyggligt.

Det som uttrycks är här tankar eller idéer. Man bör emellertid inte uppfatta orden »tankar» eller »ideer» alltför intellektualistiskt. Det är ju ofta fråga om känslomässiga värderingar av förhållanden i samhället, av konstnärens attityder till dessa förhållanden. Det bör kanske också betonas att de uttryckta tankarna och värderingarna inte behöver vara konstnärens egna. Han kan experimentera med olika åsikter, och han kan få i uppdrag att göra propaganda för åsikter han själv inte delar.

Det kan vara instruktivt att granska några exempel på olika användningar av termen »uttrycka» och dess synonymer. I sin bok om Dürer jämför Panofsky Dürers *St. Hieronymus* med två av hans mest berömda grafiska blad, nämligen *Riddaren, döden och djävulen* och *Melencolia I*. Han skriver där så här:

While the *St. Jerome* and the *Knight, Death and Devil* illustrate two opposite methods of reaching a common objective, the *St. Jerome* and *Melencolia I* express two antithetical ideals.²

Den sista hälften av detta citat kan tolkas på flera sätt, men det förefaller helt rimligt att tolka det med ledning av den ovan skisserade analysen av begreppet uttrycka. Dürer avsåg att få informerade betraktare att tänka på två antitetiska ideal; informerade betraktare kommer att tänka på dessa ideal, när de studerar bilden; detta beror bl. a. på konstnärens val av motiv och på att han använt av betraktarna välkända symboliska traditioner; och betraktarna inser att konstnären ville få dem att tänka på dessa antitetiska ideal.

Ett kanske ännu tydligare exempel är följande citat, hämtat från en uppsats av Olle Cederlöf:

2 Erwin Panofsky, *Albrecht Dürer*, 3 uppl., Princeton, 1948, sid. 156.

The motive in the foreground with the two generals who are flanked by troops parading with pikes raised is a very strong expression of the concept Concordia, particularly as Velazquez' painting is apparently directly inspired by Rubens' composition.³

De tavlor som här jämförs med varandra är Velazquez' välkända *Las Lanzas* (Prado, Madrid) och Rubens' *Kung Ferdinand av Ungern och infanten Ferdinand av Spanien möts vid Nördlingen* (Gemäldegalerie, Wien). Cederlöf försöker här visa att det fanns en tradition som går tillbaka till Alciatis *Emblemata* för att använda denna typ av bilder för att uttrycka enighet, och att denna tradition var känd av de båda målarna och av många samtida betraktare.

I en uppsats om astrologiska begrepp i renässanskonsten försöker Guy de Tervarent kasta ljus över några dunkla bilder genom att fördjupa sig i astrologiska föreställningar som var levande för konstnären och den intellektuella miljö han vistades i. Han skriver där bl. a. följande om högra scenen i en målning från 1500-talet i Paduas museum:

One should not see in this scene any particular historical event but only the *expression* of the idea that the sons of Jupiter were called to the highest offices.⁴

Det förefaller rimligt att tolka detta citat så att det bl. a. säger att scenen till höger uttrycker idéen att Jupiters söner var kallade till de högsta ämbeten, varvid det »uttrycker» som förekommer här kan analyseras på det sätt som skisserades ovan.

Om detta är riktigt, så har konstnären avsett att få betraktarna att tänka på den här idéen om Jupiters söner. Åtminstone en del informerade betraktare — bl. a. Guy de Tervarent men troligen också många andra — kom att tänka denna idé då de betraktade bilden. Detta var just vad konstnären vil-

3 Olle Cederlöf, »The Learned Invention», Three Representative Examples,» *Formae* (*Tidskrift för Konstvetenskap*, XXXVII), 1961, sid. 17, min kursivering.

4 Guy de Tervarent, »Astrological Concepts in Renaissance Art,» *Gazette des Beaux-Arts*, 6 serien, XXX, 1946, sid. 240 f, min kursivering.

le att de skulle göra. Den som inte känner till de astrologiska spekulationer de Tervarent redogör för i sin uppsats blir sannolikt bara förbryllad av bilden eller tror att den föreställer någon viss bestämd historisk händelse. Guy de Tervarents analys av vad konstverket uttrycker ger samtidigt, om den är riktig, en förklaring av varför konstnären valt vissa motiv och gestaltat dem på det sätt han gjort.

Jag skall nu kommentera ett exempel av delvis annan typ. I sin bok *Pagan Mysteries of the Renaissance* skriver Edgar Wind bl. a. följande om mottot »festina lente»:

... those who chose it as a device, made a sport of *expressing* the same idea by an unlimited variety of images. A dolphin around an anchor, a tortoise carrying a sail, a diamond ring intertwined with foliage, a sail attached to a column, a butterfly on a crab, ... these and innumerable other emblematic combinations were adopted to signify the rule of life that ripeness is achieved by a growth of strength in which quickness and steadiness are equally developed.⁵

Detta citat är intressant av flera skäl. Vilken relation råder här mellan de olika bilderna och den idé eller regel de »uttrycker»?

Vi har här en serie emblematiske bilder som innehåller två motiv vilka är exempel på eller symboliserar motsatta förhållanden, t. ex. snabbhet-långsamhet. Det finns någon sorts likhet mellan denna antitetiska uppbyggnad av emblemen och kärnan i den regel som emblemen uttrycker. Likheten är inte särskilt stor och gäller bara vissa aspekter av regeln, men den är i alla fall tillräcklig för att betraktare som är insatta i den aktuella lärda traditionen utan svårighet skall få de rätta (av konstnären avsedda) associationerna.

Det är också intressant att observera att många av dessa emblem förekommer talrika gånger. Det utbildades en tradition för att använda t. ex. en delfin runt ett ankare som symbol för idén »festina lente». Konstnärerna

5 Edgar Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, New Haven, 1958, sid. 90, min kursivering.

utnyttjade dessa traditioner. Om betraktarna kände till dem, kom de sannolikt att tänka på mottot »festina lente» då de såg en bild av en delfin runt ett ankare; och de insåg att detta var vad konstnären hade velat att de skulle göra.

Jag skall sluta detta avsnitt med att citera ett exempel, där konstnären uttryckt tanken att människan uppstår från döden genom Kristi ställföreträdande lidande med hjälp av s. k. »disguised symbols» (förtäckta symboler).⁶ Exemplet är hämtat från Ingvar Bergström, som i sin bok om den symboliska nejlikan i senmedeltidens och renässansens konst skriver följande om Dürers målning *Konungarnas tillbedjan* (Uffizi, Florens):

Men Dürer odlade också den traditionella typen av kristna sinnebilder, som hade sin rot i klassisk antik och medeltid. I hans *Konungarnas tillbedjan* återfinner vi icke någon påfågel som hos Stefano da Verona. Dürer har dock *uttryckt* samma tanke, som påfågeln var bärare av, men på ett annat vis. Invid nejlikplantan, på högra kanten av stentrumman, sitter en fjäril, och en annan har slagit sig ned på den högsta nejlikstängeln.

Fjärilen var redan under antiken en med stor frekvens använd sinnebild för Psyche, för själen. Den övertogs av den kristna konsten med bibehållen betydelse ... När vi hos Dürer i hans *Konungarnas tillbedjan* finner fjärilarna kombinerade med nejlikan, är detta att förstå som en sinnebildlig framställning av människan som uppstår från döden genom Kristi ställföreträdande lidande.⁷

Bergström har tidigare försökt visa att nejlikan är en förtäckt symbol för *Passio Christi*, och han menar (om jag förstått honom riktigt) att de fysiska relationerna mellan de två symboliska motiven i bilden ger vid handen att konstnären uttryckt den av honom ovan formulerade tanken.

Också detta citat förefaller kunna tolkas på samma sätt som de tidigare. Vill man ha ett namn på det begrepp uttrycka som diskuterats i detta avsnitt föreslår jag »kommunikativt uttryck» eller »symboliskt uttryck». Det

6 Distinktionen mellan öppen och förtäckt symbolik diskuteras i min bok *Representation and Meaning in the Visual Arts*, Lund, 1969, pp. 90 ff.
7 Ingvar Bergström, *Den symboliska nejlikan*, Malmö, 1958, sid. 71 f, min kursivering.

UTTRYCK I KONSTEN

är här fråga om en betydelse eller innebörd hos konstverket som konstforskaren analyserar fram med hjälp av sina kunskaper om konstnärens föreställningsvärld och samtida konstnärliga och symboliska traditioner.

II

I föregående avsnitt diskuterades några exempel där konstverk uttryckte (eller sades uttrycka) idéer eller tankar. I detta avsnitt skall jag diskutera några exempel där konstverk uttrycker (eller åtminstone sägs uttrycka) känslor och stämningar. Jag tänker då på satser av typen »Piero della Francescas *Kristi födelse* uttrycker melankoli». Hur skall sådana satser analyseras?

Till att börja med kan det vara fruktbart att införa en extra variabel i satsschemat » X uttrycker Y ». Jag skall i stället utgå från » X uttrycker Y genom Z », och den här nya variabeln tvingar oss att uppmärksamma följande problem: Vilka medel använder konstnären för att uttrycka ett känslotillstånd? Man kan här peka på sådant som val av motiv och modell, bildens formelement och deras egenskaper, val av färger, komposition och teknik, m. m. Dessa medel kan naturligtvis med framgång kombineras med varandra.

Konstnären uttrycker alltså medvetet eller omedvetet en känsla eller stämning genom att bl. a. utnyttja färgernas och formernas estetiska egenskaper. Då forskaren avläser uttrycket i bilden utgår han från sina egna reaktioner inför verket och baserar sin analys på allmän livserfarenhet och estetisk känslighet. Det är uppenbart att felkällorna här är många, och att inlevelseförmågan måste kombineras med ett kritiskt sinne, men det finns ingen anledning att generellt utdöma satser av det citerade slaget som overtenskapliga.

Vems känslor eller stämningar är det som uttrycks? Det bör betonas att det här *inte* är fråga om att en bestämd individs känslor vid en viss tidpunkt har uttryckts i bilden. Följande citat från Herbert Friedmanns bok om den symboliska steglitsan är instruktivt:

UTTRYCK I KONSTEN

No one would care to claim Andrea del Sarto, for example, as the equal of Fra Angelico in the presentation and expression of pure, serene, other-worldly, religious sentiment.⁸

Friedmann talar här om uttrycket i bilderna, inte om konstnärernas själs-liv. Uttrycket finns i bilderna, vare sig konstnärerna kände sig på det ena eller andra sättet när de skapade sina verk (och ofta vet man ingenting om detta).

Detta påstående kanske verkar paradoxalt, och det kan vara värt att formulera några av dess konsekvenser. På det sättet kan man få ett bättre grepp om påståendets innebörd. En viktig konsekvens är att fakta om konstnärens liv, utdrag ur hans dagböcker m. m. blir irrelevanta — både för att stödja och kritisera påståenden om vad konstverket uttrycker. Man får här koncentrera sig på att betrakta konstverket, inte på att studera samtida litteratur eller konstnärens biografi och psykologi.

Det finns väl ingen som har lyckats ge en fullständig och övertygande analys av den exakta innebörden i satser av typen »konstverket *X* uttrycker melankoli». Men några saker kan med viss grad av säkerhet fastslås. Då man säger att ett konstverk uttrycker en melankolisk stämning, menar man inte att konstnären var melankolisk då han skapade verket, och att detta förhållande orsakade att verket ser ut som det gör. Inte heller menar man att konstverket gör uppmärksamma betraktare melankoliska. Det är möjligt att det i vissa fall är så, men det behöver inte förhålla sig så.

Däremot uppfattar betraktarna konstverket »som melankoliskt», då de säger att konstverket uttrycker melankoli. Betraktarna tror naturligtvis inte att konstverket i nästa sekund skall börja gråta, utan konstverket har vissa egenskaper vilka vi i brist på bättre ord använder termen »melankolisk» för att rikta uppmärksamheten på. (Begreppet egenskap är inte klart, men detta begrepp kan inte analyseras inom ramen för denna undersökning.) Anledningen till att man använder just ordet »melankolisk» kan vara

8 Herbert Friedmann, *The Symbolic Goldfinch* (Bollingen Series, VII), Washington, 1946, sid. 108, min kursivering.

att betraktaren finner någon sorts likhet eller sinnesanalogi mellan konstverkets egenskaper och melankoliska tillstånd eller det sätt på vilket melankoliska personer beter sig, uppfattar omvärlden, känner sig, osv.

Två omständigheter bör framhållas i detta sammanhang. Det första är att experimentella undersökningar har visat att den intersubjektiva överensstämmelsen vid bedömning av färgers och formers expressiva egenskaper är förbluffande god.⁹ Likväl får man inte bortse från möjligheten att det inom ett samhälle eller en kultur kan finnas traditioner eller konventioner för vilka former och färger som är »melankoliska», »varma» eller »glada». Det är mycket möjligt att om man studerar människors reaktioner i främmande kulturer, t. ex. i Japan, så skulle sådana studier visa att bilder som hos oss allmänt uppfattas som melankoliska av japanerna uppfattas på annat sätt och tvärtom.

Deras formtradition är stramare; det register de arbetar med är snävare än västerländska konstnärer. Det innebär att somliga japanska träsnitt som vi upplever som »melankoliska» och »kalla» kanske av japanerna själva upplevs som »muntra» och »varma». Frågan får lämnas öppen i brist på experimentella undersökningar, men det förefaller mycket troligt att miljö, traditioner, och kulturmönster påverkar vårt sätt att uppleva konstverkens estetiska egenskaper.

Naturföremål och landskap kan naturligtvis inte uttrycka tankar i den betydelse som skisserades i avsnitt I. Men de kan vara melankoliska; det förefaller rimligt att säga att naturföremål kan uttrycka känslor och stämningar i precis samma mening som ett konstverk kan uttrycka melankoli. Om detta är riktigt, har det flera intressanta konsekvenser. För det första innebär det att värdet för X i satsschemat » X uttrycker Y genom Z » kan utvidgas till att omfatta också annat än konstverk. För det andra innebär det att frågan »Vilka medel använder konstnären för att uttrycka melankolin?» bör ersättas med »Vad är det som gör X melankoliskt?»

9 Se här t. ex. Carroll Pratt, »Aesthetics», *Annual Review of Psychology*, 1962 och Victoria Ball, »The Aesthetics of Color: A Review of Fifty Years of Experimentation», *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, XXIII, 1965, sid. 441–452.

Vidare ligger det kanske nära till hands att uppfatta »uttrycka» i » X uttrycker Y » som en relation mellan X och Y (och eventuellt flera andra variabler). Den språkliga formen är emellertid här missvisande. Då man säger att ett konstverk uttrycker melankoli (i den mening som diskuterats i detta avsnitt) säger man att konstverket har en viss karaktär, och det är då naturligt att översätta » X uttrycker melankoli» till » X är melankoliskt». ¹⁰ Är detta riktigt, är det fel att uppfatta det här diskuterade begreppet uttrycka som en två- eller flerställig relation.

Vill man ha ett namn på det begrepp uttryck som diskuterats i detta avsnitt, så föreslår jag »känslomässigt uttryck» eller »estetiskt uttryck». Termen »estetik» används på så många sätt att en del författare avstår från att överhuvudtaget använda termen. Men ser man på ordets etymologi finns det en tradition för att använda ordet »estetisk» för att referera till med sinena förnumna egenskaper, omedelbart upplevda karakteristika hos objekt, och denna tradition har i modern tid fortsatt av David Prall och hans elever. ¹¹

En hel del försök har gjorts att analysera egenskaper av typen att vara melankolisk, att vara varm, att vara harmonisk osv. och att fixera hur dessa egenskaper eller karakteristika förhåller sig till andra egenskaper hos konstverk. ¹² Men man har knappast nått någon enighet i dessa frågor. Detta kan hänga samman med att det som ibland presenteras som exempel på sådana här »estetiska» egenskaper är en ganska heterogen samling karakteristika som inte kan analyseras på samma sätt, vilket jag skall försöka visa i

10 En sådan översättning har föreslagits av O. K. Bowsma, »The Expression Theory of Art», *Philosophical Analysis* (utg. Max Black), Ithaca, 1950, omtryckt i W. Elton (utg.), *Aesthetics and Language*, Oxford, 1959; och av Monroe C. Beardsley, *Aesthetics*, New York, 1958, sid. 331 f.

11 Cf. David Prall, *Aesthetic Analysis*, New York, 1967 (först tryckt 1936), sid. 30 f: »Aesthetics is a branch of knowledge; but it is knowledge of qualities in their immediacy and their immediately grasped relations, directly apprehended in sensuous structures.»

12 Se t. ex. Frank Sibley, »Aesthetic Concepts», *Philosophical Review*, LXVIII, 1959, omtryckt i J. Margolis (utg.), *Philosophy Looks at the Arts*, New York, 1962; Idem, »Aesthetic and Nonaesthetic», *Philosophical Review*, LXXIV, 1965, sid. 135–159.

nästa avsnitt.

III

Det löser inte alla problem att översätta »*X* uttrycker melankoli» till »*X* är melankoliskt», eftersom även denna senare sats är oklar. I detta avsnitt skall jag försöka precisera vad jag här kallat estetiskt uttryck och därmed försöka bidra till att klargöra satser av typen »konstverket *X* är melankoliskt».

Till att börja med kan det vara instruktivt att jämföra »Konstverket *X* är melankoliskt» med »President Nixon är melankolisk». Den senare satsen kan (utan att sanningsvärdet förändras) översättas till en konjunktion av satser om Nixons dispositioner, gester och allmänna beteendemönster i vissa situationer. Men det är nonsens att tala om ett konstverks dispositioner, gester och allmänna beteendemönster. Om Nixon är melankolisk, så upplever han melankolin, men konstverk upplever ingenting — de upplevs; ett konstverk kan vara skräckinjagande men inte förskräckt, osv.

Det finns ytterligare några skillnader mellan dessa båda satser som jag här vill rikta uppmärksamheten på. Hur vet vi att satserna är sanna? Svaren blir här olika. Man kan räkna upp en mängd egenskaper hos det melankoliska konstverket som var för sig eller tillsammans gör att vi upplever det som melankoliskt. Trivialt gäller nu att dessa egenskaper inte sammanfaller med de egenskaper som gör att vi vet att en person är melankolisk, och ofta kan dessa egenskaper hos konstverket (dämpad färg, slutna former, kalla färger etc.) inte tillskrivas personer.

En annan och i detta sammanhang viktigare skillnad är följande. Frågar någon vilka skäl vi har för påståendet att Nixon är melankolisk, så kan vi svara genom att (1) beskriva hans beteende och ansiktsuttryck: han verkar likgiltig, han är dämpad och dyster, han har förlorat sin forna fysiska och psykiska spänst, osv., och därav (2) dra slutsatsen att han är melankolisk. Det är här fråga om en *induktiv slutledning* som kan vara felaktig (t. ex. om presidenten är en skicklig skådespelare). Men när en konstkritiker eller konstforskare säger att en komposition är melankolisk är detta påstående

inte slutsatsen i en induktiv slutledning, utan i allmänhet något som han ser direkt.

Det finns alltså många betydelsefulla skillnader mellan »President Nixon är melankolisk» och »Konstverket *X* är melankoliskt». Skall man få grepp om innebörden i satser av det senare slaget är det viktigt att så klart som möjligt försöka ange vad det är för slags känslor eller sinnestillstånd som ett konstverk kan uttrycka, och att ange vad i konstverket som uttrycker t. ex. en viss känsla. Jag skall därför i största korthet undersöka några av de ord som brukar användas vid karakterisering av konstverk. Detta kan ge uppslag till distinktioner som är viktiga i detta sammanhang.

Några karakteriseringsord används bara om vissa aspekter av konstverket, medan andra däremot används om konstverket i dess helhet. Man säger att en färg är »varm» eller »kall» men inte att en linje är »varm» eller »kall», och man kan säga att en linje är »graciös» men inte att en färg är »graciös». En blick i ett porträtt kan vara kylig, men en linje kan inte vara kylig. Sådana ord som »harmonisk» och »melankolisk» kan däremot användas om en hel rad av olika storheter: linjer, färger, kompositioner, och konstverk i sin helhet.

Det finns också andra skillnader mellan olika slags karakteriseringsord. Somliga (»graciös», »kraftfull») är klart värdeladdade, andra svagt eller inte alls (»stillhet», »melankoli»); och de som är värdeladdade kan vara både positivt och negativt värdeladdade (»vital» respektive »dyster»). Somliga ord refererar till drag hos konstverk vilkas närvaro normalt anses värdefull (t. ex. harmoni), medan andra refererar till drag vilkas närvaro normalt inte anses värdefull (t. ex. livlöshet). Dessa skillnader är väl ganska uppenbara och behöver knappast behandlas vidare i det här sammanhanget.

En annan viktig skillnad är följande. Satsen »Konstverket *X* är melankoliskt» kan — som jag tidigare framhållit — vara korrekt, även om ingen som betraktar *X* själv blir melankolisk. (Men någon måste uppleva *X* som melankoliskt.) Ännu tydligare gäller detta om satser av typen »*X* är dynamisk» och »*X* är enhetlig» — de kan uppenbart vara korrekta, även om ingen blir enhetlig eller dynamisk vid betraktandet av *X*. Men detta gäller inte för sat-

ser av typen »*X* är skräckinjagande» och »*X* är kuslig». Om ingen betraktare blir förskräckt eller kuslig till mods vid betraktandet av *X*, så är *X* inte skräckinjagande eller kuslig.

Framför allt är det emellertid viktigt att inse vad som i den här skisserade betydelsen av »uttrycka» kan uttryckas och vad som inte kan uttryckas. Det som kan uttryckas är sådant som vitalitet, nervositet, glädje, sorg, värme, kyla, livfullhet, livlöshet, hänförelse, dysterhet, stillhet, lugn, ro, oro, hetsighet, våldsamhet, kraftfullhet, kraftlöshet, upprymdhet, frid, mildhet, melankoli, harmoni och spänning. Det gäller här iakttagbara karakteristika hos konstverk; någorlunda kvalificerade betraktare kan se direkt att vissa färger och former är vitala, nervösa, glada, sorgsna, varma, kyliga, livfulla osv.

Däremot kan inte en linje, färg eller form (i denna mening av »uttrycka») uttrycka sådant som puritansk fromhet, hänförelse över Napoleons segrar, aversion mot kapitalismen, stolthet vid tanken på Roms forna storhet, oro inför den framtida befolkningsutvecklingen, och frid vid tanken på att mikrokosmos är en avbild av makrokosmos. Varför? Därför att man inte kan se att t. ex. en linje uttrycker oro inför den framtida befolkningsutvecklingen. Vill man försöka fastslå detta måste man göra en ikonologisk undersökning, vilket förutsätter ingående studier i den aktuella konstnärens tänkande och i den tidens idéströmningar.¹³

En konstnär kan skapa spänning i en bild genom att placera t. ex. en varm gul färg intill en kall gul färg, varvid den kalla färgen har en tendens att förefalla glida inåt i bilden, att befinna sig på större djup än den varma. Det är då inte den varma eller kalla gula färgen i och för sig som skapar spänningen utan det är sammanställningen av de två gula färgerna. Vid analysen av det estetiska uttrycket är det därför viktigt att ta hänsyn till sammanhanget, den helhet i vilken en linje, färg eller form ingår.¹⁴

13 Sådana undersökningar beskrivs i kap. VI i min bok *Representation and Meaning in the Visual Arts*, Lund, 1969.

14 I »Expression and Communication», *Meditations on a Hobby Horse*, London, 1963, sid. 62, tycks Gombrich mena att man här också måste ta hänsyn till bl. a. den tradi-

Man är kanske *a priori* benägen att anta att det finns en radikal skillnad mellan »Konstverket *X* är melankoliskt» och »Konstverket *X* är blått». Men vilka skäl finns det egentligen för detta antagande? Det behöver inte vara någon artskillnad mellan dessa påståenden; det kan mycket väl bara vara en gradskillnad.¹⁵ Om ett konstverk är melankoliskt, så gäller följande: om det betraktades av någorlunda kvalificerade personer under standardvillkor, så skulle det upplevas som melankoliskt av dem. Det förefaller rimligt att tänka sig att intersubjektiviteten kan variera beroende på vilket konstverk det är frågan om, och detta är vad som i det här sammanhanget är viktigt. Är intersubjektiviteten hög, är det troligt att konstverket har egenskaper som gör att det upplevs på det här sättet, egenskaper som f. n. är otillräckligt utforskade men som i framtiden kan bli föremål för olika slag av undersökningar.

Jag skall sluta detta avsnitt med att kontrastera den analys som skisserats här med den analys som John Hospers har föreslagit i sin bok *Meaning and Truth in the Arts*. Enligt honom är satser av typen »*X* uttrycker *Y*» alltid inkompleta — det fattas en klausul i stil med »för mig» eller »för dig». Han skriver där:

First of all, when we say, »This composition expresses melancholy,» I believe we are saying something about the effect of the composition on us. »Express» in this sense is always »to you» or »to me». What the composition *expresses* to you it may not express to me. Hearing the music may *evoke* one kind of state in you and another in me. So we say, »It expresses this to you, but that to me.»¹⁶

Några sidor senare fortsätter han:

tion konstnären arbetar i. Men traditionen blir väl bara relevant då det gäller att analysera fram det av konstnären avsedda uttrycket eller med konstnären samtida informerade betraktares upplevelse och klassifikation av verkets estetiska uttryck.

15 Cf. här framställningen i Sören Halldén, *Emotive Propositions*, Uppsala, 1954, sid. 176 ff.

16 John Hospers, *Meaning and Truth in the Arts*, Chapel Hill, 1946, sid. 65, min kursivering.

UTTRYCK I KONSTEN

Now I do not see how, *intrinsically*, a color can have expressiveness ... I do not see how expression could occur *entirely* apart from association of any kind.¹⁷

Tankegången i detta sista citat förefaller inte vara alldeles densamma som i det första citatet, eftersom man av det ena eller andra skälet kan komma att associera till (tänka på) melankoli då man betraktar ett konstverk utan att för den skull själv bli melankolisk.

I en uppsats som publicerades för några år sedan har Haig Khatchadourian framställt en analys som delvis sammanfaller med analysen i Hospers första citat:

On our account, to speak of the music as sad is to state that the music (a) has qualities which *evoke* sadness in *qualified* contemplators ... Stating the matter in terms of the notion of capacity, »The music is sad» means that the music has the capacity (or power), by virtue of certain unspecified qualities, sensible or nonsensible, to evoke sadness in qualified perceivers under optimum ... conditions.¹⁸

Dessa båda författare definierar, om jag förstår dem rätt, begreppet estetiskt uttryck delvis i termer av effekter och associationer.

I själva verket skymtar tre olika men besläktade åsikter i citaten. Jag skall här sammanfatta dem i tre villkorssatser:

- (1) Om X uttrycker Y för personen P , så framkallas Y hos P vid betraktandet av X .
- (2) Om X uttrycker Y för personen P , så har X en tendens (capacity) att framkalla Y hos P vid betraktandet av X .
- (3) Om X uttrycker Y , så är X och Y lika i något avseende och därför associerar P till Y när han betraktar X .

Den sista villkorssatsen skymtar i Hospers andra citat och även på de sista

¹⁷ *Ibid.*, sid. 72.

¹⁸ Haig Khatchadourian, »The Expression Theory of Art: A Critical Evaluation», *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, XXIII, 1965, sid. 348 f.

sidorna i Hospers uppsats »The Concept of Artistic Expression». ¹⁹

Gentemot dessa tre villkorssatser har jag föreslagit att det relevanta begreppet bör analyseras i termer av perception snarare än association och effekt: om X uttrycker Y för P , så gäller: om P är en kvalificerad person och om P betraktade X under standardomständigheter, så skulle P uppleva X som Y (melankoliskt, osv.). Härvid förutsätter jag då satserna » X framkallar melankoli hos P » osv. är logiskt oberoende av » P upplever X som melankoliskt». Jag skulle därför vilja påstå att t. ex. följande sats

- (4) X uttrycker Y för personen P , men Y framkallas inte hos P vid betraktandet av I ,

inte bara är logiskt möjlig utan i många fall också sann.

IV

I vissa fall nöjer sig konstkritiker och konstforskare inte med att analysera konstverkets estetiska uttryck, utan de är också intresserade av att ta reda på vilka av sina egna känslor konstnären uttryckt i verket. De säger inte bara »konstverket uttrycker melankoli» utan »konstverket uttrycker konstnärens melankoli» eller »konstverket uttrycker konstnärens melankoliska personlighet». Påståenden av det senare slaget aktualiserar en rad nya metodiska och teoretiska problem.

Jag skall börja med att kommentera några exempel. I sin avhandling om Picasso skriver Jan Runnquist bl. a. följande:

Känslan att stå utanför, som krigsutbrottet gav honom (dvs. Picasso), *uttryckte* han omedelbart i de realistiska teckningarna från Avignon.²⁰

Det är inte känslan av att stå utanför i största allmänhet som är uttryckt i dessa teckningar, utan det är Picassos egen känsla av att stå utanför. Detta påstående skiljer sig därför från de som diskuterats i de föregående avsnit-

19 *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1954–1955, sid. 313–344, omtryckt i Morris Weitz (utg.), *Problems in Aesthetics*, New York, 1959, sid. 193–217.

20 Jan Runnquist, *Minotauros*, Stockholm, 1959, sid. 47, min kursivering.

ten.

Ett exempel av liknande slag finns i Folke Nordströms bok *Goya, Saturn and Melancholy*. På ett ställe diskuterar han två grafiska blad av Goya och skriver där så här:

And of course it is evident that it was Goya, the abandoned lover, who did these compositions from about 1797–98, here illustrating the inconstancy of the Duchess and *expressing* his own feelings.²¹

Här kan det inte råda någon tvekan om att författaren anser att det är Goyas egna känslor som uttryckts i bilden.

Det hade inte varit svårt att finna fler exempel av samma slag, men dessa citat får räcka. Hur skall man bära sig åt för att avgöra om påståenden av typen »Konstverket *X* uttrycker konstnärens känsla *Y*» är sanna? I sin tidigare citerade bok *Meaning and Truth in the Arts* diskuterar John Hospers bl. a. satsen »Smetana's quartet *Aus Mein Leben* expresses the composer's profound melancholy» och han skriver där följande:

I confess I do not know how the truth of such a statement about Smetana could be definitely decided one way or the other, since even if all the facts of the composer's life were known and agreed upon there might still be disagreement as to whether the quartet succeeded in expressing them (or only part of them).²²

Situationen är här ganska komplicerad, och det följande bör uppfattas som ett preliminärt förslag till analys av satser av den typ som Hospers nämner och som förekommer i de två citaten ovan.

Analys av konstverkets uttryck ligger till grund för påståenden om vilka av sina känslor, upplevelser, osv., konstnären uttryckt i ett konstverk. Men dessutom gör man en rad andra påståenden. Detta medför att argumentationen *pro et contra* påståenden av typen »Konstverket *X* uttrycker konstnären *K*:s (Goyas, Ruisdaels) melankoli» kan bli relativt svåröverskådlig. Jag

21 Folke Nordström, *Goya, Saturn and Melancholy* (Figura N. S. 3, Acta Universitatis Upsaliensis), Uppsala, 1962, sid. 152.

22 John Hospers, *Meaning and Truth in the Arts*, Chapel Hill, 1946, sid. 64.

UTTRYCK I KONSTEN

föreslår att dessa påståenden schematiskt kan analyseras som en konjunktion av följande satser:

- (1) Konstverket X uttrycker melankoli
- (2) Konstverket X skapades av konstnär K
- (3) Konstnär K skapade X vid tidpunkten t
- (4) Vid denna tidpunkt var K melankolisk²³
- (5) K :s melankoli kan »avläsas» i verket

Det sista påståendet kan preciseras i två riktningar.

Enligt den första preciseringen är det så att konstforskaren vid sin undersökning av konstverket finner stöd för eller förutsätter en hypotes om ett kausalt samband mellan konstnärens melankoli och verkets uttryck av följande slag:

- (5.1) Melankolin i konstverket är ett symptom på att konstnären var melankolisk då verket skapades.

Det kausala sambandet i (5.1) kan preciseras i olika riktningar (som inte skall diskuteras här), och konstnären kan — men behöver inte — vara medveten om det kausala sambandets existens. (Mer om detta följer i nästa avsnitt).

Enligt den andra preciseringen är det i stället så att man finner eller förutsätter att konstnären avsett att uttrycka sin melankoli i verket, och stödjer detta påstående med interna argument, dvs. genom att bara åberopa sådant som en normalt utrustad person kan se om han eller hon uppmärksam betraktar konstverket och gör vissa common-sense antaganden. Då kan (5) ersättas av:

- (5.2) Interna skäl visar att konstnären avsåg att uttrycka sin melankoli i det aktuella verket.

Man kan självfallet vara melankolisk utan att avse att uttrycka sin melankoli; de båda formuleringarna (5.1) och (5.2) kan därför inte identifieras med

23 Uttrycket »vid denna tidpunkt» i (4) får inte pressas alltför hårt.

varandra.

Då man drar slutsatser från påståenden om förekomsten av vissa (direkt observerade) drag i konstverket till påståenden om vad konstnären avsett att uttrycka, måste man ta hänsyn till konstverkets genre och den tradition konstnären arbetar i. Det kan finnas drag som för nutida betraktare tyder på att konstnären avsåg att uttrycka en viss känsla, men som kan förklaras med hänvisning till att konstnären t. ex. var influerad av en konstnärlig tradition eller arbetat efter en förlaga där dessa drag redan finns.

Är den ovan föreslagna analysen riktig, kan påståendet att ett visst konstverk uttrycker konstnärens svårmod (el. dyl.) kritiseras på många olika sätt. Man kan försöka visa att konstverket inte uttrycker svårmod och därför inte heller uttrycker konstnärens svårmod; att det visserligen uttrycker svårmod men att det inte skapades av konstnären *K* utan av någon annan; att det visserligen skapades av *K* men att *K* vid den aktuella tidpunkten inte var svårmodig; att *K* visserligen var melankolisk vid den aktuella tidpunkten, men att den i verket uttryckta melankolin eller svårmodet inte är ett symptom på detta, eller att det inte finns några interna skäl som visar att konstnären avsåg att uttrycka sin melankoli eller sitt svårmod i verket.

Påståenden av typen »konstverket uttrycker konstnärens personlighet» förekommer ibland i konsthistorien. Ett exempel är följande uttalande, hämtat från Ingvar Bergströms bok om holländskt stillebenmåleri:

Nevertheless it is Van de Velde's unpretentious small productions that are the most attractive, because they seem to *express* the essence of his personality.²⁴

Ett påstående av detta slag aktualiserar ur verifikasjonssynpunkt samma problem som de tidigare diskuterade satserna, och den schematiska analysen i fem satser förefaller kunna tillämpas också här.

Vill man visa att ett påstående av detta slag är sant, räcker det inte enbart att uppmärksamst studera och analysera konstverket och vad det uttrycker;

24 Ingvar Bergström, *Dutch Still-Life Painting in the Seventeenth Century*, London, 1956, sid. 144, min kursivering.

UTTRYCK I KONSTEN

man måste gå utanför konstverket och visa att det som är uttryckt i verket är just den aktuella konstnärens personlighet. För att kunna göra detta måste man bl. a. använda historiska metoder, förfoga över data om konstnärens biografi och personlighet, och ha kunskaper om bildskapandets psykologi.

Beträffande många äldre konstnärer finns det få tillförlitliga uppgifter om deras avsikter och personligheter, och antagandet att stämningen i ett konstverk är ett direkt uttryck för konstnärens egna känslor eller personlighet är då mycket äventyrligt. Detta är självklarheter, men det är viktigt att inse de praktiska konsekvenserna: att man ofta får nöja sig med påståenden av den typ som diskuterades i föregående avsnitt.

V

De två begrepp uttrycka som skymtade i föregående avsnitt kunde kallas för »avsett» respektive »symptomatiskt (känslö)uttryck». I detta avsnitt skall jag utvidga och samtidigt precisera begreppet symptomatiskt uttryck.

Det är då lämpligt att börja med att påminna om att värdeområdet för » X » i schemat » X uttrycker Y » är konstverk eller fysiska delar av konstverk eller särskilda aspekter av konstverk som val av motiv, stil, teknik, färg, komposition, perspektiv, m. m. Allt detta kan vara symptom på olika tillstånd och förhållanden. Exakt vilka? Det är här viktigt att försöka precisera värdeområdet för variabeln » Y ». Vad är det alltså som X symptomatiskt uttrycker?

Vill man göra en grovsortering kan man börja med att skilja mellan tillstånd hos konstnären, hos beställaren och hos det samhälle i vilket konstnär och beställare levde. Vidare kan man — beträffande konstnär och beställare — skilja mellan medvetna och inte medvetna tillstånd. Det förefaller uppenbart att en hel del intressen, åsikter, preferenser, idiosynkrasier och emotionella störningar hos personer är medvetna i den meningen att personerna i fråga har uppmärksammat dem och kan redogöra för dem, då de tillfrågas, medan andra intressen etc. inte är medvetna i denna mening.

UTTRYCK I KONSTEN

Man kan göra en sådan skillnad utan att förutsätta att det finns någon exakt gräns mellan medvetet och inte medvetet.

Dessa indelningar korsar varandra, och vi får därför följande schema över värdeområdet för variabeln Y:

Tillstånd	hos konstnär	hos beställare	hos samhälle
medvetna			
inte medvetna			

Termen »tillstånd» är vald som en neutral term, och den täcker då sådant som känslor, stämningar, emotionella störningar, neuroser, kärleksbesvär, kontaktsvårigheter, intressen, åsikter, preferenser, idiosynkrasier, sociala orättvisor, intressemotsättningar, världsåskådningar hos personer eller grupper.

Jag skall nu kommentera några exempel av olika slag. Det första är hämtat från Walter Friedlaenders senaste stora bok om Poussin. Han skriver där bl. a. följande:

... its subject [the subject of Poussin's painting *Landscape with a snake*] also belongs among those *expressing* Poussin's intense interest in the accidents that can befall unsuspecting and innocent men ...²⁵

Här är det uppenbarligen fråga om att valet av motiv eller ämne i en rad arbeten av Poussin är ett symptom eller tecken på ett visst intresse hos konstnären. Detta intresse kan — men behöver inte vara — medvetet.

Det är inte svårt att finna exempel på att undermedvetna eller icke medvetna tillstånd hos konstnären sägs vara uttryckta i ett konstverk. Alla psykoanalytiska och djuppsykologiska tolkningar av konst innehåller exempel på detta. Ett klassiskt exempel är Freuds studie av Leonardo, *Eine Kindheits-erinnerung des Leonardo da Vinci*, först publicerad 1910. Bland svenska un-

25 Walter Friedlaender, *Nicolas Poussin. A New Approach*, New York, 1964, sid. 178, min kursivering.

dersökningar i denna genre kan man nämna Erik Blombergs tolkningar av Ernst Josephsons konst. Även van Gogh har blivit föremål för undersökningar av detta slag. Det har t. ex. sagts att hans målningar

... record the successive stages of his mental illness. His madness is clearly *expressed* in his later Cypresses.²⁶

Det ligger nära till hands att tolka detta påstående så att författaren här säger att vissa drag i van Goghs målningar är symptom på hans sinnessjukdom.

Jag skall nu övergå till exempel där tillstånd hos beställaren och samhället sägs vara uttryckta i konstverk. I början av sin bok om florentinskt måleri gör Antal följande programmatiska uttalande:

Since the art of the period under discussion *expresses* mainly the outlook of the patrons of art, it is this that has been emphasised throughout rather than the views of the artists, who were generally much inferior to their patrons in the social scale.²⁷

Det förefaller rimligt att anta att Antal här menar att det finns ett kausalt samband av något slag mellan konstverkets egenskaper och beställarens »outlook».

Det är t. ex. möjligt att han menar att beställarnas »outlook» är en nödvändig betingelse för gestaltningen av konsten under den aktuella perioden: konstverket skulle inte haft de egenskaper det har, om inte beställarna och mecenaterna haft den »outlook» de har enligt Antal. Ett närmare studium av hans argumentering i en rad specialfall skulle också visa i vilken utsträckning han antar att beställarna i det ena eller andra fallet varit medvetna om sin »outlook» och velat att konstnärerna skulle uttrycka den, och i vad mån han antar att konstnärerna varit medvetna om beställarnas »outlook» och försökt uttrycka den. Vi rör oss här på ett område där det uppen-

26 T. M. Greene, *The Arts and the Art of Criticism*, Princeton, 1940, sid. 304, min kursivering.

27 Frederick Antal, *Florentine Painting and Its Social Background*, London, 1947, sid. 6 f, min kursivering.

barligen är svårt att få fram säkra kunskaper.

Nästa citat är också det hämtat från Antals undersökning av florentinskt måleri. Han diskuterar där bl. a. några miniatyrrer i ett manuskript, känt som Biadaiolo Fiorentino (Florens, Laurenziana). De illustrerar olika episoder i den florentinska spannmålshandelns historia från 1320 till 1335, och illustrationerna beställdes enligt Antal omkring 1340 av den förmögne spannmålshandlaren Domenico Lenzi. Beträffande stilen i dessa miniatyrrer framhåller Antal:

The style of these miniatures is the artistic *expression* not of the wealthiest and most cultured section of the middle class, but of the average, well-to-do citizen.²⁸

Här är »expression» använt elliptiskt. Det förefaller rimligt att skjuta in något sådant som »of the attitudes», »of the interests», »of the sentiments» eller »of the outlook» efter ordet »expression».

Ett exempel av delvis liknande slag (där emellertid »express» inte används elliptiskt på samma sätt som hos Antal) finns i en uppsats av Millard Meiss. Han redogör först för en serie förändringar i italienskt måleri under mitten av 1300-talet, och analyserar sedan sambandet mellan dessa förändringar och olika samtida händelser:

The compositions become more compact, the forms are consolidated ... Postures are strained ... This linear and formal tension is accompanied by darker, more contrasting colors, and aloof, troubled, grimly ascetic or fiery emotional expression. These qualities of later Trecento art *express* a state of mind that was influenced by several contemporary events: the economic crisis beginning in the 'forties, the Black Death of 1348, and the shift of power from the merchants and bankers to the lesser guilds and the lower middle class, bearers of a more conservative culture.²⁹

I detta citat förekommer både »expression» och »express». Dessa ord be-

28 *Ibid.*, sid. 263, min kursivering.

29 Millard Meiss, »Italian Primitives in Konopiste», *Art Bulletin*, XXVIII, 1946, sid. 12, min kursivering.

tecknar emellertid här två olika begrepp, känslomässigt och symptomatiskt uttryck, vilka säga vara relaterade till varandra på ungefär följande sätt: att *X* har uttrycket *Y* uttrycker ... Ordet »express» i citatet betecknar en symptomrelation av det slag som är föremål för undersökning i detta avsnitt.

Jag har här kommenterat en rad exempel av delvis olika slag. I samtliga fall sägs vissa drag (egenskaper) hos ett konstverk eller en grupp av konstverk vara ett symptom på något visst psykiskt eller socialt tillstånd hos en människa eller en grupp av människor. Det återstår att säga några ord om själva symptomrelationen. Det är ju inte utan vidare givet att de relevanta förekomsterna av »express» och »expression» i de fem sista citaten betecknar exakt samma relation.

Vad är det alltså man säger då man påstår att t. ex. det faktum att en konstnär valt ett visst motiv eller gestaltat det på ett visst sätt är ett symptom på något annat? Termen »symptom» betecknar här uppenbarligen en kausal relation, och det ligger nära till hands att försöka precisera symptombegreppet — och därmed ett begrepp uttrycka — med hjälp av den välkända distinktionen mellan begreppen nödvändig och tillräcklig betingelse. Genom att sedan införa distinktioner mellan olika begrepp nödvändig respektive tillräcklig betingelse erhålles en hel svärm av kausala relationer av varierande styrka som kan kombineras med varandra på olika sätt.

Jag skrev i inledningen att man normalt kan översätta satser om vad konstverk uttrycker till satser om vad konstnären uttryckt och vice versa. Genom ordet »normalt» antyddes att det är tveksamt om det alltid går att göra en sådan översättning, och jag skall nu motivera detta. Anta att ett konstverk uttrycker (=är symptom på) sociala motsättningar och att konstnären inte alls är medveten om detta, utan detta förhållande är något som upptäcks först i efterhand vid en historisk analys. Då förefaller det kanske missvisande att säga att konstnären uttryckt dessa sociala motsättningar i sitt verk. I så fall har vi här ett exempel där man inte utan vidare kan översätta satser om vad konstverk uttrycker till satser om vad konstnären uttryckt.

VI

Till sist skall jag kommentera ett begrepp uttrycka som kunde kallats »fysiognomiskt uttryck» om inte denna term varit upptagen och ibland använts för det som här kallats »estetiskt uttryck». ³⁰ Kanske kan man i stället använda termerna »psykologiskt uttryck» eller (ännu hellre) »mimiskt uttryck». Det gäller här påståenden om vilka känslor den eller de avbildade personerna uttrycker i ett konstverk.

Jag skall börja med att kommentera några exempel som visar att konstnärer använder en mängd olika medel för att karakterisera avbildade personers sinnestillstånd. Till de vanligaste hör den avbildade personens gester, accessoarer, hållning, handling och klädedräkt. Carl Gustaf Stridbeck skriver t. ex. om en kvinna i Raphaels takmålning i Camera della Segnatura:

... her expression indicates deep thought ... ³¹

Stridbeck påstår här, om jag förstår honom rätt, att Rafael har givit kvinnan ett ansiktsuttryck som han (och andra betraktare) uppfattar som ett symptom på att hon sitter försänkt i djupa tankar.

Olika faktorer kan kombineras med varandra för att förstärka effekten. I sin diskussion av Goyas *Porträtt av Jovellanos* (1798, Madrid) skriver Folke Nordström så här om den avbildade:

His face is serious and rather melancholy and he is gazing at the spectator.
... A brooding sadness pervades the whole picture. ³²

Nordström uppehåller sig också i sin analys vid färgskalan i bilden och den avbildades hållning. Jovellanos karakteriseras här med hjälp av många olika medel, vilka också bidrar till att ge bilden dess helhetskaraktär av »broo-

30 Se t. ex. E. H. Gombrich, »Physiognomic Expression», *Meditations on a Hobby Horse*, London, 1963, och Arthur Szathmary, »Physiognomic Expression Again», *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, XXV, 1967, sid. 307–312.

31 Carl Gustaf Stridbeck, *Raphael Studies, I* (Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in History of Art, IV), Stockholm, 1960, sid. 14, min kursivering.

32 F. Nordström, *Goya, Saturn and Melancholy* (Figura N. S. 3, Acta Universitatis Upsaliensis), Uppsala, 1962, sid. 137.

ding sadness».

I nästa citat, hämtat från Panofskys Dürer-bok, har konstnären använt inte bara ansiktsuttryck och kroppställning utan också accessoarer:

Compared with the neat and orderly appearance of these objects in an engraving like the *Virgin by the Wall*, they [nycklarna och börsen i *Melencolia I*], too, *express* the distraught condition of their owner, for the keys are disarranged and the purse trails on the ground with its leather strips twisted and partly unfastened.³³

Genom placeringen av nycklar och börs vill alltså Dürer här enligt Panofsky ange i vilket sinnestillstånd den avbildade kvinnan befinner sig.

I sin ovan citerade bok om Goya diskuterar Folke Nordström också Goyas *The Rendezvous* (1779–80, Prado, Madrid). Här har konstnären uttryckt den avbildade kvinnans sinnesstämning bl. a. genom färgskalan (»the sombre scale of colours») och kvinnans pose:

In this painting Goya has conveyed the mood of melancholy by the pose and play of features of the waiting woman as well as by the structure of the scene ...³⁴

Detta exempel är intressant, därför att Nordström också försöker visa att Goya vid gestaltningen av kvinnan influerats av en personifikation av begreppet melankoli i Cesare Ripas berömda *Iconologia*.

I följande citat, hämtat från Friedlaenders tidigare citerade verk om Poussin, ges ett antal exempel på hur Poussin använt gester för att uttrycka känslor:

In both paintings there are *expressions* of emotion, but they are shown differently. ... In the multitude compressed into the right side, the different gestures show the gratitude and joy that is provoked by the imperious gesture of Aron, Moses' brother ... Their excitement lingers in their spirits and finds *expression* in many violent gestures.³⁵

33 Erwin Panofsky, *Albrecht Dürer*, 3 uppl., Princeton, 1948, sid. 163, min kursivering.

34 Nordström, *op. cit.*, sid. 17.

35 W. Friedlaender, *Nicolas Poussin. A New Approach*, New York, 1964, sid. 54, min kursivering.

Dessa exempel visar att man här bör ersätta satsschemat »*X* uttrycker *Y*» med »*X* uttrycker *Y* hos *P* genom *Z*» — varvid *X* föreställer (personen) *P*, och *Z* är de medel konstnären använder för att uttrycka *P*:s tillstånd eller känslor.

Karakterisering av de känslor (etc.) avbildade personer uttrycker aktualiserar flera olika typer av problem, av vilka jag här skall behandla följande två: (1) relationerna mellan t. ex. ett visst ansiktsuttryck och förekomsten av en viss känsla, och (2) karakteriseringsordens värderande bitoner och sammanhang med psykologiska teorier av olika slag. Jag skall kommentera problemen i den ordningen.

Det är lätt att föreställa sig att alla ansiktsuttryck och gester är vad man kunde kalla »naturliga» tecken eller symptom på förekomsten av ett visst känsloläge eller sinnestillstånd. Pekar mungiporna neråt, är detta ett naturligt och inte konventionellt tecken på sorg; pekar de uppåt, är detta ett naturligt tecken på glädje. På motsvarande sätt antas en knuten näve vara ett naturligt tecken på vrede och hot. Det finns emellertid flera skäl att vara kritisk mot denna åsikt, och jag skall här nämna några.

Det är kanske möjligt att åsikten är korrekt beträffande vissa enkla och fundamentala känslor som glädje och sorg, hat och kärlek, och deras fysiologiska uttryck. Men därav följer inte att den också kan tillämpas på mer subtila och svårfångade emotionella nyanser. Vissa ansiktsuttryck och gester kan vidare vara förknippade med flera olika — och ibland motsatta — attityder, känslor och sinnestillstånd, t. ex. aggressivitet och rädsla. Då är det viktigt att känna till det sammanhang i vilket ansiktsuttrycket ingår.

Dessutom får man räkna med att det kan finnas viktiga skillnader ifråga om uttryck för känslor (smärta, ångest, rädsla, vemod, osv.) mellan olika kulturer och inom samma kultur vid olika tidpunkter. Det är svårt för en västerlänning att korrekt tolka gester och ansiktsuttryck i japanska träsnitt; det finns här nyanser som japanerna lägger märke till men som vi normalt inte observerar. Många gester i konsten förefaller gåtfulla och utan »natur-

sivering.

lig» förklaring — t. ex. en bild av en man som stoppar pekfingret och långfingret i munnen. Vad betyder denna gest?

Vi kan inte besvara frågan utan kunskap om de traditioner som var levande i konstnärens miljö. Det är välkänt att det i Italien finns ett »gestspråk» som är mycket svårt för utlänningar att lära sig använda. Under fransk-klassicismens tid utarbetades det noggranna regler för hur den ena och den andra känslan skulle gestaltas. Dessa regler användes av konstnärerna, och kunskaper om reglerna hjälper forskarna att tolka ansiktsuttryck och gester i konstverk från denna tid.

Syftet med allt detta är att betona det konventionella elementet vid gestaltningar av avbildade personers känslor och stämningar. Uttryck för känslor är antagligen inlärd i långt större utsträckning än vi vanligen räknar med. Det är därför viktigt att känna till konstnärliga traditioner när man karakteriserar ansiktsuttryck etc. i konstverk. Annars är det lätt att förbise vad konstnären har velat uttrycka, och man kan göra sig skyldig till anakronismer av olika slag.

Jag skall nu försöka illustrera tesen i föregående sats med två exempel. Jag skall fatta mig kort beträffande risken att förbise vad konstnären velat uttrycka. Äldre konst innehåller ett förråd av expressiva former, som varje epoks konstnärer lånar, transformerar och berikar. Laokoongruppen är t. ex. en välkänd gestaltning av en person som känner ångest och smärta. Då en annan konstnär skall gestalta någon som känner smärta och ångest kan han, som Sven Sandström påpekat i en diskussion, utnyttja t. ex. formschemat i Laokoongruppen och framställa personen i samma ställning som Laokoon och på så sätt alludera på Laokoons smärta.

Risken att göra sig skyldig till anakronismer kan illustreras med följande exempel, hämtat från diskussionen kring ett porträtt av Erik XIV, av vilket en kopia nu finns i Nationalmuseum. En forskare, Sixten Strömbom, har framhållit porträttets »intensiva och känsliga människoskildring» och han har skrivit att målningen väcker »ett direkt intryck av en lysande men villrådlig härskarpersonlighet».³⁶ Ett argument för detta påstående är enligt

36 Sixten Strömbom, »Erik XIV:s porträtt», *Nationalmusei Årsbok*, 1933, sid. 31.

Strömbom bl. a. kungens sätt att »stå med kroppstyngden obeslutsamt fördelad på båda benen».³⁷ Strömbom förutsätter här att bilden är individuellt studerad och skall betraktas som ett personligt dokument.

Just denna förutsättning har emellertid Karl Erik Steneberg bestridit.³⁸ Han anser att det är felaktigt att anta att konstnären enbart strävat efter att avbilda kungen så naturtroget som möjligt. Bilden måste också, menar han, ses som ett exempel på den idealiserande hovstilen vid denna tid, där bl. a. armarnas och benens ställning är gjord enligt etablerade mönster. Man kan därför inte, om Steneberg har rätt, dra några slutsatser från kungens sätt »att stå med kroppstyngden obeslutsamt fördelad på bägge benen» till påstående om vilken känsla (karaktär, etc.) konstnären avsett att uttrycka hos kungen.

Denna diskussion är instruktiv, oavsett hur hårt man kan pressa Strömboms uttalanden. Den visar att man måste skilja mellan (a) det uttryck en avbildad person har för oss i en målning, (b) det uttryck konstnären avsåg att ge honom, och (c) den avbildades karaktär i levande livet. Distinktionerna är triviala men viktiga; de tre storheterna (a), (b) och (c) kan naturligtvis sammanfalla, men de behöver inte göra det.

»There is no innocent eye», som Gombrich och andra framhållit; traditioner, miljö och förväntningar påverkar vårt sätt att se. Icke desto mindre förefaller det rimligt att säga att vi ofta *direkt ser* att ett avbildat ansikte är glatt, sorgset, arrogant eller melankoliskt. Men man kan inte iaktta konstnärens avsikter. Påståendet att det iakttagna uttrycket också är det av konstnären avsedda kan stödjas genom ett sannolikhetsresonemang, där man får ta hänsyn till konstverkets genre och den tradition konstnären arbetar inom m. m.

På motsvarande sätt gäller att om en konstforskare analyserat det iakt-

³⁷ *Ibid.*, sid. 31.

³⁸ K. E. Steneberg, *Vasarenässansens porträttkonst*, 1935, sid. 28: »Den internationella hovstilens kanon har noggrant iakttagits. Porträttet är alltså icke i främsta rummet någon psykologisk tolkning till samtidens och eftervärldens ledning, utan bör uppfattas som en bild, som på ett lysande sätt har tjänat sina representativa syften.» Cf. även idem, *Kristinatidens måleri*, Malmö, 1955, sid. 24.

tagna uttrycket och klarlagt det av konstnären avsedda uttrycket i ett ansikte i en bild, kan han sedan eventuellt gå vidare och påstå något om modellens personlighet och om hans sinnesstämning då han avporträtterades, osv. Men också här blir det fråga om en induktiv slutledning där felkällorna är många, vilket den refererade diskussionen kring porträttet av Erik XIV visar.

Jag skall sluta detta avsnitt med att i största korthet påminna om några semantiska egenskaper hos de ord som brukar användas för att karakterisera avbildade personers ansiktsuttryck, gester och karaktär. Redan vid satser av typen »Bildens föreställer en man med ett karaktärsfullt ansikte» föreligger en rad omständigheter som måste beaktas vid en utförlig analys av verifikationsproblematiken, framför allt naturligtvis de psykologiska termernas vaghet, mångtydighet och värderande bitoner.

Vidare förutsätter åtskilliga psykologiska karakteriseringar generella antaganden som ibland kan vara diskutabla. Hit hör — som Sören Halldén framhållit i en diskussion — påståenden av typen » X är bortskämd» och » X är svartsjuk». Det tycks vara så att man implicit accepterar en oprecis psykologisk teori om att man skadar sina barn genom att låta dem få som de vill, både då man påstår och då man förnekar att en person är bortskämd.

VII

I denna uppsats har jag försökt skilja mellan en rad olika begrepp uttrycka, och jag har skisserat hur dessa begrepp skulle kunna analyseras. Jag skall nu sammanfatta huvuddragen i analyserna.

Ibland används termen »uttrycka» för att beteckna vad man kunde kalla konstverkets »uttryckseffekt», och då är det rimligt att vid analysen utgå från satsschemat »Konstverket X uttrycker känslan Y för personen eller personerna P under omständigheterna O », vilket översätts till en sats av typen » X framkallar Y hos P under O ». Om X i denna mening uttrycker en känsla för alla personer under alla omständigheter, finns det knappast någon anledning att dra in variabler för personer och omständigheter i dis-

kussionen, men detta är ju ett undantagsfall och normalt måste man specificera personerna och omständigheterna.

Det finns flera möjligheter att konstruera intressanta variationer på denna definition. I stället för att kräva att betraktarna skall bli melankoliska, kunde man kräva att de skall komma att tänka på melankoli. Då definieras »Konstverket X uttrycker känslan Y för personen eller personerna P under omständigheterna O » med hjälp av » X gör att P kommer att tänka på Y under omständigheterna O ». Det kan t. ex. vara så att man på grund av likheter mellan X och Y kommer att associera till Y , då man betraktar X . Detta kan man ju göra utan att själv bli melankolisk.

Då »uttrycka» används för att beteckna vad jag ovan kallat »kommunikativt» eller »symboliskt» uttryck blir situationen strax mer komplicerad. Den naturliga utgångspunkten blir då närmast ett satsschema av typen »Konstnären K uttrycker idén Y med eller genom konstverket X för personen eller personerna P under omständigheterna O ». Jag har föreslagit att detta kan analyseras på ungefär följande sätt: (1) Konstnären avser att genom X få betraktarna P att tänka på idén Y ; (2) när betraktarna P studerar X under omständigheterna O kommer de att tänka på Y ; (3) detta beror t. ex. på konstnärens val av motiv, på hans gestaltning av motivet, eller på att han använt symboliska traditioner; och (4) betraktarna P inser att konstnären genom X avser att få dem att tänka på just Y .

Termen »uttrycka» används också för att beteckna vad jag i avsnitt II kallade »känslomässigt» eller »estetiskt» uttryck. Vid analysen av detta begrepp är det lämpligt att införa en ny variabel och utgå från satsschemat » X uttrycker Y genom Z », varvid Y är en känslomässig egenskap (t. ex. melankoli) hos konstverket X och Z står för olika empiriska egenskaper hos X . Huvudidén i analysen var att detta satsschema kan översättas till en sats av typen » X får genom Z karaktären (egenskapen) Y » — det är alltså här endast skenbart fråga om en relation mellan de två storheterna X och Y och i stället fråga om en upplevd egenskap hos X . Den känsla som uttrycks i konstverket är inte någon viss persons känsla, t. ex. konstnärens.

Men det är ett faktum att konstforskare ibland uttalar sig om konstnä-

rens personlighet och känslor och säger att de är uttryckta i hans verk. Vid analysen av sådana påståenden är det lämpligt att utgå från ett satsschema av följande slag »Konstnären *K* uttrycker sin känsla *Y* i konstverket *X* genom *Z*», varvid *Z* liksom tidigare står för olika empiriska egenskaper hos konstverket. Påståenden av detta slag aktualiserar en rad nya problem som diskuteras i avsnitt IV. Då man skall underbygga eller kritisera sådana påståenden räcker det inte att studera enbart konstnärens verk; man måste också fördjupa sig i hans biografi och psykologi. Man kan inte utan vidare förutsätta att om ett konstverk uttrycker melankoli, så uttrycker det konstnärens melankoli.

När konstforskare använder termen »uttrycka» avses ibland vad jag i avsnitt V kallat »symptomatiskt uttryck». Den lämpligaste utgångspunkten för en analys av detta begrepp är ett satsschema av typen »*X* uttrycker *Y* hos *W* genom *Z*», som preliminärt kan översättas till »*Z* (motivval, stil, teknik, etc.) i konstverket *X* är ett symptom på att *W* (konstnär, beställare, samhälle) hade *Y* (känslor, neuroser, ekonomiska svårigheter osv.)» Jag antar här att begreppet symptom kan definieras med hjälp av kausala begrepp som tillräcklig och nödvändig betingelse.

Till sist diskuteras påståenden om vilka känslor den eller de avbildade uttrycker i ett konstverk. Det förefaller då rimligt att utgå från ett satsschema av typen »konstnären *K* uttrycker känslan *Y* hos den avbildade *P* i verket *X* genom *Z*» vilket kan översättas till en sats av typen »*X* föreställer *P* (eller en *P*), och konstnären har försett *P* med ansiktsuttrycket, gesterna etc. *Z*, och konstnären och hans samtida ansåg förekomsten av *Z* vara ett naturligt eller konventionellt tecken på att en person befann sig i sinnesstämningen *Y*.»

För att undvika missförstånd bör fyra saker fastslås. För det första kan ett konstverk — eller en del eller aspekt av ett konstverk — uttrycka någonting i flera olika betydelser av »uttrycka» samtidigt. För det andra kan ett konstverk också uttrycka olika saker i samma betydelse av »uttrycka» — tänk t. ex. på allt som skrivits om *Mona Lisas* leende och vad det uttrycker. För det tredje kan många uttalanden om vad konstverk uttrycker tolkas på

UTTRYCK I KONSTEN

flera olika sätt, och jag är själv osäker på tolkningen av en del uttalanden i avsnitt V. För det fjärde används termen »uttrycka» (respektive »uttryck» och »uttrycker») och deras synonymer i olika språk också på andra sätt än de som diskuterats i denna uppsats.

Jag skall nu kommentera det första och det sista av dessa fyra påståenden. De olika uttrycksegenskaper och uttrycksrelationer som diskuterats här kan förekomma i ett och samma konstverk och förstärka eller modifiera varandra. En konstnär kan t. ex. uttrycka tanken att livet är absurt i ett konstverk, och avse att göra betraktarna pessimistiska. Det är också mycket möjligt att han lyckas. Färg och form kan uttrycka melankoli, och valet av motiv och det sätt på vilket de gestaltats kan vara ett symptom på att konstnären var pessimistisk då verket gjordes. De avbildade personernas ansiktsuttryck kanske är vemodigt, deras gester och kroppsställning uttrycker resignation och apati, osv.

Allt detta kan samverka och bidra till att skapa en stark helhetsupplevelse, men det kan naturligtvis också uppstå spänningar i bilden om de olika tillstånd ett verk uttrycker upplevs som oförenliga. Vid analysen av en bild kan man tänka sig två i princip skilda tillvägagångssätt. Det ena är att man utgår från de enskilda uttrycksegenskaperna i en bild, analyserar var och en för sig, och genom någon sorts addition kommer fram till tavlans helhetsuttryck. Det andra är att man startar med en helhetsupplevelse av verket och sedan söker bryta ner denna helhetsupplevelse i olika komponenter och se efter vilka faktorer som bidrar till att skapa denna upplevelse. Härvid kommer de uttrycksbegrepp som diskuterats tidigare att spela en viktig roll.

Helheten är inte lika med summan av delarna, och åtskilligt talar för den sista metoden eller för ett växelspel mellan dem. Men syftet med denna uppsats har inte varit att beskriva konstforskarnas tillvägagångssätt vid analys av uttryck i konstverk, än mindre att rekommendera vissa strategier vid sådana analyser. Jag vill bara framhålla att det som sagts i denna uppsats är fullt förenligt med att man väljer den sista metoden eller någon kombination av dem.

UTTRYCK I KONSTEN

Jag skulle vilja sluta detta avsnitt med att exemplifiera det sista av de fyra påståenden jag gjorde ovan (att termen »uttrycka» används också på andra sätt än de som här har diskuterats) med några citat, av vilka det första är från Giulio Mancinis *Considerazioni sulla pittura*, skriven 1627 och här citerad efter Friedlaenders tidigare nämnda verk om Poussin:

He [Poussin] is a man of noble learning, and ... because of his literary erudition, he is familiar with almost any story (*historia*), fable (*favola*), or poem (*poesia*) so that he can *express* them ... with his brush.³⁹

Den rimligaste tolkningen av »express» i det här sammanhanget är väl helt enkelt »åskådliggöra», »framställa» eller »illustrera».

Nästa citat är hämtat från Ingvar Bergströms undersökning av holländskt stillebenmåleri. Han skriver där på ett ställe t. ex. följande:

The still-life at Hamburg also attains monumentality, but *expresses* at the same time an attempt to achieve greater richness, and to some extent, extroversion ...⁴⁰

Här förefaller det rimligt att ersätta »express» med »is» eller möjligen »is the result of».

Ett tredje exempel på en ny användning av »uttrycka» finns i följande citat, hämtat från Herbert Friedmanns bok om den symboliska steglitsan:

... the artists could only *express* their growing mastery over the problems involved in the representation of movement, of liveliness, of naturalism, in the pictorialization of such minor elements as the accessoires, among which the goldfinch, being animate, was one of the most favorable for this purpose.»⁴¹

Vad betyder »express» här? Jag föreslår att det kan bytas ut mot t. ex. »visa», »demonstrera» eller »ge prov på».

39 W. Friedlaender, *Nicolas Poussin*, New York, 1964, sid. 15, min kursivering.

40 Ingvar Bergström, *Dutch Still-Life Painting in the Seventeenth Century*, London, 1956, sid. 132, min kursivering.

41 H. Friedmann, *The Symbolic Goldfinch* (Bollingen Series, VII), Washington, 1946, sid. 108, min kursivering.

Jag vill därför betona att jag inte i denna uppsats gör anspråk på att ha diskuterat alla begrepp uttrycka (eller alla användningar av »uttrycka») som förekommer i konsthistoriska undersökningar.

VIII

En undersökning av det slag jag här försökt göra kan kasta ett visst ljus över de olika expressionsteorierna och deras relationer till varandra, och resultaten kan också användas vid en kritisk prövning av dessa teorier.

Undersökningen kan vidare användas som utgångspunkt för en analys av innehållet i olika expressionistiska konstnärsmänifest och i kritik av expressionistiska konstverk. Det sägs t. ex. ibland av expressionister att konstnären skall uttrycka sig själv.⁴² I det här sammanhanget betyder »sig själv» snarast — som Axel Romdahl skriver i en uppsats om Edvard Munchs expressionism — konstnärspersonlighetens »väsen, lycka, längtan, kval, dess gripenhet inför allt vad tillvaron rymmer av synligt och osynligt.»⁴³ I så fall kan den analysmodell som skisserats i avsnitt IV med små modifikationer tillämpas även här.

Men jag hoppas att undersökningar av denna typ skall kunna vara till nytta för konstforskare också på andra sätt. Man kan skilja mellan genetiska och strukturella studier av konstverk. De förra analyserar hur ett konstverk kommit till och vilka faktorer som bestämt dess utformning, medan de senare analyserar konstverkets byggnad och struktur. Somliga av de här diskuterade uttrycksbegreppen är av primärt intresse för den som vill studera konstverkets tillkomst, andra är av särskilt intresse för den som vill studera konstverkets struktur. Men dessa båda infallsvinklar utesluter naturligtvis inte varandra, och genomgången av de olika begreppen ger där-

42 Se citaten på sid. 368 och konklusionen på sid. 371 (... »an expressionist was one who ›sought expression› or who ›sought to express himself›) i Donald E. Gordon, »On the Origin of the Word ›Expressionism›», *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, XXIX, 1966.

43 Axel L. Romdahl, »Edvard Munch som expressionist», *Expressionism (Tidskrift för Konstvetenskap)*, XXVI, 1947), Stockholm, 1947, sid. 165.

för anvisning på en rad frågor som kan ställas vid analys och tolkning av konstverk.

Vidare diskuterar jag ju i denna uppsats inte bara några av de frågor som kan ställas vid analyser och tolkningar, utan jag tar också upp problem som hänger samman med verifikation av satser av typen »*X* uttrycker *Y*», och jag försöker visa att verifikationsproblemen blir olika beroende på i vilken betydelse »uttrycka» använts. Vissa argument är relevanta för att stödja eller kritisera påståendet att ett konstverk är t. ex. ett symptomatiskt uttryck för något, medan delvis andra argument blir relevanta för och emot påståenden om konstverks estetiska eller känslomässiga uttryck.

Innan man kan ta ställning till om ett påstående av typen »*X* uttrycker *Y*» är sant, måste man givetvis därför ta reda på i vilken betydelse nyckeltermen »uttrycka» använts. I de föregående avsnitten har jag skisserat distinktioner mellan ett antal begrepp uttrycka, och med utgångspunkt från dessa distinktioner kan man (a) få en generell översikt över några olika preciseringsmöjligheter, (b) ta reda på i vilken betydelse »uttrycka» använts i ett visst textställe, (c) se efter vilka av de där anförda argumenten som är relevanta, och slutligen (d) uppskatta den givna bevisningens styrka.

Låt oss till exempel anta att en konstforskare påstår att ett konstverk uttrycker konstnärens egen djupa melankoli, och att han stöder detta påstående med ett par argument. Hur stark är bevisningen? För att man skall kunna ta reda på detta måste man kunna avgöra vilka argument som är relevanta *pro et contra*. Då kan man se efter vilka av de av forskaren anförda argumenten som är relevanta *pro et contra* detta påstående och vilka relevanta argument *pro et contra* (enligt den analysmodell som föreslagits i avsnitt IV ovan) som han *inte* nämnt och på så sätt få en uppfattning om bevisningens styrka.

För att undvika missförstånd bör det emellertid betonas att det inte alltid går att formulera resultatet av sådana här semantiska undersökningar av bevisningens styrka i kategoriska satser. Ibland får man nöja sig med hypotetiska satser av typen: *om* konstforskaren med »uttrycka» i det här sammanhanget menar t. ex. »symptomatiskt uttrycka», *så* är följande argument

UTTRYCK I KONSTEN

— — — relevanta och då är den anförda bevisningen inte bindande; men *om* han med »uttrycka» i stället menar »uttrycka estetiskt», *så* är följande argument relevanta ... och då är bevisningen bindande. Också sådana resultat är naturligtvis av värde för den fortsatta forskningen.

Marx och antiken

Sven-Eric Liedman

»Marx och antiken» är ett mycket stort och besvärligt ämne, och jag kommer här bara att beröra några, som jag själv tycker, fundamentala och intressanta aspekter. Men först ett påpekande. Jag kan till skillnad från Marx inte läsa Aristoteles på grekiska, och jag kan därför inte i eget namn uttala mig om hans sätt att umgås med originaltexterna. De fåtaliga människor jag träffat som varit insatta såväl i *Kapitalet* som i grekiskan har uttalat sin erkänsla för Marx' klassiska bildning; och jag måste alltså hänvisa till deras auktoritet.

Marx fick ju sin skolning i en tid då kunskaper i klassiska språk tillhörde de ofrånkomliga inslagen i bildningen. Vi har kanske en tendens att överdriva färdigheterna i latin och grekiska på den tiden. De direkta vittnesbörd vi har kvar om hur mycket de välutbildade i gemen verkligen kunde är ju de latinska dissertationerna. De säger oss — på det hela stora taget — att det var litet si och så med färdigheterna i att skriva latin och att det hade utvecklats ett träaktigt och otympligt dissertationsspråk med stereotypa konstruktioner och ett begränsat ordförråd. Det är sällan man stöter på en mer suverän behärskning av latinet som skriftspråk.

Men detta säger inte så mycket om läsförmågan eller om kunskaperna i grekiska. En sak är uppenbar: hur de aktiva kunskaperna än var, så hade alla som fått en högre utbildning en gemensam fond av kunskaper om anti-

ka förhållanden, antika gestalter och diktfigurer. Ofta satt de kanske inte så djupt, ofta hade de inhämtats motvilligt, under hugg och slag från magisterns pekpinne. Men kunskaperna kunde i vart fall förutsättas i den lärda kommunikationen. Vi kan lugnt utgå ifrån t. ex. att läkaren under början av 1800-talet inte hade några djupare personliga kontakter med de hippokratiska skrifterna. Men ändå kunde man i de medicinska skrifterna hänvisa en passant till låt oss säga det hippokratiska krisbegreppet i förvisning att läsaren hade en föreställning om vad som därmed avsågs.

Det var i denna lärda värld Marx fick sin utbildning, och det var i dess hägn han utgav sina första skrifter. Bevarade betyg och andra utlåtanden säger oss att han redan i skolan utmärkte sig för sina kunskaper bl. a. i latin men också att hans intresse mer gällde idéinnehållet i det han läste än det rent språkliga.¹

Under sina studieår i Berlin vid slutet av 1830-talet och första början av 40-talet fick han lära sig ett nytt bruk av den klassiska traditionen. Det var i kontakten med Hegels filosofi och i synnerhet med ung- eller vänsterhegelianerna. Hegel och de radikalare bland hans lärjungar förtjänar därför ett omnämnande även i detta sammanhang.

Antiken, och i synnerhet den grekiska antiken spelade en avgörande roll i Hegels tänkande. Han lärde sig från början att se den i den tyska humanismens förklarade dager. Hans intresse gällde isynnerhet den grekiska filosofin och den grekiska stadsstaten — det estetiska spelade en avgjort mindre roll för honom.

Det som utmärker Hegel är ju bl. a. hans sätt att se allting i ett utvecklingsperspektiv och att finna de mest överraskande sammanhang mellan olika komponenter i utvecklingen. En kultur utgör en enhetlig företeelse för honom, dess olika aktiviteter är uttryck för samma grundide. Den grekiska filosofin, konsten och religionen och det grekiska samhället är alla manifestationer av samma »ande». I filosofin är manifestationen tydligast, och den bästa vägen att förstå vad den grekiska antiken innebar är alltså att gå till dess filosofi.

1 Se härom t. ex. F. Mehring, *Karl Marx. Geschichte seines Lebens*, kap. I:1.

Vi kan inte nog betona att antiken var en aktuell företeelse för Hegel. Men den hade inte samma slags aktualitet för honom som för den egentliga klassicismen; den fungerade alltså inte ett översvinnligt ideal som man med all kraft skulle försöka närma sig. Hegel var ju utvecklingstänkare. Antiken var ett passerat stadium. Men samma utvecklingsmönster upprepades på olika utvecklingsstadier. Genom att studera antiken kunde man också lära sig något om sin samtid och klargöra vad som annars skulle förbli oklart.

Draget av aktualitet blir ännu tydligare hos unghelianerna, som med sina lärda studier direkt ville ingripa i sin samtids politiska skeenden. De menade att kritiken av religionen, närmare bestämt den i Preussen knäsatte protestantiska kristendomen var en nödvändig betingelse för en allmän och individuell frigörelse i det ofria land där de levde. Religionskritiken skulle alltså föregå den politiska handlingen. Det är i det ljuset man måste se D. F. Strauss' berömda *Das Leben Jesu* och än mer Bruno Bauers skrifter. Om kristendomens sanna väsen avslöjades, så skulle motiveringen för den kristna staten Preussen falla.

Uppenbarligen fann sig Marx ganska väl tillrätta i det ung- eller vänsterhegelianska lägret under några år, och han delade då också värderingen av religionskritiken. Men själv ägnade han sig inte åt den sortens kritik utan åt studier i den grekiska filosofin. De resulterade i en dissertation om skillnaderna mellan den demokritiska och epikureiska naturfilosofin men också i rad mer vittomfattande anteckningar om den grekiska filosofins utveckling i stort. I förordet till dissertationen förklarar Marx att han förbereder en större skrift, där han »utförligt skall framställa den epikureiska, stoiska och skeptiska filosofin i dess sammanhang med hela den grekiska spekulationen».² Denna skrift blev inte fullbordad, Marx levnadsomständigheter kom under arbetets gång att förändras radikalt och så även hans inställning. Men vi har kvar en mängd utkast och excerpter.

Marx har inte valt ämnet för sitt större arbete av en slump. Det tillåter honom att komma in på vissa problem som är absolut centrala för unghelge-

2 Marx-Engels *Gesamtausgabe* (MEGA) bd I, 1:1, s. 9.

lianerna och som tydligt utvisar hans förhållande till Hegel. För Hegel be-tecknade stoiker, epikureer och skeptiker genom sin inriktning på indivi-den och sin absoluta gränsdragning mellan individ och värld en dekadans i förhållande till Aristoteles. Hos Aristoteles hade subjekt och objekt blivit ett — om inte förr så i metafysiken. I de senare filosofskolorna hade de åter glidit isär. Epikureer och stoiker eftersträvade en oberoende hållning inför världen, dvs. objektet, och skeptikerna menade att vi inte kan veta något om världen.³

Marx har en högre värdering av den efteraristoteliska filosofin. Han ser den antika utvecklingen helt i analogi med sin egen samtids. Hegel hade ambitioner på att bli den nye Aristoteles, och för sina efterföljare var han det verkligen. Men den hegelska enheten mellan subjektivt och objektivt hade redan brutits sönder, unghegelianerna var typiska subjektivistiska fi-losofer i den meningen att de trodde på individens »handling» som avgö-rande för hela utvecklingen. Marx ser alltså påtagliga paralleller mellan den efteraristoteliska och den efterhegelska filosofin.

Men det stannar inte vid detta. De intellektuella manifestationerna mot-svaras ju i allt hegeliantskt tänkande direkt av de materiella. Marx ser ett omedelbart sammanhang mellan den filosofiska utvecklingen och den so-ciala och politiska — i antiken såväl som i samtiden. I hans anteckningar står det: »Men titaniska är de tider som följer efter en total filosofi /en filo-sofi som Aristoteles' eller Hegels/ och dess subjektiva utvecklingsformer /stoikerna, skeptikerna, epikuréerna — eller unghegelianerna!/ ty väldig är den splittring som förenar och utmärker dem. Så följer Rom på den stois-ka, skeptiska och epikureiska filosofin. Det är olyckliga och järnhårda tider, ty deras gudar är döda, och den nya gudinnan har ännu ödets otydliga ge-stalt ...»⁴

Det finns en dyster om också obestämd profetia i dessa rader.

3 Hegel, *Geschichte der Philosophie. Sämtliche Werke* bd 18, s. 429 ff.

4 Marx-Engels a. a. s. 131 ff.

MARX OCH ANTIKEN

Marx' åsikter om antiken — liksom om snart sagt allting annat — är ännu till oigenkännlighet olika dem han framlägger sina mogna skrifter. Hans historieuppfattning är idealistisk: den är idéerna som bestämmer historiens förlopp, och dess mening kan bäst studeras i de filosofiska skrifterna. — Men det finns drag som också är framträdande i Marx' senare skrifter. Antiken förblir ett viktigt studium, inte bara för dess egen skull utan framför allt därför att den lär oss något om våra egna villkor. Marx betonar allt framgent sambandet mellan social och kulturell utveckling — med den skillnaden att den materiella utvecklingen nu är den primära.

Enligt den vanliga uppfattningen uttrycker Marx — och Engels — för första gången den materialistiska historieuppfattningen i *Deutsche Ideologie* (1845–6), den stora ofullbordade stridsskriften mot de forna unghegelianska vännerna. Det är också där den typiskt marxiska antikuppfattningen framträder fastän ännu med ganska vaga konturer.

Marx och Engels gör där ingen hemlighet av att deras nyvunna åskådning bryter mot snart sagt all tidigare historieuppfattning. I uppmärksamhetens centrum ställer de inte staternas eller filosofins eller de sköna konsternas utveckling. Det avgörande i det historiska förloppet är istället människornas sätt att producera sina livsförnödenheter. Det som skiljer människorna från andra varelser är inte deras medvetande som unghegelianerna hade lärt; medvetandet uppkommer först sedan de börjat sin materiella produktion.

Men denna produktion har genomgått avgörande metamorfoser. De stora och genomgripande omvälvningarna i historien har inte berott på staternas växande eller sjunkande makt, inte på nya idéers frambrytande, och inte på en utvidgning och förbättring av själva det mänskliga medvetandet. De har framför allt berott på att människornas materiella produktion har förändrats. Marx och Engels uttrycker det också så att egendomsförhållandena har förändrats: det avgörande inflytandet över produktionen har övergått från en klass till en annan, nya klasser har uppstått med nya produktionsformer, förtryckargrupper liksom de förtryckta har skiftat från tid till annan.

Den första egendomsformen är stamegendomen, heter det i *Tyska ideologin*. »Den motsvarar det outvecklade produktionsstadium, under vilket ett folk livnär sig på jakt och fiske, boskapsskötsel och i bästa fall åkerbruk. /.../ Arbetsfördelningen är ännu mycket litet utvecklad och inskränker sig till en utvidgning av den i familjen vanliga arbetsfördelningen. Samhällets skiktning är därför bara en utvidgning av familjens skiktning: patriarkaliska stamöverhuvuden, därunder stammedlemmar och till sist slavar. Det slaveri som är latent i familjen utvecklar sig först allmänt med befolknings- och behovsökningen och med ökad kontakt med omvärlden såväl genom krig som byteshandel.»

I denna snabbteckning av det ursprungliga samhället igenkänner man flera drag i den långt fylligare bild som Engels efter Marx' anteckningar gjorde nära fyrtio år senare — 1884 — i *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*. Men ännu saknas begreppet *gens* — den sociala och produktiva enheten i ursamhället enligt 1884 års uppfattning — och framför allt saknas den imponerande dokumentation som inte minst genom etnografins och antikkunskapens utveckling under de fyra decennierna blir möjlig 1884.

I Tyska ideologin skildras det antika samhället på följande sätt:

Den andra /egendoms/formen är den antika stads- och statsegendomen, närmare bestämt den form som uppstår då flera stammar genom fördrag eller erövring bildar en *stad* där slaveriet fortlever. Jämsides med den allmänna egendomen utvecklar sig redan den rörliga och senare också den fasta privategendomen, dock som en onormal form underordnad den allmänna egendomen. Medborgarna har endast tillsamman tagna makt över sina slavar och är redan av den anledningen bundna till den allmänna egendomens form. Det är de fria medborgarnas gemensamma privategendom som tvingar dem att hålla samman gentemot slavarne i sitt naturliga fria förbund. /.../ Klassförhållandet mellan medborgare och slavar är fullständigt utbildat.⁵

5 Marx-Engels *Werke* (MEW), bd 3, s. 22 f. Marx, *Människans frigörelse* (sv. övers. 1965) s. 126 f.

Marx och Engels har alltså redan kommit fram till uppfattningen att den grekiska stadsstaten, liksom alla andra statsformer, tjänar de maktägandes — ja man kan ju litet kortare också säga de ägandes — intressen. Den sammanslutning som stadsstaten utgör är inte i första hand ett instrument med vars hjälp de fria medborgarna kan utöva sin frihet, säkra sin personlighetsutveckling och bereda vägen för den antika högkulturen. Stadsstaten är till sitt ursprung medborgarnas värn mot de ofria, mot slavarerna. Den skyddar deras egendom och därmed också deras makt och deras — frihet.

Men i *Tyska ideologin* finns ännu ingen fullt utvecklad ekonomisk teori, och därför förblir det något obestämt vad den antika egendomsformen egentligen innebär. För att finna ett mer uttömmande svar på den frågan måste man gå till senare skrifter, t. ex. *Kapitalet*. Och *Kapitalet* ger oss mer än så: den ger oss en intressant bild av hur Marx ser sambandet mellan den materiella produktionen och produktionen av idéer. Han citerar flitigt antikens stora idéproducenter. Aristoteles är en ofta återopad författare i *Kapitalet*. Och Marx belyser sina utläggningar med hänvisningar till Platon, Thukydides, Xenophon, Isokrates; han citerar ur Odysseén och Antigone.

Men först de ekonomiska teorierna.

Kapitalet handlar om kapitalet, om kapitalets ofrånkomliga upplösning. Det är i första hand en bok om den kapitalistiska epoken i historien. Men Marx måste också avgränsa denna epok bakåt i tiden, och då kommer han i konflikt med den på den tiden vanliga uppfattningen om såväl den antika som den feodala, medeltida ekonomin. Det var, som han själv påpekar, kustom att tänka sig att det existerat kapital i modern mening redan i det antika Grekland — med den väsentliga inskränkningen att såväl fria lönearbetsare som kreditväsen saknades. Han nämner här särskilt Theodor Mommsen, vars *Römische Geschichte* utkommit i sin andra upplaga 1856–7.⁶

För Marx är denna tanke »Unsinn». Men varför?

Förklaringen måste innehålla några kärnpunkter i Marx' teori om kapitalet. Låt oss först tänka oss en gammaldags hantverkare, en skomakare. Han är bara tänkbar i ett samhälle där arbetsfördelningen gått så långt att

6 MEW bd 23, s. 182 n.

MARX OCH ANTIKEN

en människa kan specialisera sig på att göra skor och ingenting annat — det finns då säkerligen också smeder och skräddare som kan tillfredsställa skomakarens behov. I ett sådant samhälle är penninghushållningen naturlig. Men det behöver inte vara ett kapitalistiskt samhälle. Skomakaren säljer sina skor och får pengar. För pengarna köper han det han själv behöver. Han förfärdigar en vara för att kunna skaffa sig andra varor. Marx symboliserar denna process $W - G - W$, där W alltså betyder vara och G pengar.

En kapitalist betar sig på ett helt annat sätt. Han är skild ifrån den omedelbara produktionen. Det han satsar är inte sitt eget arbete utan sina pengar. Han investerar. Det möjliggör framställningen av varor. Men hans syfte är inte att skaffa sig andra varor i utbyte utan att få mer pengar så att han kan investera ännu mer och producera ännu mer. Vilket skall ge honom ännu mer pengar för att investera ännu mer osv. osv. i all oändlighet. Den kapitalistiska processen symboliserar Marx med $G - W - G'$, där G' betyder mer pengar.

Ett oundgängligt villkor för kapitalismen är det moderna kreditväsendet som har sin upprinnelse i de uppblomstrande italienska handelsstäderna under medeltiden. En bankir producerar inte för att få pengar att köpa varor för (han måste naturligtvis täcka sina egna behov, men det är oväsentligt i sammanhanget). Han investerar för att få mer pengar.

Och lika oundgängligt för kapitalismen är förekomsten av fria lönearbetary, dvs. människor som säljer sin arbetskraft till den som äger produktionsmedlen. Denna frihet äger inte slaven eller den livegne eller den medeltida gesällen. Först i det kapitalistiska samhället kan människorna bedriva köpenskap med sin arbetskraft och därmed i sista hand med sig själva. Och denna möjlighet uppkom, kan man säga, i springorna mellan livegendom och skråväsende, genom de moderna manufakturernas tillblivelse.

Marx är naturligtvis inte omedveten om att det t. ex. under antiken fanns människor som samlade stora rikedomar för rikedomens egen skull eller att det bedrevs ocker. Han hänvisar till Aristoteles' *Politiken*, där det finns en distinktion mellan ekonomi och krematistik, mellan sann rike-

dom och rikedom för rikedomens egen skull. Den sanna rikedomens är en rikedom på bruksvärden, dvs. på förnödenheter av olika slag. Men det finns också, säger Aristoteles, en rikedom utan gräns, där det inte gäller att täcka mänskliga behov utan att samla pengar och mer pengar.⁷

Men dessa antika förmögenheter är enligt Marx inte kapital. De består inte av pengar som kastas in i produktionen för att ge mer pengar. Låt oss ta det enklaste exemplet: ockraren. Han förökar sin rikedom genom att ta dryga räntor på det han lånar ut. Men han blir lika mycket rikare som lånanen blir fattigare. Kapitalisten får inte bara mer pengar; hans pengar möjliggör ju en allt större produktion. Han lever som kapitalist så länge produktionen stiger. Formeln som Marx uppställer slutar ju inte med 'G' , den fortsätter W' - G'' - W'' osv. Det plus i pengar han tar motsvaras av ett plus i varor, alltså en produktionsökning. Att det är kapitalisten och inte arbetaren, dvs. den som sålt sin arbetskraft, som tar hand om vinsten är för Marx innebörden i begreppet utslagning.

Det antika samhället saknar alltså denna kapitalistiska mekanism för kombinerad penning- och produktionsökning. Om det kapitalistiska samhället är ett lönarbetar- eller (för att använda vackrare ord) löntagarsamhälle, så är det antika ett slavsamhälle. Slaven kan inte sälja sin arbetskraft, inte ens sitt liv, han är till liv och lem beroende av sin herre. Lönarbetarens frihet kan vara imaginär, men han är i princip fri försäljare av sin egen muskelkraft, han arbetar en bestämd tid och mot en bestämd ersättning.

Men påståendet att det antika samhället är ett slavsamhälle har föranlett många missförstånd som det gäller att undvika. Man har t. ex. velat gendri- va den marxiska uppfattningen genom att påvisa att en så och så stor del av den materiella produktionen i det antika Grekland bestod av andra än slavar. Det är en poänglös invändning. Marx talade om det kapitalistiska samhället även om han mycket väl visste att t. o. m. ett land som England till stor del befolkades av bönder av vilka inte så få levde på gränsen till naturahushållning. Det väsentliga för honom var inte om det kapitalistiska produktions sättet var kvantitativt dominerande utan om det var det som vann

7 Aristoteles, *Politiken* bok I, kap. VIII f. (1256 ff.) — Jfr MEW a. a. s. 167 n.

på bekostnad av andra produktionssätt och om det skapade tidens och landets i egentlig mening dominerande klass. På samma sätt med antiken. De produktionsformer som fanns vid sidan av slaveriets var inte mer avancerade, gav inte spelrum för en högre produktion; och de fria medborgarna i stadsstaten var för sin ställning absolut beroende av slavarerna. Det är dessa påståenden man måste ta ställning till.

En full förståelse för Marx' syn på den historiska utvecklingen får man inte om man bara betraktar historien som en rad på varandra följande produktionsformer. Man måste också ta hänsyn till hans uppfattning om den produktionsmängd olika former möjliggjorde. Det är med andra ord vad han kallar utvecklingsgraden av de mänskliga produktivkrafterna och därtill de utvecklingsmöjligheter som respektive produktionsform erbjuder.

Den ursprungliga materiella produktivkraften är blotta kroppsstyrkan. Genom bruket av redskap kunde människorna producera mer, och även den tidigaste och från vår synpunkt primitivaste produktionsutvecklingen åtföljdes av en social organisering av arbetet som också bidrog till att öka de materiella möjligheterna.

Men det var ändå först långt efter antiken — i själva verket i samband med det tekniska uppsvinget i det medeltida Europa — som den väldiga moderna utvidgningen av produktivkrafterna tog sin början. Människorna kunde producera allt mer på allt kortare tid. Allt sedan industrialiseringen tog sin början har ökningen ständigt accelererat.

Det är ett problem som en idéhistoriker ständigt ställs inför, varför antiken inte upplevde en teknisk uppblomstring av motsvarande slag. Det finns ett gap mellan teoretiska kunskaper och praktisk tillämpning som kräver en förklaring. De grekiska naturvetarna visste tillräckligt för att kunna ge vägledning för en industriell revolution. Men de skickliga teknikerna i Alexandria, som var de som kom allra längst på sitt gebit under antiken, använde inte sina kunskaper för praktisk produktion. Herons ångkula var en leksak, ett kuriosum. Den suveräna behärsningen av ångkraften användes också i religiösa spektakel, som skulle stärka människornas tro.

Den mest idealistiska förklaringen till dessa förhållanden är att man un-

der antiken inte trodde på framsteg, allra minst materiella framsteg. Men det är orimlig förklaring. Om inte annat, så kan man se det av hur tron på materiella framsteg uppkom bland europeiska, främst engelska ekonomer på 1700-talet. Längre härskade den merkantilistiska doktrinen att rikedom på jorden för evigt var densamma och att staterna bara kunde dela på potten på olika sätt. Tron på ekonomiska framsteg vann spridning först när de ekonomiska framstegen var så uppenbara att man svårligen kunde bortse från dem.

En annan, något mindre idealistisk förklaring är att den grekiska vetenskapen trots allt inte hunnit så långt att den kunde användas för en industrialiseringsprocess. Men det är inte riktigt. Det behöver sannerligen inte en Newton till för Watts ångmaskin eller »spinning Jenny».

Marx har inte direkt tagit ställning till denna fråga — kännedomen om och intresset för den grekiska naturvetenskapen var inte överväldigande på 1800-talet — men vi behöver inte sväva i tvivel om hur han skulle ha sett på den. Naturligtvis räknar han naturvetenskapliga och i snävare mening tekniska kunskaper till de nödvändiga betingelserna för produktionsuppsvinget i modern tid; naturvetenskapen har tagit en plats bland produktivkrafterna.⁸ Men anledningen till att inte de antika grekerna men väl de moderna europeerna gör naturvetenskapen till en produktivkraft måste enligt Marx sökas i produktionsförhållandena. Det kapitalistiska samhället förutsätter en ständig penningvinst: de pengar som investeras måste ge upphov till ännu mer pengar. I ett sådant samhälle krävs då en ständig produktionsökning och denna i sin tur en ökad arbetsfördelning och en allmän rationalisering av produktionen.

I den antika ekonomin finns inga sådana inneboende krav. Produktionen baseras på slavarnas och andra ofrias arbete. Ekonomin är i denna mening stationär: en slav representerar en viss arbetskraft, det finns ingen tanke på att rationalisera hans arbete. Den dominerande produktivkraften förblir människans, dvs. slavens kroppskrafter.

Jag har uppehållit mig så utförligt vid denna punkt dels därför att jag

8 MEW a. a. s. 54.

tror att den klart belyser Marx' utgångspunkter vid bedömningen av antiken, dels också därför att den åtminstone i Sverige mest kända framställningen med marxistiska anspråk i ämnet, Bengamin Farringtons *Grekisk vetenskap*, på ett avgörande sätt skiljer sig från Marx' uppfattning.

Farringtons bok är förvisso ytterst stimulerande. Men dess anda är knappast marxistisk. Farrington gör visserligen ideliga hänvisningar till slaveriets betydelse och den totala skiljemuren mellan fri medborgare och manuellt arbete. Men det verkar som om han menade att den stora anledningen till att vetenskapen inte fick någon direkt praktisk användning skulle vara att söka i att den från och med Platon miste sin empiriska förankring. Det är väl ingen numera som betvivlar att en praktiskt användbar naturvetenskap måste vara empirisk; men å andra sidan skulle väl en aldrig så empirisk naturvetenskap under antiken inte ha räckt till för ett industriellt genombrott under antiken — i vart fall inte om man tar ordet »empirisk» i den snäva mening som Farrington använder när han med pedantisk noggrannhet anför det mesta i antik naturforskning som har den minsta likhet med experiment och direkt systematisk iakttagelse. I marxistiskt perspektiv måste också Farringtons behandling av Platon, som har karaktären en personlig uppgörelse med en alltför väldig historisk fadersgestalt, te sig en smula bisarr.

Marx tar alltså inte upp den grekiska naturvetenskapen till direkt behandling, men däremot uttalar han sig om den ekonomiska teorins förhållande till den ekonomiska verkligheten på ett sätt som belyser hans uppfattning om förhållandet mellan idé och materiellt underlag. Det sker framför allt i en redogörelse för Aristoteles' uttalanden i *Den Nikomachiska Etiken* om varornas värde, alltså de sidor där Aristoteles gör sin för allt senare ekonomiskt tänkande avgörande distinktion mellan bruksvärde och bytes värde.

Aristoteles ger oss där ett exempel: en byggmästare säljer ett hus till en skomakare, skomakaren säljer skor till byggmästaren. Skomakaren har bruk för huset men inte för skorna, byggmästaren har bruk för skorna men inte för huset. Men själva köpet kräver att de bägge produkterna kan tillde-

las ett bytesvärde, värderas i pengar — huset är värt så och så många par skor. Men bruksvärde och bytesvärde är inte samma sak: man kan inte säga att skomakarens behov av huset är så och så många gånger större än byggmästarens behov av ett par skor. Ändå är det behovet som möjliggör köpet. Aristoteles säger: »Att det är behovet som här fungerar som en sammanbindande enhet framgår av det faktum, att inget utbyte fås till stånd, då människorna inte har något behov av varandra.»

Pengarna tjänar alltså att likställa i övrigt olika varor. Men inte ens pengarnas värde är konstant, och därför måste varorna prissättas. »På så sätt kommer det nämligen alltid att finnas handelsutbyte och på den grund samverkan», säger Aristoteles. Pengarna tjänar då som måttstock och gör handelsobjekten jämförbara och avväger dem mot varandra. Ty utan utbyte ges det ingen samverkan, utan balans inget utbyte, och utan jämförbarhet ingen utbyte. Visserligen är det i själva verket omöjligt att skapa jämförbarhet mellan så olika som dessa, men med tanke på behoven kan man göra det i tillräcklig utsträckning.»⁹

Aristoteles har därmed enligt Marx — jag citerar — »som den förste analyserat värdets form liksom så många tänkandets, samhällets och naturens former». Men har inte lyckats med att fastställa vad det är som »skapar jämförbarhet» mellan olika varor. Enligt Marx kunde han inte heller göra det, beroende på det samhälle i vilket han levde.

Enligt den klassiska nationalekonomin från Adam Smith och framåt bestämdes en varas bytesvärde i stort sett av det arbete som måste läggas ner på dess produktion. Var ett hus värt så och så många gånger mer än ett par skor, så krävde huset normalt sett lika många gånger så lång arbetstid.

Det är alltså den s. k. objektivistiska värdeteorin, som även Marx är anhängare av. I den uppfattar man allt arbete som lika värdeskapande: det objektiva måttet är arbetstiden, vad för slags arbete som än utförs under den tiden.

»Men», säger Marx, »att i varuvärdets form allt arbete uttrycks som samma mänskliga arbete och därför som likvärdigt kunde Aristoteles inte utlä-

9 Aristoteles, *Den Nikomachiska Etiken*, 1132 b–1134 a (Sv. övers. 1967, s. 137 ff.)

sa ur själva värdeformen, eftersom det grekiska samhället var beroende av slavarbetet, dvs. hade som förutsättning olikheten mellan människorna och deras arbetskraft.» Det gick alltså inte att se sambandet mellan arbete och varuvärde så länge likheten mellan arbete och arbete inte kunde inses. »Men det är möjligt först i ett samhälle, där varuformen är arbetsproduktens allmänna form» — dvs. där allt produceras för att säljas och där det viktigaste samhällseliga förhållandet mellan människor är deras förhållande som »Warenbesitzer».

Marx avslutar sitt resonemang med följande ord: »Aristoteles' geni framstår just däri att han i varornas värde upptäcker ett likhetsförhållande. Bara de historiska skrankorna i det samhälle, vari han levde, hindrade honom från att upptäcka vari »i verkligheten» detta likhetsförhållande består.»¹⁰

Aristoteles är utan konkurrens den gestalt från antiken som har det största utrymmet i Marx' skrifter. Han är en författare som Marx ständigt kan hänvisa till. Det beror inte bara på den ställning Aristoteles hade i den lärda traditionen och i den hegelianska filosofin eller på att han var antikens störste ekonom. Aristoteles är en levande författare för Marx, han använder honom inte bara för att belysa ett historiskt förflutet eller ge sina läsare de rätta associationerna utan lika ofta för att använda sig av en god formulering eller ett övertygande resonemang. Aristoteles är inte en *auktoritet* för Marx utan snarare en annan forskare sysselsatt med likartade problem och därför lika samtida som någonsin de liberala engelska 1700- och 1800-talsekonomerna.

Det finns ingen annan antik författare som har denna ställning i Marx' skrifter. Marx citerar ganska ofta Platons *Staten*, men då vanligen som ett historiskt dokument mer än tvåtusen år avlägset. Det är också fallet med andra antika auktorer som han anför i sina skrifter.

10 MEW a. a. s. 73 f. — G. Aspelin gör i sin bok *Karl Marx. Samhällsforskare och samhällskritiker*, s. 95 och s. 102 n., utifrån bl. a. detta resonemang i *Kapitalet* ett mycket värdefullt försök att precisera Marx' uppfattning om förhållandet mellan materiell produktion och idéer.

MARX OCH ANTIKEN

Men hur förhöll sig Marx till den antika kulturen i snävare mening, till det grekiska bildningsarvet, den grekiska och romerska konsten?

Det är en vanlig uppfattning — en vanlig missuppfattning — att den historiska materialismen i sig skulle vara fientlig till s. k. kulturella värden därför att den söker påvisa sambandet mellan produktionen av materiella förnödenheter och produktionen av konst och kultur. Det kan därför ha sitt intresse att se vad Marx säger just i detta ämne. Det mest belysande textstället finner vi i Inledningen till det stora arbete som Marx aldrig fullbordade, *Kritik der Politischen ökonomie*.

Marx diskuterar där bl. a. förhållandet mellan den grekiska konsten och sin egen samtid. Det är erkänt att den grekiska konsten har mytologin som sin förutsättning, säger han. Men är den natur- och samhällsåskådning som ligger till grund för mytologin möjlig i järnvägarnas, lokomotivens och den elektriska telegrafens tid? »Vad är Vulkanus mot Roberts et Co., Jupiter mot åskledaren och Hermes mot Crédit mobilier /den franska banken/? All mytologi övervinner och behärskar naturkrafterna i och genom inbillningen och försvinner alltså så snart man vunnit verkligt herravälde över naturkrafterna. Vad är Fama i jämförelse med Printinghouse Square? Den grekiska konsten förutsätter den grekiska mytologin, dvs. själva naturen och samhällsformerna framställda på omedvetet konstnärligt sätt genom folkfantasin. Det är dess material. Och det kan inte vara vilken mytologi, vilken omedvetet konstnärlig bearbetning som helst /.../. Den grekiska konsten kunde inte bygga på den egyptiska mytologin.»

Det problematiska i vårt förhållande till den grekiska konsten ligger inte, enligt Marx, däri att vi vet att den »är förbunden med vissa samhällsliga utvecklingsformer. Svårigheten är, att den fortfarande har ett estetiskt värde för oss och i vissa avseenden tjänar som norm och ouppnåligt mönster.»

Marx betvivlar alltså inte att det förhåller sig så. Det var det kanske över huvud svårt att göra på 1850-talet. Hans förklaring till den grekiska konstens dragningskraft är också tidsbunden. Han utgår från den gamla bilden av mänsklighetens utveckling som en enskild människas livscykel. Antiken

är barndomen. Grekerna är de sunda, normala barnen, och vi beundrar fortfarande uttrycken för deras andliga skaparkraft på samma sätt som vi beundrar en harmonisk och lycklig barndom.¹¹

Sedan Marx' dagar har vi otvivelaktigt fått antiken på betydligt större avstånd. Det är inte bara så att kunskaper i latin och grekiska blivit sällsyn- ta och sällsamma. Samtidigt har mängden av litterära dokument, historis- ka personer, mytiska figurer fallit ur den s. k. allmänbildningen.

Det behöver inte betyda att antiken för alltid sjunkit nedom vår vanliga horisont. Det sätt på vilket Marx närmade sig antiken kan, som en lärd grekprofessor, tillika en medveten efterföljare till Marx, engelsmannen George Thomson, uttryckt saken, ge antiken en ny chans.¹² Men därom vet vi ännu ingenting.

11 MEW bd 13, s. 640 ff.

12 G. Thomson, *Studies in Ancient Greek Society* bd I, Preface. — Thomsons bägge voly- mer om det grekiska samhället och dess idéutveckling (utkomna 1949 och 1955) ut- gör det hittills allvarligaste försöket att utveckla Marx' tankegångar om antiken. Ty- värr tycks Thomson ha avbrutit sitt projekt efter bd II.

Den teologiska utbildningens mål¹

Hampus Lyttkens

Det är symptomatiskt för debattläget — i varje fall i Sverige — att ett ämne som detta tagits upp på fakultetskonferensen. Alla svenska deltagare har länge — särskilt från radikalt studenthåll — fått höra kravet på målplanering och måldiskussioner. Det duger inte längre att t. ex. konstruera en utbildning från avnämarnas eller det framtida yrkeslivets krav. Det räcker inte heller att utgå från det aktuella forskningsläget. Allt måste först genomgå måldiskussionens skärseld. Måltänkandet har blivit vår tids officiella metafysik. Målresonemangen går emellertid ofta i cirkel. Kravet på målsättning har också trängt ned till detaljplaneringen. För varje utbildningsmoment skall man först ange målet. Att inte göra detta betecknas som en besvärande pedagogisk brist. I ett sådant läge kan det säkert vara av värde att fundera över den teologiska eller som jag hellre vill kalla det, den religionsvetenskapliga utbildningen.

Nu kan man göra detta från två utgångspunkter, den mikroanalytiska och den makroanalytiska. Med den förra avser jag en diskussion som enbart tar sikte på den religionsvetenskapliga utbildningen, med den senare en betraktelse som ser även denna utbildning som ett led i samhällets utbildningspolitik. Jag kommer i första hand att syssla med den förra aspekten och senare övergå till den makroanalytiska.

1 Föredrag vid nordisk teologisk fakultetskonferens i Uppsala aug. 1969.

DEN TEOLOGISKA UTBILDNINGENS MÅL

Vad sedan gäller frågan om mål för just den teologiska utbildningen, vill jag framhålla att jag kommer att använda termen teologisk i vidaste mening. Jag kommer inte att begränsa termens betydelse till att avse katolsk, protestantisk, luthersk etc. teologi utan använda termen så att den täcker all form av religionsvetenskaplig utbildning.

I

Vid min redogörelse för olika teologiska målangivelser skall jag använda en term som jag lånat från den amerikanske vetenskapshistorikern Thomas Kuhn.² Han talar om vetenskapliga paradigmen och därmed menar han en accepterad samling teorier, regler och vetenskaplig praxis. Ett paradigm anger, vilka entiteter man har att utgå ifrån, hur de uppträder, och presenterar explicit eller implicit teorier och olika fakta. Ett teologiskt paradigm presenterar m. a. o. vilka religiösa fakta man har att utgå från, samt anger teorier och metoder som är relevanta för beskrivning och analys av dessa fakta. Det är att märka att ett paradigm inte endast har en kognitiv funktion utan också en normativ. Det beskriver inte endast ett förment stycke verklighet utan anger också regler för hur kartläggningen och beskrivningen skall gå till. Det är självklart att man kan tala om paradigm på olika nivåer, om paradigm inom en viss vetenskap, resp. paradigm som berör omfattande vetenskapsområden.

När man studerar olika sätt att formulera målet för den teologiska utbildningen, finner man att det råder ett intimt samband mellan den frågan och hur man besvarar frågan om teologiens syfte och uppgift. Svaret på den sista frågan beror i sin tur på vilka metoder och vilka förutsättningar som bestämmer det teologiska arbetet och teologernas verksamhet: Skilda teologiska paradigmen ger olika svar på frågan om målsättningen. Också partiella förändringar inom ett paradigm får konsekvenser för målsättningen.

Vi skall börja med att studera olika utformningar av konfessionella paradigmen och sedan övergå till det vetenskapsobjektiva.

2 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*. 1962.

DEN TEOLOGISKA UTBILDNINGENS MÅL

Den teologiska utbildningen tjänade från början ett konfessionellt syfte. Motiveringen utgjorde kyrkans behov av personer dugliga att använda i kyrkans undervisning och förkunnelse. Emellertid ledde utvecklingen mycket snart till framväxten av intellektuella funktioner inom en given konfessionell ram. Det gavs tidigt plats för självständigt tänkande och försök att närmare utveckla och systematisera det kristna trosinnehållet. Man gör sig därför skyldig till en grov felbedömning om man tror att syftet främst var en konfessionell indoktrinering. Utbildningens uppgifter koncentrerades till intellektuella uppgifter inom en fastlagd konfessionell ram. Det konfessionella inslaget betydde närmast en konfessionell övervakning av utbildningen. Men inom de fastlagda gränserna lades tonvikten på intellektuella aktiviteter. Skillnaden mellan den specifikt teologiska verksamheten och religiös aktivitet i övrigt arbetas successivt ut inom teologien.

Vi kan se resultatet därav i den medeltida teologien. Man började skilja mellan bibeln som Guds ord där trosinnehållet sågs från trons aspekt, och teologien där trosinnehållet betraktades som rationellt och intelligibelt. (*Credibile ut credibile contra credibile ut intelligibile*³). Bonaventura skiljer teologiens metod såsom varande undersökande och frågande från religiösa aktiviteter som bön, förkunnelse, etisk undervisning, det fromma talet om Gud etc. (ibm s. 54). Bonaventura skiljer mellan tron, vilken som sitt objekt har den första sanningen som den bejakar, den uppenbarade läran som presenterar denna sanning i undervisningens auktoritära form och slutligen den teologiska vetenskapen som studerar denna sanning under synpunkten av rationell bevisning och begrundning.⁴

Thomas av Aquino skiljer på liknande sätt mellan tro och teologi, mellan tron som en ingjuten mental akt, *habitus*, och teologens förvärvade förmåga, vilken erhålles genom studier. Liksom en person som är utbildad inom moralvetenskapen kan göra en bedömning i moralfrågor utan att äga moralisk dygd, kan en teolog göra motsvarande bedömningar av det uppenbarade trosinnehållet.⁵ Teologien säges bestå av slutsatser dragna från

3 Chenu, M.-D., *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris 1957, s. 56.

4 Bonaventura, *Comm. in Sent., Prol.* q. 1 ad 5. Chenu, a. a., s. 55.

DEN TEOLOGISKA UTBILDNINGENS MÅL

trons artiklar som ett slags utgångspunkter och första principer.⁶ För Thomas, liksom för alla medeltida teologer utgör trosinnehållet, den uppenbaredade läran, den självklara utgångspunkten och materialet för det teologiska arbetet. Detta sistnämnda säges bestå i att utarbeta konsekvenserna av trosinnehållet. Vidare hör till det teologiska arbetet att ge en rationell motivering för trons grundvalar, att försvara tron mot angrepp och misstolkningar och att genom analogier från andra områden klargöra trons innehåll.⁷ Thomas teologiska arbete kan sägas i hög grad vara präglad av detta sistnämnda! Genom anlitandet av främst Aristoteles filosofiska terminologi klargöres centrala kristna begrepp som tro, nåd, etc.

Vad är bakgrunden och motiveringarna för denna syn på teologien och på skillnaden mellan den direkta bibeltron och den intellektuella bearbetningen? Ett försök att svara på dessa frågor ger också grund för en diskussion rörande teologiens uppgift och därmed med målet för den teologiska utbildningen.

Det första man då kan konstatera är att det tycks råda ett samspel mellan interna och externa faktorer. De fakta man utgår från är dels den kristna uppenbarelsen i bibeln, dels den kristna traditionen. Dessa fakta ses emellertid i ljuset av främst tvenne teorier. Den ena utgör en teori om Gud, den andra en teori om tron som mental akt.

1. En avgörande intern faktor är den innebörd som getts det kristna uppenbarelsbegreppet. Man utgår från att Gud är det fullkomliga förnuftet. Gud kan m. a. o. aldrig begå några logiska fel och aldrig i sig tåla eller ge upphov till något som är falskt eller strider emot sanningen. Till rationaliteten hör också en målföreställning, nämligen den att en högsta intelligens alltid handlar rationellt, dvs. med ett mål i sikte och alltid utväljer de medel som snabbast och mest direkt leder till målet. Som parentes kan nämnas att detta starkast framträdde på 1600-talet i den s. k. analytiska teologin. Denna utgick från att teologien skulle presenteras genom analys av det mål som

5 Thomas ab Aquino, *Summa Theol.*, Ia 1.6 ad 3.

6 Thomas ab Aquino, *Comm. in Sent. Prol.* a. 3, sol. 2 ad 3.

7 Tomas de Aquino, In Boeth. De trin., q. 2 a. 3. Chenu, a. a., s. 88.

DEN TEOLOGISKA UTBILDNINGENS MÅL

Gud satt för mänskligheten och visa hur Guds olika handlingar leder till målet. Att tala om mål för teologien och för teologisk utbildning är därför ingenting nytt i teologihistorien. Om man vill kan man i nutidens krav på målsättning se en ny aristotelism. Det uppenbarade läroinnehållet, trosinnehållet, måste i princip vara logiskt, rationellt och konsekvent. Och det måste ge uttryck åt det rationella och målinriktade i det gudomliga handlandet. Detta gäller oavsett om människan äger förmåga att inse det. Nu blev det för teologerna snart uppenbart att uppenbarelseskällan, bibeln, inte framträdde i den logiska och filosofiskt konsekventa form som Guds bilden förutsatte. Vidare fann man att kyrkofäderna, vilka också tillskrevs en hög grad av auktoritet, inte heller uppvisade en enhetlig bild, när man studerade hur de ställde sig till olika frågor. Konfrontationen mellan dessa två storheter, teorien om den förnuftige guden och den faktiskt föreliggande bibliska uppenbarelsen och kristna traditionen gav helt naturligt upphov till en tendens att söka påvisa den påstådda förnuftigheten och logiska uppbyggnaden. Vi ser hur en teori påverkar synen på fakta.

2. Därtill kom att — beroende på de ontologiska förutsättningarna — tron som en mental akt inte endast uppfattades som ett accepterande av ett läroinnehåll utan också som en förmåga till rationell bearbetning och bevisning. Man stödde sig därvid bl. a. på Hebr. 11.1, där tron enligt Vulgatas översättning förklarades vara ett *argumentum*, dvs. ett slags intellektuellt argument. Genom tron blev människan delaktig i det gudomliga förnuftet och kunde därför i högre grad än före tron intellektuellt genomtränga och rationellt förklara tros mysterierna. Teologien kan härvid sägas vara ett utvecklande av *credo ut intelligam*-schemat. Den utgör ett från tron utgående intellektuellt penetrerande av trosinnehållet.

3. Föreställningen om Guds förnuftighet och om Gud som upphov till all sanning fick en viktig konsekvens. När teologerna konfronterades med ett profant tänkande, som skilde sig från eller stred mot den kristna läroinnehållet, drevs de att söka visa att motsättningen endast var skenbar. Gud som upphov till all sanning kunde inte säga en sak i uppenbarelsen och en annan via det naturliga förnuftet. Det är från denna utgångspunkt vi har att

DEN TEOLOGISKA UTBILDNINGENS MÅL

förstå högmedeltidens strävan till synteser och till sambyggande.

Jämte dessa interna faktorer får man givetvis också räkna med externa av allmänmänsklig, psykologisk och kulturell art. Jag får ange dessa mera vagt. Det uppkommer tidigt ett behov av begreppsligt utarbetande och systematisk bearbetning av det uppenbarade trosinnehållet. När kristendomen framträngde i västerlandet kom den i kontakt med och fick konkurrera med livsåskådningar av filosofisk typ. Detta medförde att teologerna sökte ge kristendomen en filosofisk intellektuell presentation. Man ställdes vidare inför krav på intellektuell, profan översättning av de bibliska termerna. Konfrontationen med judisk och islamsk religion och med klassisk antik filosofi förstärkte dessa tendenser. Vi har också anledning att räkna med en växande intellektuell metateoretisk medvetenhet. Ett paradigm utvecklas inte isolerat. Det framträder i växelverkan med den sociala och kulturella miljön.

Ett försök att sammanfattningsvis ange målet för en teologisk utbildning som utgår från ett konfessionellt filosofiskt paradigm som det ovan skildrade får följande resultat.

Teologiens syfte är att inom en given konfessionell ram och med ett accepterat trosinnehåll som förutsättning presentera och förmedla en intellektuell, filosofisk penetration. Förutsättningen är en teori att religionens innehåll i princip är rationellt. Det som ytterst åsyftas är ett intellektuellt förstående. Teologien har m. a. o. en klart teoretisk funktion, som kan samlas kring termerna översättning — systematisering — konfrontation.

Det är två saker som är intressant med ett paradigm av denna typ. För det första medför utgångspunkten, att trosinnehållet i princip är rationellt och logiskt konsekvent, att det är omöjligt att hävda eller tolerera uppenbara och erkända motsägelser i systemet. Gud måste m. a. o. lyda logikens lagar och kan inte bryta emot dem. Det synes mig klart att en sådan bestämning av teologiens uppgift i sig rymmer ett sprängstoff, nämligen möjligheten till intern rationell kritik. Som vi vet så inträffade detta också i den senmedeltida teologien.

För det andra kräves endast att den konfessionella bindningen mildras

DEN TEOLOGISKA UTBILDNINGENS MÅL

eller i praktiken upphör för att den här skildrade teologien skall närma sig ett fritt, obundet, enbart rationellt bestämt teologiskt paradigm. Övergången från den ena typen av teologi till den andra behöver inte bli så våldsam som det i första hand kan se ut. Målsättningen, intellektuell penetration — systematisering — konfrontation kan utan vidare övertas av en teologi som arbetar med rationella, vetenskapsobjektivistiska målsättningar.

Den kritiska punkten i detta teologiska paradigm är teorien om kristendomens principiella rationalitet. Hur mycket stöd har den egentligen i det religiösa materialet?

II

Upptäckten av en anomali eller flera anomalier i ett paradigm leder antingen till en förändring inom paradigmet ram eller till en successiv övergång till ett annat paradigm. En anomali kan endast upptäckas mot bakgrunden av ett förefintligt paradigm.

Upptäckten av en anomali/anomalier i det accepterade konfessionella paradigmet ledde till uppkomsten av ett annorlunda utformat konfessionellt paradigm, ett paradigm som jag anser vara konfessionellt i mycket strängare mening och därför också mera tvivelaktigt ur nutida synpunkt.

Vi känner väl till vilka anomalier som efter hand påpekades av senmedeltidens teologer. Man sätter ytterst ett frågetecken för hela det rationella programmet. Man påpekar att slutsatser från icke evidenta premisser inte kan vara evidenta. Försöket att med trosinnehållet som utgångspunkt utarbeta slutsatser och konsekvenser frånges evidenskaraktär och det hela blir därför rationellt tveksamt. Det blir inte möjligt att återföra hela trossystemet på en intellektuell formel eller påvisa dess förnuftighet och samband med en förnuftigt agerande gudom. Teologien förlorar sin systematiska enhet och betraktas som en samling satser endast sammanhållna därför att de faktiskt ingår i det av kyrkan accepterade. De flesta satserna är därtill kontingenta dvs. de avser skeenden som inte i sig är logiskt eller förnuftigt nödvändiga.

DEN TEOLOGISKA UTBILDNINGENS MÅL

Till detta kommer en förändring av den religiösa gudsuppfattningen. Den religiösa förutsättning från vilken det tidigare paradigmet utgått, nämligen den i allt logiskt och förnuftigt agerande guden, undanskymmes av föreställningar om den av intet bundna fritt handlande guden.

Det teologiska paradigmet ändras. Teologien blir s. a. s. en praktisk vetenskap. Dess teoretiska anspråk ersättes med uppgiften att anvisa vägar för människan att nå det av Gud för människan uppställda målet. Då detta mål och vägarna dit är beskrivna i den bibliska uppenbarelsen, blir följden en ökad biblicism. Guden själv är fördold och oåtkomlig. Enda kännedom människan kan ha, ges i den bibliska uppenbarelsen. Jämsides med denna ökade konfessionalisering kan man se de första tendenserna till teologiens empirisering. Teologien har att utgå från det som empiriskt, positivt föreligger, nämligen Guds konkreta, kontingenta uppenbarelsehandlingar, sådana de beskrivas i uppenbarelsen. Teologien skall inte längre söka visa det förnuftiga i Guds handlande utan utgå från bibeln som något empiriskt givet.

Några expressiva uttalanden av Luther kan tjäna till belysning av denna konfessionellt inriktade teologi. Teologien får för Luther en närmast religiös funktion. Teolog blir man genom att leva, bli dömd och dödad inte genom att tänka, läsa eller spekulera (*vivendo, immo moriendo et damnando fit theologicus, non intelligendo, legendo, aut speculando*, WA 5.163.28). Teologiens subjekt är den skuldbelastade och förlorade människan och den rättfärdiggörande och frälsande guden (40.11.328:1). Att rätt studera teologi är att iakttaga de tre reglerna om bön, meditation och prövning (*oratio, meditatio, tentatio*, 50.658). Teologiens metod är skriftutläggning och teologien liksom utbildningens uppgift är att förkunna och utbreda läran om tron och om Kristi kors.

III

Icke konfessionellt paradigm.

Efter hand kom teologien att frigöras från konfessionella band. Det upp-

DEN TEOLOGISKA UTBILDNINGENS MÅL

kommer ett humanistiskt-deskriptivt paradigm. Början görs med Schleiermacher som anger teologiens uppgift som en deskription av den för handen varande kyrkoläran. Teologien är för Schleiermacher en föremålsvetenskap. Den förutsätter kristendomen som ett historiskt faktum, vilket teologien har att utforska, beskriva och undersöka. Till detta fogas kravet att teologien skall vara inriktad på kyrkoledningen. Kyrklig användbarhet jämte intellektuell analys av kristendomen blir för Schleiermacher de två målen för teologisk vetenskap och teologisk utbildning. Utvecklingen har sedan gått mot en allt större dominans för den första målsättningen, deskription och analys av kristendomen och övriga religioner. Paradigmet utgår från vad man kallar forskningens frihet och från kravet på objektivitet. Friheten innebär forskarens frihet att oberoende av konfessionella bindningar välja sitt forskarmaterial och att utan hänsyn till de ev. konfessionella följderna redovisa sina resultat. Därmed ges efter hand också plats för olika former av kritik. Kritiken kan avse de religiösa källmaterialets tillförlitlighet, konfessionellt bestämda historietolkningar, uppfattningen av med varandra konkurrerande konfessioner, typer av i religionen förekommande argumentering etc. Ramen har därvid vidgats till att avse religionen som fenomen överhuvud. Den komparativa religionsforskningen har medfört förändringar i tidigare metodik och förutsättningar.

Objektivitetskravet utgår från förutsättningen att det ges en principiell möjlighet till en värderingsfri och neutral deskription av religiösa företeelser, av urkunder, historiska förhållanden, av idéhistoria, kultformer och tankesystem. Man utgår från att det oavsett den enskilda forskarens religiösa eller areligiösa hemvist, värderingar och personliga sociala och politiska förhållanden skall vara möjligt nå fram till av alla accepterade resultat. Objektivitet är möjlighet till objektiv argumentering. Det gäller att utan förutfattade meningar gå till materialet. På liknande sätt som alla förnuftiga människor måste vara överens om att två gånger två är fyra, måste var och en som accepterar logikens spelregler, när han ställs inför presentation av sakförhållanden och av analyser, kunna skilja sant och falskt, undermåligt och tillförlitligt. Man utgår från att det ges ett fast och åtkomligt ob-

DEN TEOLOGISKA UTBILDNINGENS MÅL

jektivt referendum. Alla tvister kan i princip lösas genom hänvändanden till och åberopande av detta referendum. En typisk idéhistorisk slogan i detta sammanhang är denna: Det gäller att läsa som det står. En felaktig texttolkning kan alltid påvisas genom att ta fram den åberopade texten och se vad som står där.

Relationen till de olika kristna konfessionerna kan med ett dylikt paradigm endast bli indirekt. Den teologiska forskningen överlämnar till kyrkorna resultatet av sina forskningar, presenterar deskriptivt olika religiösa tolkningar och idésystem. Det är sedan kyrkornas sak att konfessionellt välja bland utbudet.

Då teologiens uppgift tecknas som objektiv beskrivning och objektiv analys, kommer undervisningens och utbildningens mål att formuleras i enlighet härmed. Målet är att ge objektiv information om religionerna och deras skiftande innehåll, i första hand om den oss nära liggande kristna religionen och att inpräglade respekt för saklighet och för objektiv argumentering.

Detta vetenskapsobjektivistiska och förment värderingsfria paradigm har i våra dagar utsatts för kritik från flera håll. Jag skall ge några exempel på denna kritik, från semantisk-filosofiska utgångspunkter, vetenskapsteoretiska, strukturalistiska och makroanalytiska.

1. Nutida argumentationsanalytiska och semantiska studier har klargjort att föreställningen att en text med vardagsspråkets termer skulle ha en enda riktig innebörd vilar på bräcklig grundval. Det går med andra ord inte bara att läsa som det står. Detta gäller både föreställningen att man ur en texts ordalydelse skulle kunna utläsa den riktiga tolkningen och tanken att det skulle gå att fastställa vad en viss författare velat uttrycka med en text, vilka intentioner och avsikter han har haft.

Nutida undersökningar har påvisat det vanliga språkets mångtydighet och vaghet. Samma text — i synnerhet om det rör sig om lösryckta textavsnitt — kan oftast ges flera likvärdiga rimliga tolkningar. Man kan m. a. o. göra flera olika förslag till precisering av den ursprungliga texten. Texttolkningsproblematiken skärps när det gäller tolkning av religiösa texter.

DEN TEOLOGISKA UTBILDNINGENS MÅL

Det religiösa språket använder sig som bekant i stor utsträckning av symboler och bilder. En rad centrala kristna satser utmärks t. ex. att man använder termer hämtade från framför allt människan och hennes psykiska egenskaper och utsäger dem om religiösa objekt. Att då ur textens ordalydelse fastställa en objektivt riktig tolkning är omöjligt. Vilken tolkning en teolog ansluter sig till blir beroende på vederbörandes språkbruk, värderingar och förutsättningar. Från religiöst håll föreligger emellertid ofta en tendens att betona de religiösa texternas entydighet och klarhet. Det har förelegat ett religiöst behov att betona urkundernas entydighet och klarhet. Detta har varit en förutsättning för att kunna hävda tesen om de bibliska skrifternas auktoritet. Objektivitetsidealet har stötts av religiösa föreställningar.

Den som ställer som sin uppgift att fastställa en författares ursprungliga intentioner med en text hamnar i stora svårigheter. När det gäller äldre texter vars författare är döda kan vi endast mycket hypotetiskt uttala oss om hans avsikter med textavsnittet. För enkelhetens skull säger vi att Jesus, Thomas eller Luther säger det och det. I verkligheten rör vi oss med tolkningar av föreliggande texter. Inte heller med nu levande författare går det att med säkerhet fastslå intentionerna.

Debatten lämnar rikhaltiga exempel på att en författare vid en senare tidpunkt omtolkar och ger sina uttalanden en annan innebörd än den som hans åhörare först lade in i yttrandet. Hur skall man för övrigt kunna fastställa hur många och vilka precisionsmöjligheter som aktuellt föresvävade en viss författare vid en viss tidpunkt? Intentionstolkningen måste alltså betraktas som mycket svår och tvivelaktig.

I linje med denna kritik av objektivitetsidealet går en rad påpekanden vilka framhåller att ett accepterat vetenskapligt paradigm endast utgör en möjlighet bland andra och att valet av paradigm bestämmes både av teoretiska och värderande faktorer.

Så länge ett paradigm fungerar och allmänt accepteras undviker man i regel metateoretiska analyser. I krissituationer däremot, när accepterandet av ett paradigm ifrågasättes, blir sådana synpunkter aktuella.

DEN TEOLOGISKA UTBILDNINGENS MÅL

Den ovan omnämnde vetenskapshistorikern Thomas Kuhn ger flera exempel på vad som sker i ett krisläge. Han framhåller att anhängare av ett paradigm vid kritik gärna faller tillbaka på analytiska omdömen. Rent definitionsmässigt blir en viss typ av forskning och ett visst paradigm det riktiga och rimliga. En anhängare av objektivitetsidealet skulle t. ex. definiera sina värderingar, metoder och förutsättningar på sådant sätt att de resultat han får definitionsmässigt blir objektiva. Vid diskussion mellan företrädare för olika paradigm medför detta förhållande att de olika parterna var för sig resonerar i cirkel. Varje grupp brukar sitt eget paradigm till försvar för sitt eget paradigm. Detta betyder att också målresonemanget hamnar i en cirkel. Varje paradigm har sitt mål och det försvaras med hjälp av givna definitioner. Var och en utvecklar sitt paradigm och gör det enligt sina egna definitioner. Kuhn framhåller att byte av paradigm ofta förutsätter och sker genom övertalning, inte enbart genom tyngden av sakliga argument. Man kan inte logiskt eller genom sannolikhetsargument tvinga den som inte vill att acceptera ett annat paradigm. Därför att ett paradigm innefattar både teorier, fakta och värderingar kan ett skifte mellan två paradigm inte ske på rent logiskt-objektiva grunder. Det räcker inte att enbart fråga hur teorier förhåller sig till fakta. Precis som valet mellan två tävlande politiska system är valet mellan två vetenskapliga paradigm ett val mellan tvenne oförenliga sätt för social verksamhet och liv. Ett paradigm har som sagts också normativa funktioner. Olika paradigm lämnar olika problem olösta (a. a. s. 100). En bedömning av vilka problem som är de viktigaste och de centrala inkluderar ett moment av värdering.

Några exempel från religionsvetenskapen må belysa de av Kuhn anförda förhållandena. Man framhåller ofta att religionsvetenskapen är hänvisad till en beskrivning och analys och därför i egentlig mening inte ser som sitt syfte att förklara de religiösa fenomenen. Så säger religionshistorikerna och så säger också systematikern. Hur skall man avgöra vem som har rätt, den som syftar till beskrivning eller den som syftar till en förklaring? På liknande sätt kan man inte med logiska-empiriska medel avgöra vad som är objektiv beskrivning. Det man brukar som objektivt referendum vid be-

DEN TEOLOGISKA UTBILDNINGENS MÅL

skrivning av en texts innehåll är ytterst den egna tolkningen. Innebär vidare objektiv beskrivning att man ställer sig neutral till framställda föreställningar och åsikter eller innebär det att man tar kritisk ställning och med hjälp av vissa logiska och empiriska förutsättningar avgör vad som är acceptabelt eller inte acceptabelt? Existerar överhuvud något som med krav på precision kan kallas neutral beskrivning? Beroende på hur man svarar på dessa frågor får religionsvetenskapen olika innehåll och utbildningen olika målsättning.

Utbildningens mål bestämmes i stor utsträckning av dess innehåll och detta innehåll är ett resultat av religionsforskningens uppbyggnad och strukturering. Det kan också därvid påvisas hur olika teorier och fakta bryter sig mot varandra, och i sin tur påverkar utbildningens innehåll.

Det är ett känt förhållande att forskning inte enbart innebär ett kumulativt samlande av fakta, vare sig dessa fakta kan sägas vara naturvetenskapliga eller humanistiska. Kuhn framhåller att ett byte av paradigm inte endast påverkar tolkningen av hittillsvarande fakta utan också urvalet av data och valet mellan olika undersökningsobjekt (a. a. s. 120 ff). Generellt kan man säga att det i forskningen gäller att finna s. k. relevanta fakta. Fakta är emellertid alltid relevanta i relation till en teori, till vissa allmänna förutsättningar. Om man nu söker tillämpa detta på religionsforskningen kan följande sägas.

Den teologiska utbildningens innehåll bestäms generellt av de teologiska fakulteternas uppbyggnad, vilka ämnen och ämnesområden som är företrädda och blir föremål för forskning. Man kan säga att de olika ämnesområdena representerar det religiösa materialet, de religiösa fakta, vilka skall bli föremål för utforskande. Vilka religiösa fakta som anses relevanta för religionsforskningen är inte något självklart. Deras utväljande är inte en automatisk process. Urvalet bestämmes av teorier och värderingar. Emellertid är de teorier och värderingar som ligger bakom urvalet av relevanta religionsvetenskapliga fakta inte alltid explicita och medvetna.

Det kan ha sitt intresse att söka analysera vilka teorier och värderingar som ligger bakom olika alternativ till uppbyggnaden av en religionsveten-

DEN TEOLOGISKA UTBILDNINGENS MÅL

skaplig fakultet.

Låt oss först se på vilka teorier som kan ligga bakom uppbyggnaden av en teologisk fakultet av äldre typ. Vilka förutsättningar avgör dess urval av relevanta religiösa fakta?

1. En teori utgår från föreställningen om den religiösa urkundens dominerande roll och betydelse för religionsforskningen. Det är inte i första hand fråga om urkundens faktiska funktion i det aktuella nuläget. Målet är att så långt möjligt klargöra urkundens ursprungliga innebörd och funktioner. Denna teori kan sägas vara en av motiveringarna för bibelvetenskapens dominerande plats i många teologiska fakulteter. Om man söker analysera teorien finner man att den består av flera element.

a) Föreställningen att en skriftreligion för sin förståelse kräver kännedom om urkundens ursprungliga betydelse. Denna teori är inte invändningsfri. Programmet är svårt att genomföra. Om en gammal texts ursprungliga betydelse kan man på sin höjd uppställa hypoteser. Svårigheterna framgår bl. a. genom modern texttolkningsproblematik. Man kan vidare tänka sig en aktuell religionsforskning som nöjer sig med att undersöka hur urkunden förstås, användes och traderas i ett nutida samhälle.

b) Vidare tillkommer ett legitimt historiskt intresse.

c) Ett tredje element är en teori om religionsgrundarens avgörande betydelse för att förstå vissa religioner. Det är väl också klart att denne ofta på ett avgörande sätt präglat den religion han gett upphov till. Emellertid kan ett studium av religionsgrundaren ske från olika utgångspunkter. Man kan acceptera den religiösa värderingen av honom och mot denna bakgrund studera hans liv och uttalanden. Eller man kan kritiskt söka inställa honom i ett allmänt religionsfenomenologiskt, psykologiskt och socialt sammanhang.

d) Det synes odiskutabelt att till teoriens dominans har bidragit ett ideolo-

DEN TEOLOGISKA UTBILDNINGENS MÅL

giskt element. Teorien backas upp av en religiös värdering av urkunden som gudomlig uppenbarelse, omgiven med auktoritet. Om urkunden anses innehålla ett gudomligt tilltal till människan, gudomliga anvisningar och upplysningar är det givetvis ett centralt intresse att få klarhet i texternas egentliga och ursprungliga innebörd. Detta intresse kommer lätt i konflikt med texttolkningsproblematiken. Det är emellertid karakteristiskt att även bland moderna exegeter finns personer som anger den svårbemästrade och diskutabla intentionsforskningen som en av exegetikens mål. Den religiösa värderingen av urkunden har givetvis samband med värderingen av vissa religiösa förgrundsgestalter.

e) Det synes mig också uppenbart att teorien från början varit förknippad med ett visst uppenbarelsbegrepp. Den starka tonvikten på fastställande av texternas ursprungliga innebörd hänger bättre samman med ett propositionellt och därmed verbalinspiratoriskt uppenbarelsbegrepp än med ett frälsningshistoriskt. För uppfattningar vilka medger en större eller mindre frihet i förhållande till bibelordet, t. ex. frälsningshistoriska tolkningar, Luthers tal om trons grammatik, existentiella tolkningar, blir andra fakta mera relevanta än ordens ursprungliga innebörd.

2. En annan teori betonar de historiska förhållandenas betydelse för att förstå en religion. Teorien kan utformas på två sätt. Antingen utgår man från en allmän värdering av den historiska forskningens betydelse. Eller också understrykes att en rad nutida förhållanden inom religionerna inte kan förstås och förklaras utan historisk forskning. Till historieforskningens tidvisa starka ställning har säkerligen en religiös värdering av den religiösa traditionen bidragit. Man kan t. ex. peka på följderna av värderingen av vissa religiösa personligheter för forskningens inriktning. Den tidigare dominansen för Lutherforskning inom lutherdomen, Calvinforskning hos de reformerta och Thomas av Aquinoforskning i katolska kyrkan är bevis nog. Likaså har värderingen av den äldsta kyrkans förhållanden inverkat på valet av uppgifter. Ett exempel är patristikens dominans i den engelska kyrkan. Vidare kan uppenbarelsreligionernas tendens att rikta blicken

DEN TEOLOGISKA UTBILDNINGENS MÅL

bakåt mot den en gång fastställda uppenbarelseskällan och värderingen av den religiösa traditionen allmänt sägas bidra till forskningens historisering. Mot detta bryter sig i dagens läge som bekant ett mot nuet och dess problem riktat intresse. Värderingen av det aktuella och av den nuinriktade forskningen kommer i konflikt med historievärderingen.

3. En tredje teori som ligger bakom strukturen hos en traditionellt uppbyggd teologisk fakultet är föreställningen om det intellektuella momentets betydelse i kristendomens utveckling och därmed i forskningen. Detta leder till betonande av forskning som rör läroutveckling, såsom dogmhistoria, systematik, bekännelseforskning. På två områden har vi dubblering av lärartjänster: i bibelvetenskapen och inom den s. k. systematiken. En teori om det intellektuella, läromässiga momentets betydelse leder till att motsvarande fakta inom religionen uppmärksammas och utforskas. Inte heller denna teori står eller har stått oemotsagd. Å ena sidan kan man peka på den roll som undervisning och traderande av religiösa attityder och beteenden spelar i de flesta religioner. Å den andra har det sagts att religion är liv och inte lära och att de intellektuella momenten är sekundära i förhållanden till de religiösa upplevelserna.

Allmänt kan sägas att här skildrade teorier och forskningsprioriteringar gärna ser på religionen immanent. De accepterar och utgår från religionen i dess traditionella form, och i dess traditionella yttringar. Bakom forskningens inriktning ligger ofta ett accepterande av religionens eget sätt att se på urkunder och på sin historia. Det medför en dominans för forskning som är inriktad på vad jag skulle vilja kalla den religiösa överbyggnaden, såsom urkunder, och läroframställningar. Den skulle med en medveten schematisering kunna sägas vara teocentrisk. En sådan forskning är inriktad på det traditionella religiösa stoffet.

Ingen av de här nämnda teorierna är självklara. Och däremot bryter sig en forskning, vilken inte ser på religionen immanent utan inställer den i ett allmänt socialt och psykologiskt sammanhang. Karakteristiskt för denna andra typ av forskning är att den utgår från allmänna humanistiska filosofiska, psykologiska och sociologiska värderingar. Den ställer därvid männi-

DEN TEOLOGISKA UTBILDNINGENS MÅL

skan, hennes upplevelser, behov och beteenden i centrum. Den utgår från människan, från hennes frågor, behov och beteenden. Den skulle med en teologisk term kunna betecknas som antropocentrisk. Utgångspunkten är den, att det är människan som har religion, som tror och deltar i religiösa aktiviteter. För att förstå religionen gäller det därför att studera människan i hennes relation till religionen. En sådan forskning ser på människan som den stora gåtan.

Man kan säga att införandet av nya ämnen i de teologiska fakulteterna såsom religionsfilosofi, religionspsykologi och religionssociologi innebär att en ny teoribildning ges plats i de gamla fakulteterna. Tyngdpunkten lägges i dessa ämnen på att studera den religiösa upplevelsen, människans sociala beteende och människans försök att tolka och förklara det hon upplever.

Teorien om den religiösa upplevelsen och dess strukturering som den avgörande faktorn för religionen leder till dominans för religionspsykologien. Teorien om den sociala inlärnings betydelse och om religionen som fyllande vissa sociala funktioner leder på motsvarande sätt till en dominans för religionssociologien. Teorien om religionens betydelse som försök till förklaring, som tolkning av och svar på frågor om livets mening, teorien som samspelet mellan teorier och värderingar i religioner och livsåskådningar medför ökat intresse för religionsfilosofien. Till detta kommer den allmänt religionsvetenskapliga inriktningen som tar sig uttryck i religionshistoria och religionsfenomenologi.

Till framväxten av dessa nya teorier bidrar även faktorer inom religionerna själva. Den kristna existentialismens frammarsch medför t. ex. att ökat intresse riktas mot människan och hennes existentiella situation. Ekuumenikens framväxande, religionerna inbördes påverkan och utveckling jämte den ökande sociala och politiska aktiviteten måste medföra att en annan forskningsinriktning och andra teorier kommer i blickpunkten, vilka söker göra rättvisa åt dessa nya religiösa fakta. Det råder nämligen alltid ett komplicerat samspel mellan teorier och fakta. Teorier avgör relevansen av fakta, men nya uppdykande fakta påverkar i sin tur teoribildningen.

DEN TEOLOGISKA UTBILDNINGENS MÅL

I detta sammanhang bör man också uppmärksamma resultaten av skolöverstyrelsens undersökning av livsåskådningsattityder hos skolungdom. Dessa resultat visar att det traditionella religiösa stoffet och språket skjutes åt sidan. Däremot får frågor som ställts i sin existentiella nakenhet stor prioritet. Man kan inte på grundval av denna undersökning säga att eleverna är ointresserade för frågor av livsåskådningstyp. Det avgörande är emellertid att de endast intresserar sig för dem i deras existentiella, man kan säga mänskliga utformning. Det gäller frågor om livets uppkomst och mening, om kärlek, lidande, människovärde, om ensamhet och gemenskap etc. Man kan också konstatera att i nutida svenska teologiska fakulteter också de gamla klassiska ämnena uppvisar en kombination av vad jag här kallat teocentriska och antropocentriska intressen.

Det som är intressant och värdefullt i de teologiska fakulteternas uppbyggnad är, att man där tolererar förekomsten och en kombination av olika teorier och utväljande av fakta för religionsvetenskapligt studium. Redan härigenom skapas bredd i utbildningen och möjlighet till tolerans och vid-syn. Att olika typer av forskning och utbildning finns är också direkt motiverat av utbildningsbehovet. Det gäller att ge information både om kristendomen som den religion vilken ligger oss närmast och om religionerna och religionen som fenomen. Men då måste också pluralismen verkligen genomföras i de teologiska fakulteterna och klart komma till uttryck i deras uppbyggnad. För närvarande är de allmänt religionsvetenskapliga ämnena obetydligt representerade.

Personligen är jag mest intresserad av en forskning som startar i människan och hennes relation till och upplevelse av religionen. Det är enligt min mening genom en analys av den religiösa upplevelsen som vi kan få svar på frågan om religionens gåta. Det viktiga är förbindelsen mellan upplevelse och tolkning och att pröva de åsikter som kan antas ha relation till upplevelse-innehåll eller ingå i upplevelser, inte sådana åsikter som kan misstänkas för länge sedan ha förlorat ett dylikt samband. Som skäl för min ståndpunkt vill jag peka på den aktuella religiösa utvecklingen vilken synes gå mot ett förstärkande av de existentiella momenten. Vidare kan man

DEN TEOLOGISKA UTBILDNINGENS MÅL

se hur både i skolans och kyrkans undervisning, målsättningen blir att utgå från människans, elevernas frågor svar och behov, inte från det religiösa kunskapsstoffet. Detta bör få påverka utbildningsmålen. Jag anser också att en sådan inriktning av forskningen för religionens eget vidkommande skulle betyda ökad frigörelse från mycket sekundärt och perifert och en ökad klarhet om vari religionens bas och kärnupplevelse består. Precis som skolöverstyrelsens undersökning kan detta leda till en enhet över alla gränser. Resultatet kan bli både rörlighet och fasthet. Rörlighet när det gäller tolkningar, fasthet när det gäller de primära värdena och upplevelserna.

Förefintligheten av icke med varandra helt förenliga teorier och intressen kan emellertid också skapa problem när det gäller att diskutera utbildningsmål med utgångspunkt från religionsforskningens struktur. Olika intressen och religionsvetenskapliga paradig kan komma i konflikt med varandra. Pluralismen kan leda till spänningar.

Enligt Kuhn befinner sig en vetenskap i en krissituation när varandra uteslutande och konkurrerande teorier tävlar med varandra och när skilda paradig står mot varandra. Skall man följa Kuhn befinner sig religionsvetenskapen i dag i en dylik kris.

Jag kan bara nämna tre generella teorier som i nuet konkurrerar med varandra. Den första utgår från att religionerna äger en sanningskärna och att en transsubjektiv verklighet ligger bakom och förklarar upplevelser och tolkningar. Den andra fråntar religionen alla empiriska anspråk och gör den i första hand till en emotionell företeelse. En tredje teori ser och förklarar religionen som ett socialt fenomen. Att krisen inom religionsvetenskapen inte ännu blivit akut torde bl. a. bero på bristen på kommunikation och konfrontation mellan olika forskningsområden. Men man får också komma ihåg att ingen teori kan lösa alla problem och att t. o. m. inom naturvetenskaperna man accepterar och tolererar förekomsten av motinstanser gentemot en accepterad teori (jfr Kuhn a. a., s. 145). Svårigheten att i dagens läge övertygande motivera den ena eller den andra teorien utgör en annan faktor. En kris innebär emellertid också möjlighet för framväxande av nya teorier.

DEN TEOLOGISKA UTBILDNINGENS MÅL

Till dessa forskningspolitiska synpunkter kan fogas andra som ytterligare belyser det konventionella och värderande draget i forskningsparadigm och utbildningsmål.

Hur man än ställer sig till mycket bland de franska strukturalisternas teorier synes det mig uppenbart att de pekat på något väsentligt. Michel du Foucault har i sitt senaste arbete, *L'Archeologie du savoir*, understrukt att vår verklighet gestaltas och utformas genom de olika kunskapsspråk som vi använder oss av. Ett studium av olika tiders och vetenskapers språk klargör hur vi sett och ser på verkligheten. Språket återspeglar inte verkligheten sådan den är, utan den föreställning som olika epoker gjort sig av den. Man kan alltså inte direkt avgöra lämpligheten av ett visst språk genom en jämförelse med verkligheten. Det har i detta sammanhang sitt intresse att konstatera att också en vetenskapshistoriker som Kuhn kommer till ett liknande resultat. Han säger att det inte finns något vetenskapligt och empiriskt neutralt system av språk eller begrepp. Man kan inte avgöra lämpligheten av ett vetenskapligt paradigm genom ett enkelt verifikations- eller falsifikationsförfarande.

Kunskapsspråken säges av Foucault bestå av en serie sinsemellan slutna beskrivningar. Liksom inom ett vetenskapligt paradigm kan man inom ett kunskapsspråk inte tala om vad som helst, vissa utsagor är uteslutna. Kunskapsspråkens växling och utformning är beroende av ekonomiska, politiska och sociala faktorer. Foucault betonar att det moderna industrisamhället särskilt drivit fram en kunskap om människan som helhet. Hon tillerkänns nya drifter och behov. Som följd uppkommer en rad nya språk: sociologi, psykiatri, kriminologi etc.

Det är intressant att se hur Foucault precis som viss religionsvetenskaplig forskning ställer människan i centrum. Tillämpat på religionsforskningen blir kunskapsspråket ett språk som skildrar människan som religiös varelse, människan som sökande svar på livsåskådningsfrågorna. Vilket språk man därvid använder blir inte likgiltigt. Teologerna har sökt rädda en förgången tids religiösa språk genom att betona dess symbol- och bildkaraktär. Foucault gör det emellertid uppenbart att bilderna inte bara är

DEN TEOLOGISKA UTBILDNINGENS MÅL

bilder utan fungerar som ett kunskapsspråk. En ny tid medför behov av nya bilder och av ett annat kunskapsspråk. Det klassiska religiösa språket har framgått ur ett auktoritärt och stabilt samhälle. I dagens pluralistiska och dynamiska samhälle blir uppgiften att utveckla ett annat teologiskt kunskapsspråk än det förgångna. Det klassiska religiösa kunskapsspråket måste ur Foucaults utgångspunkter ses som ett historiskt fenomen. Forskning som ställer människan och hennes behov i centrum måste leda till ett religionsvetenskapligt språk som hämtar sin arsenal från människovetenskaperna, från psykologi, sociologi, psykiatri etc.

En tillämpning av Foucaults tankar på religionsvetenskapen får vittgående konsekvenser. Diskussionen begränsas inte till frågan om byte av vetenskapligt paradigm och till skiftning i forskningspolitiska målsättningar. Uppgiften blir att ersätta ett kunskapsspråk med ett annat. Frågan blir om det i en tid som övergått till ett nytt kunskapsspråk är möjligt för religionsvetenskapen att bruka ett språk som svarar mot en gångens tids kunskapsspråk. Ett studium av den inomvetenskapliga utvecklingen ger vid handen att utvecklingen mot ett nytt språk redan är på väg. Nya termer och ny metodik införes efterhand i religionsvetenskapen.

En diskussion om utbildningsfrågor kan inte föras utan att man kommer in på makroanalys och på värdefrågor. Det är särskilt från vänsterradikalt håll som man hävdar att universitetsutbildningen inte är så objektiv och värdeneutral som det ibland hävdats. Visserligen erkännes att man *inom* de givna förutsättningarna kan tala om objektivitet och likaså om kritisk skollning. Men man glömmer, hävdas det, att en utbildning ingår i en viss typ av samhälle och därmed traderar och förstärker de värderingar som ligger till grund för samhället i fråga. Det klagas i detta sammanhang över att man inte tillräckligt uppmärksammat de värderingar som ligger till grund för hela forsknings- och utbildningssystemet. Vidare framhålles att valet av forskningsområden, prioriteringen mellan olika forskningsområden och valet av metod är beroende av personliga, sociala, ekonomiska och politiska värderingar och intressen.

Som bekant föres en mycket omfattande diskussion i dessa frågor. Jag

DEN TEOLOGISKA UTBILDNINGENS MÅL

får hänvisa den intresserade till U68:s debattskrift och till inlägg i tidskrifterna *Konkret* och *Häften för kritiska studier*. Här skall jag begränsa mig till ett par synpunkter.

Det har länge accepterats att avnämarna skulle få ha ett avgörande ord med i laget när det gäller att fastställa utbildningsmålen. Även på teologiskt håll har man accepterat att utbildningens mål bör fastställas genom en analys av de krav som den framtida yrkesverksamheten ställer. För vår del främst präst- och lärarverksamhet. Nu har från kritiskt håll just detta ansetts vara en av de farligaste vägar på vilka vissa grupper i samhället söker indoktrinera universiteten för sina syften. Avnämarmarkravet säges bl. a. betyda att man gynnar det bestående och hindrar dynamiken och den nödvändiga förändringen av samhället.

Jag kan emellertid inte komma ifrån att man vid konstruerande av en utbildning som syftar till en framtida yrkesverksamhet också måste beakta avnämarsynpunkterna. Däremot får dessa aldrig bli allenarådande. De måste avvägas mot andra intressen, mot forskningens resultat och mot forskningspolitikens allmänna utformning. Det bör också betonas att också införandet av avnämarsynpunkterna ställer oss inför flera valmöjligheter. Vilken kyrka skall t. ex. ha det avgörande ordet, den traditionella som dominerar i den äldre generationen eller ungdomens ekumeniska, socialt och radikalt, existentiellt inriktade? Om man skall utbilda för framtiden borde det sista få stor betydelse.

Frågan blir i detta sammanhang: Vilken instans, vem och vilka skall bestämma de allmänna värderingarna bakom målsättningen för utbildningen? Samhället, universiteten eller kyrkorna — samfunden? Så länge det är fråga om en universitetsutbildning och så länge vi lever i ett demokratiskt samhälle, måste dessa frågor lösas genom diskussion och opinionsbildning i de beslutande politiska organen. Om t. ex. avnämarnas krav utgår från värderingar som radikalt skiljer sig från samhällets utbildningsmål i övrigt, blir följden att utbildningen torde få skiljas från universiteten.

Det är framför allt tvenne värderingar som står i centrum för utbildningsdiskussionen i vårt land, värderingen av det kritiska tänkandet och av

DEN TEOLOGISKA UTBILDNINGENS MÅL

jämlikhetskravet.

Det har gått mycket suddighet i talet om det kritiska tänkandet. En absolutifiering av den kritiska inställningen blir lika förödande för all intellektuell verksamhet som en total skepticism. Man kritiserar alltid utifrån vissa givna premisser. Detta gäller både, när man kritiskt granskar och värderar datas och vetenskapliga resultats relevans för en viss teori eller teoretisk modell, och när man kritiskt granskar de värdepremisser och förutsättningar som ligger till grund för en viss vetenskaplig verksamhet. Avsikten med värderingen av det kritiska tänkandet är att skapa en ökad medvetenhet om värderingar och förutsättningar bakom den egna forskarverksamheten. Denna medvetenhet omfattar dels kännedom om alternativa värdesystem, strukturer och teorier, dels en beredskap till omprövning av de skäl som kan tala för det egna systemet, forskningsinriktningen och forskningsmetodiken. Bakom värderingen av det kritiska tänkandet ligger ytterst en värdering av förändring och dynamik i samhället.

Tillämpat på religionsvetenskapen skulle detta innebära följande. Målet för denna utbildning bör vara skolning till kritiskt tänkande i den tolkning som jag har gett begreppet. Ett medel att förverkliga detta mål är i första hand en genomförd pluralism i undervisningen. Denna bör omfatta en analytisk kritisk jämförelse mellan olika religiösa, livsåskådningsmässiga och värdemässiga attityder och tolkningar, och därtill en diskussion av de argument som talar för olika konkurrerande ståndpunkter och värderingar. Ett aktuellt intresse är därvid en ökad integration mellan den klassiska utbildningen och den som tar sikte på religionsfenomenologi och de allmänt religionsvetenskapliga ämnena. Ett intressant första steg till denna utveckling har tagits i den av prof. P. E. Persson uppgjorda planen för utbildning av lärare i religionskunskap. I jämförelsen bör också ingå en konfrontation med värderingar, teorier och resultat på områden utanför religionsvetenskapens direkta domäner. Jag vet att detta mål kan vara svårt att förverkliga i teologiska fakulteter, där man bland en del studenter och även en del lärare har att räkna med ett analysmotstånd och en ovilja att kritiskt granska egna premisser. Jag tror att ett medel till framgång är att på ett

DEN TEOLOGISKA UTBILDNINGENS MÅL

mycket mera energiskt sätt än hittills inom de teologiska fakulteterna angripa värdefrågorna, vilket borde vara naturligt inom en fakultet som i så hög grad sysslar med deskription och analys av tros- och värdesystem.

Det kan vid första påseende synas tveksamt i vad mån en religionsvetenskaplig utbildning kan medverka till en ökad jämlikhet i samhället. Om jämlikhet fattas som en värdering, där man inom av naturen givna gränser är beredd att så långt möjligt ge alla samma värde, samma villkor och resurser finns det dock faktorer också i den religionsvetenskapliga utbildningen som kan bidra till att jämlikhetsvärderingen gynnas och förstärkes. I första hand aktualiseras därvid en kritisk genomgång av det språkbruk, de föreställningar och historiska förhållanden i religionernas nutid och förflutna som strider mot jämlikhetsvärderingarna. Kyrkorna har som bekant under historiens gång ofta accepterat det omgivande samhällets värderingar och strukturer samt även sökt finna religiösa motiveringar för detta accepterande. Det religiösa bildspråket, t. ex. i bibeln, är i detta fall inte entydigt.

För det andra gäller det att vidga referensramarna och genom öppenhet och ökad medvetenhet skapa tolerans och förståelse också för avvikande system och förhållanden. Detta synes mig vara en av jämlikhetsvärderingens viktigaste psykologiska förutsättningar.

För det tredje kan religionsvetenskaplig utbildning genom en koncentration på de för alla människor gemensamma grundfrågorna, frågor som rör människan och hennes existentiella och sociala situation, skapa en ökad ideologisk ekumenik. Skolöverstyrelsens ovan omtalade undersökning av skolungdomar är härvid normgivande och borde kompletteras med flera liknande undersökningar.

Slutligen skall jag försöka kort ange hur jag ser på målsättningen. Jag gör det från vissa värderingar.

Ingmar Bergman förklarade en gång vad hans kontakt med pianisten Käbi Laretai betytt för hans musiknjutande. Tidigare hade han varit en allmän njutare av musik. Kontakten med en utövande konstnär betydde att han utvecklades från allmän upplevare av musik till expert som förstod alla

DEN TEOLOGISKA UTBILDNINGENS MÅL

specialiteter och nyanser i musikframförande. På motsvarande sätt skulle jag vilja säga att religionsvetenskapens allmänna syfte är att utbilda experter på livsåskådningar och religion. Detta allmänna ideal innefattar både information och kritiskt-analytiskt genomträngande. Liksom musikexperten både kan analysera ett stycke i dess elementa och äger kriterier för en bedömning, bör religionsvetenskapen för det första ge förmåga att analysera de element varav en religion och en religiös upplevelse är sammansatt. Den bör förmedla en intellektuell medvetenhet, vilken både kan belysa de religiösa systemen intellektuellt och klargöra deras psykologiska och sociala funktioner.

För det andra bör målet vara att utarbeta kriterier med vars hjälp man skulle kunna skilja falska upplevelser från äkta, felaktiga tolkningar från trovärdiga, falsk religion från äkta religion.

En tredje numera ofta försummad uppgift är att medverka till och ge förslag till den religiösa översättningsproblematikens lösning. Med utgångspunkt från distinktionen mellan primärt strukturerade upplevelser och senare tolkning, mellan jag-du- och det-relationer och mellan existentiellt och objektivt bör syftet vara att bidra till utvecklingen av ett nytt religiöst kunskapspråk, vilket utgår från människan, hennes frågor och behov och därifrån leder fram till de religiösa basupplevelserna. Det hela är inte så enkelt som att endast ge nya förslag till bibelöversättning. Som SÖ:s undersökning visat måste man gå ned till människans existentiella basupplevelser och sedan sätta dem i relation till de religiösa systemen. Utbildningen skall alltså syfta till att klargöra de religiösa basupplevelserna, och möjligheten att tolka dem i olika språk, via olika referensramar och kulturella kategorier. Därigenom kan man samtidigt tillgodose behovet av fasthet och trygghet och en ökad rörlighet i traditionellt stoff och traditionella gemenskapsformer.

Detta är något som bl. a. den kerygmatiske teologien insett men inte dragit ut konsekvenserna av.

För det fjärde bör utbildningen syfta till att utveckla vissa förmågor och värderingar. Jag har redan nämnt kritiskt tänkande och jämlikhet. Till det-

DEN TEOLOGISKA UTBILDNINGENS MÅL

ta vill jag foga ytterligare ett par. I en fakultet som utbildar människor vilka på ett eller annat sätt kommer att syssla med livsåskådning och religion är det ett önskemål att förmedla mognad och tolerans. Emotionell mognad är ett villkor för att uthärda pluralism och våga ompröva sina förutsättningar. Ett problem för livsåskådningsforskaren är den framgång som för närvarande kan nås av personer som använder olika former av osaklig argumentering. Om mänskligheten någonsin skall kunna fostras till mognad och högre värdesätta mognad och ärlighet än chauvinism, måste utbildningen av religionsvetenskapare gå i tåten vid en sådan sanering.

Ett annat viktigt syfte med utbildningen bör vara att skapa sinne och känsla för öppna system. Det har funnits och finns en stark tendens både på religiöst och icke-religiöst håll att skapa slutna system. Detta har bl. a. lett till att skärpa motsättningen mellan anhängare av religiösa och anhängare av icke-religiösa system. Genom ökad känsla för öppna system byggs broar mellan olika grupper. Jag anser också att det är denna känsla för öppna system som kan öppna vägarna till förnyelse av livsåskådningsproblematiken i framtiden.

Om Piratens ironi

Bo Magnusson

Ehuru alla »komiska» uppfattningsakter kan förefalla likartade till sin struktur i det att de består i att man uppfattar något som om det vore något annat, något polärt motsatt detta (En dylik fiktionalistisk formel är givetvis alldeles för vid för att kunna sägas definiera det komiska. Den tillhandahåller en ram, som är användbar som fond och utgångspunkt vid analys av enskilda exempel på komik), kan man med hänsyn till deras genesis urskilja två huvudtyper: den som utgör slutpunkten av ett lineärt successivt episkt förlopp och den som föreligger omedelbart, vertikalt — simultant s. a. s. Det förra är t. ex. det vanliga i anekdoten. Med hjälp av sakkunskap (fackord, dialekt, arkaismer etc.) underbygger författaren en viss »illusion», som plötsligt, genom något överraskande grepp avslöjas=desillusion. I slutmomentet hålles så simultant illusion+ desillusion presentera i ett grepp.

Den senare typen utgör ofta ett inslag i skepparhistorien (Se exempelvis Högvilt i Piratens *Skepparhistorier av mig själv och andra!*) »Illusion» och »desillusion» köres som parhästar rakt genom berättelsen. Man vet redan från början, att allt är lögn men låter sig partiellt och på lek illuderas. Umgänget med »författarjaget», som låter oss förstå, att han anlägger en mask under berättelsen, bidrar i hög grad till den komiska effekten av en skepparhistoria. Författaren berättar avsiktligt så överdrivet, att vi skall förstå,

att det är en lögn men uttrycker sig samtidigt så fackmässigt eller på annat sätt illusoriskt, att vi erhåller ett parallellintryck av sanning. Genom att vi i någon mån får dela författarens perspektiv, får snegla i degeln, där lögnerna kokas ihop, och på samma gång till en viss grad illuderas, blir »skrönans» effekt raffinerad. Som en skugga eller ett ackompanjemang till berättelsen följer oss under avnjutandet av denna tanken: »Det var eller du var mig en tusan till att ljuga!» På så sätt kommer komiken kanske icke så mycket att böttna i kontrasten illusion — desillusion som i kontrasten mellan två röster hos författaren, den ena lögnarens — maskbärarens — i berättelsen och den andra en bakomliggande, den som låter oss mellan raderna ana, att det hela är lögn och förbannad dikt. Det är den bakomliggande rösten, som gör sig gällande i ironien, vars genomskinliga glasyr kommer ingredienserna i anrättningen att framträda och gör den mera aptitretande. Att minst två röster gör sig hörda i all ironisk framställning, torde man svårigen kunna förneka. Då båda rösterna är tydliga, kan man tala om dubbelperspektiv. Låt mig börja med ett exempel på tunn ironisk glasyr!

I Bombi Bitt och jag berättas det: »Vi bekämpade lyckligt alla gångens skuggor och nådde kyrkporten, där Bombi Bitt stack den stora nyckeln i nyckelhålet och vred till. Ett gnissel, som kunnat väcka döda, hördes.»

Verbalbilden »bekämpade» är klart anpassad till pojknas synvinkel. Den avslutande hyperboliska jämförelsen kan betraktas som dels anpassad till pojknas stämning och dels till själva situationen. En lätt ironi svävar över hela framställningen. Man bör visserligen ej tala om dubbelperspektiv här, då författaren ikläder sig sitt ungdomsjag och ser med Elis ögon. Men vid dylika medvetet anlagda perspektiv kommer man aldrig ifrån, att ett visst minimum av dubbelhet föreligger, hur inlevande framställningen än är. Vi identifierar oss ej helt med pojkar och deras upplevelse. Samtidigt med den förnimmer vi bakom orden ett milt ironiskt — kanske en aning nostalgiskt — leende hos författaren. Dock är ironien minimal. Pojkperspektivet är det väsentliga och tjänar till att stegra spänningen.

Men till ett exempel, där rösterna är mera jämbördiga: »Det blev bälgmörkt. Luften var mängd med svavelos och lukten av fuktig jord: grav

och helvete på en gång.»

Här är ironien tydligare. Anpassningen till pojkarnas perspektiv och stämning är uppenbar, men om upplevelsen är pojkarnas, är orden författarens. Den komiskt-retoriska parallelliseringen av svavelos-jordluft och grav-helvete är intellektuellt verbal på ett sätt, som gör det befogat att tala om två perspektiv, som ironiskt-komiskt brytes mot varandra.

I *Romanens formvärld* berör Staffan Björck relationen mellan barn- och vuxenperspektiv, då han diskuterar författarens auktoritet och jag-berättelsen. Efter att ha konstaterat, att Strindberg och trettitalisterna, utom Fridégård, undvikit jag-formen, skriver Björck: »Eyvind Johnson och Harry Martinson har valt en form som tillförsäkrat dem på en gång närhet och distans till deras pojkar, Olof och Martin. En jag-skildring av gossen från den vuxne mannens blickpunkt, en sorts memoarer, hade inte medgivit den starka aktualitetskänslan. En jag-skildring med barnet självt som berättare hade å andra sidan uteslutit både den vänligt ironiska belysningen och redovisningen av de hemliga känslor och oklara medvetenhetsakter, som pojken själv aldrig kunnat ge ord åt utan som måste tolkas åt honom.»

Björck renodlar här och ställer mot varandra två berättarperspektiv med deras för- och nackdelar. Han synes utesluta en växling och en blandning av perspektiven. Underrubriken till Piratens *Bombi Bitt och jag* är Barndomsminnen. Detta innebär ingalunda, att händelserna helt utvecklas i då-perspektiv, är sedda från den vuxnes blickpunkt. Genom inlevande framställning anlägges i stor utsträckning ett »barnsligt» nuperspektiv. Många gånger är perspektivet neutralt, rimmande lika väl med den vuxnes som pojkens synsätt. Genom växling av perspektiven och svävande framställning synes mig Piraten nå den eftersträvensvärda kombinationen av distans och närhet. Att vi härvid »fiktioneellt» icke stötes för pannan torde sammanhånga med den komiskt-ironiska stilen. Vid komiskt-ironisk framställning är, tycks det mig, vår fiktionella tolerans av synvinkelsskiftet avsevärt större än vid seriös. Och underligt vore det annars! Växlingarna är ju ett av de väsentliga komiska och ironiska stilmedlen. Mig förefaller det därför helt naturligt, att vänlig ironisk belysning lätt kan uppnås med bar-

net som berättare, om blott detta glimtvis avlöses av den vuxne, och att aktualitetskänsla lätt frammanas av den vuxne som berättare, om han blott stundtals bliver såsom ett barn. Då båda perspektiven samtidigt gör sig påtagligt förnimbara (*I någon* mån gör de det alltid, då barnperspektiv anlägges), vill jag tala om blandade perspektiv eller, som sagt, dubbelperspektiv. På tal om berättarens befintlighet inne i verket eller utanför detta skriver Björck: »Olle Holmberg har talat om hur varje litterärt verk har en sorts mänskliga drag, en fiktionskaraktär, bestämd av motiv, handling och stil-ton. Men i det episka verket kan man dessutom skymta ett ansikte bakom bokens ansikte, och det tillhör berättaren.» Det är detta ansikte, som man förnimmer bakom den retoriska chargeringen i det anförda exemplet. Samtidigt som vi lever oss in i pojkarnas spännande situation, har vi roligt med spjuvern-berättaren, i det att vi smyger bakom hans pokermask och delar hans ironiska vuxen-perspektiv.

Clownens framgång på Kiviks marknad skildras sålunda: »i byxbaken hade han en flärpa, som frambragte de mest naturtrogna ljud. I all synnerhet gjorde han lycka med flärpan.» I den första satsen skymtar ett anlagt naivt perspektiv. Det är, som om formuleringen ville ge vid handen, att det gällde en fin, beundransvärd konst. Så följer därpå den objektivt konstaterande eufemismen för succeen: ironi ur pokermask. Ironiskt-eufemistiskt presenteras också »berättarjagets» syn på Nils Gallilés och Bombi Bitts hästskojeri: »Mina tankar brottades med det affärsmysterium jag fått inblick i.» Eli är påfallande oskyldig och iakttagar en troget beundrande Watsonattityd till sina idoler. Detta grepp når senare sin fullkomning i *Bombi Bitt och Nick Carter*, där författaren dessutom i de Carterpastischerande replikerna excellerar i ironisk dubbelbelysning. Men det skulle bli för omständligt att här skala fram de ironiska skikten i den boken, som så medvetet arbetar med språkligt komiska effekter.

Jag vill även hinna med ett par exempel på blodig ironi, galghumoristisk eller bitter.

Om dödsängeln fru Borodin heter det i *Bokhandlaren som slutade bada*: »Våren som söker både gammal och ung och hösten som är förkylningens

tid voro hennes stora säsonger. Högre än alla andra sjukdomar älskade hon lunginflammation ...» Det hycklande perspektivet, förmedlat av eufemistiska benämningar och eleverad stil, medför i detta fall en galghumoristisk effekt. Dylik blodig ironi ligger väl till för Piraten.

Historien Mannen som blev ensam, som är ypperlig i flera hänseenden, är bl. a. ett mästerverk ifråga om den ironiska skildringen av det folkliga förtälet.

»Det var tydligt att Vanteck skjutit spjället och att han föredrog röken för klangen av vigd malm. När allt kom omkring var detta inte så underligt. Den onde andas rök och eld och hellre dryper han beck i öronen än han hör ringningen från en kyrka.» Slutsatsen är hjulmakarens, då han observerar, att Vantecks skorsten, i motsats till övriga i byn, ej ryker. Med skicklig inlevelse hycklar författaren delaktighet i konklusionen, men »bakom ansiktet finns ett annat ansikte ...» Vid sidan av det folkliga perspektivet är vi naturligtvis hela tiden medvetna om författarens eget, kontrasterande, synsätt. Resultatet av dubbelperspektivet blir blodig ironi. De folkliga kommentarerna till doktor Silvius' och trädgårdsmästare Vantecks tysta vänskap refereras så här: »Man frågade sig: vad tego de om? Komma tre tillhopa betyder det ingenting, vad de ha för sig får världen veta. Men om två stänga sig inne tillsammans är det misstänkt. En som tiger har något att förtiga, två som tiga rimligen dubbelt så mycket att dölja. Det är matematik.»

För att ge illusion åt det populära sättet att kombinera låtsar sig författaren i den starkt inlevande framställningen delta i den matematiska operationen. Det är icke endast blodig utan även bitter ironi — i resonemangsreferatets form — kulminerande i den diaboliskt fint inprickade slutlakonismen. Det är för övrigt ett sätt att sluta stycken, som är typiskt för Piratens kompositionsmetod. Först ett beskrivande, berättande, analyserande, refererande eller dialogiskt parti och sedan en kärv, ironiskt sammanfattande slutkläm. Nästa parti, som med inlevelse fortsätter redogörelsen för hur vänskapen mellan kyrkoherden och trädgårdsmästaren utvecklar sig, är uppbyggt på analogt sätt.

De sista raderna lyder: »Vanteck och bibeln, det var för befängt! Man

OM PIRATENS IRONI

stannade vid att doktorn trots sin lärdom fått synen förvänd och omdömet förvillat av Vantecks hemliga konst. Magern hade charmerat doktorn.» Det folkliga perspektivet är blott momentant givet inifrån, i utropssatsen, medan ordval och stilisering i de följande satserna markerar författarperspektivet, om än de refererar gemene mans åsikt. Att ironien även här är av det bittra och hånfulla slaget är uppenbart.

I dessa marginalanteckningar till Piratens ironi har jag velat betona dess sammanhang med dubbelperspektiv och synvinkelsskifte samt exemplifiera några av dessa arter. Ironien finns med i många sammanhang i Piratens fascinerande prosa. Icke minst kommer den till sin rätt i parodi, travesti, pastisch (som antytts) och allusion, för att nu inte tala om den akademiska eller studentikosa perifraser, där en ironiskt-intellektuell formuleringsglädje firar festliga triumfer.

Om »vederläggningen» av metafysiken i analytisk filosofi

Hans Regnéll

1

Ett kraftigt avståndstagande från all metafysik är ju något som kännetecknar de flesta åsiktsriktningar inom s. k. analytisk filosofi. Härvid vill man å ena sidan vara mera blygsam än äldre filosofi däri att man inte tror sig kunna besvara djupsinniga frågor om tingens och människans innersta väsen. Å andra sidan menar man sig bedriva filosofin som en verklig *vetenskap*, något som man anser, att den inte förut har varit.

Ett av de tidigaste uttrycken för denna inställning finner man i de föreläsningar som Bertrand Russell höll i Boston 1914 och som samma år utgavs i bokform med titeln *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*. Russell förklarar, att de flesta metoder som hittills använts i filosofin har utgivit sig för att kunna ge mera, ambitiösa resultat än den logiska analysen kan göra anspråk på. Olyckligtvis är dessa resultat sådana, att de måste underkännas av många sakkunniga filosofer. Om filosofins problem och rätta metod har hittills alla skolor haft en oriktig uppfattning. Genom en mera tålmodig och adekvat metod kan en rad nog så betydelsefulla filosofiska frågor besvaras »med all den precision och säkerhet som de mest avancerade vetenskaperna har nått».¹

Det är tydligt att Russell betraktar sig själv som en filosofisk revolutionär. Han förebådar en helt ny epok inom filosofin, den vetenskapliga filosofins epok. Temat att den analytiska filosofins uppkomst innebär en avgörande omvälvning har sedan återkommit allt som oftast och har varit aktuellt ännu i slutet av 50-talet. Så t. ex. publicerades 42 år efter Russells bok en serie filosofiska radioföredrag under rubriken *The Revolution in Philosophy*. (En svensk översättning utgavs 1957.) I förordet till den svenska upplagan talas om »den moderna vetenskapliga filosofin». Det heter vidare, att »det utmärkande draget i denna filosofi är dess avvisande inställning till metafysik och dess åsikt att filosofi är liktydig med vetenskaplig analys av de i vetenskapen (och även i ovetenskapligt tänkande) använda grundläggande begreppen.»²

Denna uppfattning om vad filosofi är eller bör vara är uppenbarligen bestämd av den negativa inställningen till metafysiken. Inte minst med hänsyn härtill kan det vara av intresse att närmare undersöka de viktigaste av de argument som man inom den analytiska filosofin använt sig av, då man försökt vederlägga metafysiken.

På sin tid deklarerade ju Kant, att han givit filosofin vetenskaplig status, »den sicheren Gang einer Wissenschaft». Han menade sig ha gjort slut på de ändlösa och för filosofin komprometterande dispyterna inom metafysiken. Kants lösning godtas i regel inte av vår tids analytiker. Frågan är, om man inte nu måste medge, att den analytiska filosofins lösningsförslag också varit förfelade. Det skall visa sig, att det finns goda skäl för att göra detta gällande. Många av dessa skäl har framförts långt tidigare. Några, som nu framlägges, är, tror jag, åtminstone delvis nya.

2

Innan vi går vidare är det nödvändigt att understryka, att den analytiska filosofin ju långt ifrån är någon enhetlig företeelse. Man kan t. ex. visserligen

1 Op. cit., s. 7, 13.

2 Op. cit., s. 7.

säga, att stora likheter finns mellan den logiska empirismen och (den något tidigare) uppsalafilosofin hos Hägerström och Phalén m. fl. Men som bl. a. Konrad Marc-Wogau utrett, finns också betydande skillnader mellan de två skolorna.³

Vad metafysiken beträffar, har man ytligt sett samma uppfattning, nämligen att de metafysiska »satserna» är meningslösa. Så heter det, men undersöker man saken närmare, visar det sig, att dessa satser enligt uppsalafilosoferna är motsägelsefulla och av detta skäl måste underkännas. Sedan förhåller det sig så, att motsägelsefulla satser av Hägerström säges vara »meningslösa» i en av de olika bemärkelser i vilken han använder uttrycket »meningslös». Enligt den logiska empirismen, som starkt påverkats av Wittgensteins filosofi, är metafysiska satser meningslösa, därför att de, som det anses, inte består en prövning med det empiristiska kriterium för meningsfullhet som man inom riktningen hävdar i olika versioner. Metafysiken övervinnes genom kritik av språket.

Inom den s. k. lingvistiska filosofin i England och andra länder bedriver man också ett slags »språkkritik» för att reda ut olika metafysiska problemhärvor. Vår tanke förvirras genom att det metafysiska uttryckssättet extremt avviker från vanligt språkbruk.⁴

Enligt ytterligare en annan uppfattning lider metafysiska utsagor av en sådan oklarhet, att de inte kan besvaras entydigt — om de alls kan besvaras och inte helt enkelt måste sägas vara felaktigt ställda. Åtminstone i vissa fall kan man emellertid precisera frågeställningarna så, att man får att göra med en fullt klar fråga. Men i och med detta är kanske frågan inte längre metafysisk.⁵

3

Om de två sistnämnda formerna av kritik är inte så mycket att säga. De

3 Se K. Marc-Wogau, *Studier till Axel Hägerströms filosofi*, Falköping 1968, s. 37 ff.

4 Goda exempel på detta slag av argumentation finner man i uppsatssamlingen *Logic and Language*, I-II, utg. av A. G. N. Flew 1951–53.

5 Se t. ex. Sören Halldén, *Universum, döden och den logiska analysen*, 1961, 2:a uppl. 1967.

lingvistiska filosofernas analyser av enskilda metafysiska frågor är ofta mycket intressanta och givande. Vad man säkert inte bevisat är, att *all* metafysik på detta sätt kan elimineras eller utredas. Dessutom uppställer sig en rad svåra frågor: Finns det alltid ett vanligt språkbruk? Hur kan man säkert veta, *vad* som är vanligt språkbruk? Ändras inte ofta språkbruket av naturliga skäl? Om det metafysiska språkbruket avviker från det annars vanliga, kan inte detta ibland vara välmotiverat?

Man kan också utan vidare hålla med om att metafysiska frågor ofta är oklart formulerade och kan tolkas på olika sätt. Det är en viktig uppgift att diskutera olika preciseringsmöjligheter och att undersöka, vilka svar frågorna kan tänkas få, om man preciserar på det ena eller det andra sättet. Vidare kan man säga, att den notoriska oenigheten i metafysiska frågor kan få ett slags förklaring, då man påpekar, att olika tänkare ofta med samma formulering åsyftat helt olika frågor eller med olika formuleringar åsyftat samma fråga. Det kan tänkas, att en noggrann semantisk analys visar, att filosofer, som bekämpat varandra, i själva verket haft liknande uppfattning.

Så långt är allt gott och väl. Man kan emellertid med skäl fråga, om inte allt detta gäller filosofiska uttalanden överhuvudtaget, medräknat det mesta som skrivits inom analytisk filosofi. Naturligtvis finns det grader av större eller mindre oklarhet. Är metafysiken speciellt oklar? Men var går då gränsen mellan oklar metafysik å ena sidan och mindre oklar filosofi å den andra? Och om man lyckas precisera en metafysisk fråga så att den blir fullt begriplig och kanske t. o. m. fruktbar och intressant, varför skulle den då inte längre vara metafysisk? Kanske därför att frågan nu t. ex. kan få ett naturvetenskapligt svar? Men varför skulle inte en metafysisk fråga kunna få ett naturvetenskapligt svar? Finns det någon anledning stipulera, att metafysik, eller överhuvud filosofi inte skulle få lov att ha vissa frågor gemensamma med andra vetenskaper? Varför skulle t. ex. inte den metafysiska eller i varje fall filosofiska frågan »Vad är liv?» också kunna sägas vara en biologisk fråga — eller omvänt?⁶ Jag kan inte finna en sådan stipulation nödvändig eller ens rimlig eller nyttig. Behovet av arbetsfördelning fordrar

6 Jfr mitt arbete, *Ancient Views on the Nature of Life*, 1967, s. 26, not 11.

inte vattentäta skott mellan vetenskaperna. En annan sak är att den skarpa gränsdragningen mellan filosofi och specialvetenskap ofta oreflekterat och stillatigande tas för given.

Vidare kan det ju tänkas, att en precisering gör en metafysisk sats klarare utan att satsen för den skull blir t. ex. naturvetenskaplig eller kommer att kunna räknas till något annat slag av specialvetenskap. Tag t. ex. satsen »själen är odödlig». I begreppet *odödlighet* ingår tydligen tanken på ett nödvändigt förhållande, men vad slags nödvändighet kan det vara fråga om? Knappast logisk utan snarare faktisk nödvändighet — såvida inte uttrycket »dödlig själ» ges en sådan innebörd, att det blir självmotsägande. Antag vidare, att man preciserar »själ» så, att uttrycket ges samma innebörd som »jaget» i vanlig empirisk mening. Vi får då som resultat: jaget kommer *de facto* att fortsätta att existera under obegränsad tid oberoende av vad som händer med kroppen. Är inte detta fortfarande en metafysisk sats, fast den preciserats? Det tycks alltså inte finnas någon god grund för antagandet att *alla* metafysiska frågor är oklara.

4

Diskussionen hittills har i någon mån försvårats av det faktum att det inte finns någon allmänt godtagen uppfattning om vad som skall menas med »metafysik». Innan vi går vidare, är det skäl att ägna denna fråga någon uppmärksamhet, dvs. så mycket som kan anses lämpligt med tanke på den fortsatta utredningen. Handbokssvaren på frågan vad metafysik är är själva svåra att förstå. Vad menas t. ex. med »tingens väsen», »verklighetens yttersta beskaffenhet», »förändringarnas yttersta grunder», »de transcendent principerna för tillvaron» osv. för att bara nämna något av det som metafysiken säges handla om.⁷ Eller vad menas med »läran om den sanna verkligheten (det i sig verkliga el. det absoluta) såsom den yttersta grunden till den sinnligt givna verkligheten (det relativa)?» Och vad menas med »läran om det översinnliga»?⁸

7 Se Alf Ahlberg, *Filosofiskt lexikon*, s. 125.

METAFYSIKEN I ANALYTISK FILOSOFI

Något mera upplysande är svar, som indelar de metafysiska frågorna i skilda grupper. Enligt Christian Wolffs klassiska system kan man skilja mellan följande slag av metafysiska problem. Jag citerar efter MarcWogaus redogörelse i »Filosofisk uppslagsbok»:

- (1) det ontologiska problemet, dvs. frågan hur det sant varande är beskaffat: utgöres det av en, två eller flera principer? (monism, dualism, pluralism), är det materiellt eller ej? (materialism, immaterialism), är det tidligt eller evigt? allmänt eller enskilt? osv.;
- (2) det kosmologiska problemet om den allmänna naturen hos den lagbundenhet som behärskar skeendet i den oorganiska och den organiska världen (mekanism, teleologi);
- (3) det psykologiska problemet om själens natur och om själens förhållande till den kroppsliga världen;
- (4) det teologiska problemet om Gud och Guds förhållande till sinnevärlden.

Enligt en vanlig uppfattning är det metafysikens uppgift att diskutera och att utarbeta en teori för alla sådana mycket allmänna bestämningar som att vara ett *ting* (substans), en *egenskap* (attribut), en *relation*, en *form*, ett *innehåll* osv.⁹ Förklaringsfrågor av mycket allmänt slag betraktas också som metafysiska, t. ex. »Varför existerar universum?», »Varför existerar människan?» osv.

I boken *Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis* från 1954 diskuterar Wolfgang Stegmüller, hur begreppet *metafysik* bör preciseras.¹⁰ Han konstaterar först, att uttrycket »metafysik» inte användes på samma sätt av olika tänkare. De metafysiska satser som Kant kritiserade handlade om Guds existens, själens odödlighet och vissa allmänna egenskaper hos universum. De logiska empiristerna skulle som metafysik betrakta också t. ex. Kants tes,

8 Se K. Marc-Wogau, *Filosofisk uppslagsbok*, s. 182 f.

9 Detta motsvarar delvis det som Aristoteles utredde i sin s. k. första filosofi, som senare gavs namnet »metafysik».

10 Op. cit., s. 20 ff.

att det finns ting i sig, som vi dock inte kan veta något om.

Stegmüller gör vissa antaganden om hur en definition av begreppet metafysik bör vara beskaffad. Först och främst bör den enligt hans åsikt utesluta allt som hör till de »empiriska realvetenskaperna» och vidare allt som tillhör »formalvetenskaper» som logik, matematik och metodologi (?). Metafysik är således den del av den mänskliga kunskapen (eller det som gör anspråk på att vara kunskap) som faller utanför både de empiriska realvetenskaperna och formalvetenskaperna.¹¹

Motivet för denna första gränsdragning är att det är denna »rest» som man tvistar om, då man diskuterar, om metafysiska satser är meningsfulla eller inte. Vidare handlar den logiska empirismens kritik om just denna rest. Det är därför lämpligt att göra nyss nämnda antagande om hur en definition av begreppet *metafysik* bör se ut.

Detta resonemang kan förefalla riktigt, men jag tror, att Stegmüller förbisett några viktiga omständigheter. Varken de logiska empiristerna eller t. ex. uppsalaskolan har tagit för givet, att alla den empiriska realvetenskapens satser är meningsfulla och icke-metafysiska. Tvärtom har man ibland menat sig finna metafysiska inslag inom specialvetenskaperna, liksom f. ö. också inom vardagserfarenheten. Visserligen bestrides väl då samtidigt, att dessa satser förtjänar att betraktas som »vetenskapliga», och därmed vidmakthålles ju den skarpa åtskillnaden mellan metafysik och vetenskap. Men Stegmüllers resonemang kan åtminstone lätt ges innebörden, att man från början bör utesluta allt som enligt gängse uppfattning hör till någon realvetenskap.

Stegmüllers antagande medför, som han själv påpekar, att det t. ex. blir omöjligt att definiera begreppet metafysik som utsagor om det varande som sådant, dvs. utsagor om allmänna bestämningar, som gäller varjehandla föremål, oavsett i vilket kunskapsfack de hör hemma. Man inser inte, varför inte sådana utsagor skulle kunna hör till en specialvetenskap. De angår ju alla. Återigen har vi är att göra med det dogmatiska och olämpliga antagandet, att en fråga inte kan hör såväl till filosofin som till en special-

11 Ibid., s. 22.

vetenskap eller flera sådana.

Vidare anser Stegmüller, att man skall precisera begreppet *metafysik* inte med tanke på de *objekt* som behandlas utan med tanke på vad slags *omdömen* det är fråga om. Endast därigenom kan man utesluta empiriskt specialvetenskapliga och logiskt-matematiska omdömen.

Mot detta kan man emellertid invända följande. I första tempot är vi intresserade av att bestämma, vad som menas med metafysiska *frågor*. Det förefaller inte rimligt att apriori utesluta, att en metafysisk fråga skall kunna få ett svar, som är en empirisk sats. Naturligtvis kunde man säga, att en metafysisk fråga är en fråga, som bara kan besvaras med en icke-empirisk och icke-analytisk sats, men hur skulle man på förhand kunna veta detta? Och dessutom kunde man väl tänka sig metafysiska frågor, som man ännu inte vet svaret på eller beträffande vilka man ännu inte vet vad slags svar som kan komma ifråga.

För min del kan jag inte finna något verkligt tillfredsställande adekvanskriterium för en precisering av begreppet *metafysik*. Jag tror, att det finns en mängd frågor, som de allra flesta betraktar som metafysiska, dvs. de betecknar dem så. Man kan nämna olika exempel, hämtade från stora metafysiker som Platon, Aristoteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, Hegel osv. Det är svårt att ange några väsentliga kännetecken, som är gemensamma för alla dessa frågor.

Man kan säkert samla en del med varandra besläktade metafysiska frågor i en grupp, ungefär så som Wolff försökt göra. Men begreppet *metafysik i allmänhet* är nog ett utpräglat familjebegrepp i Wittgensteins mening. Man skall därför akta sig väl för att försöka skära alla dessa olikartade frågor över en kam. Vad som sägs om *alla* metafysiska frågor är nog i allmänhet obefogade generaliseringar. Vill man kritisera metafysiska frågor, bör man noggrant studera ett enskilt fall eller en grupp av nära besläktade frågor. Ansatser till ett sådant tillvägagångssätt kan man t. ex. finna i Gilbert Ryles uppgörelser med metafysiken.¹² De som i svepande generaliseringar »ve-

12 Jfr bl. a. G. Ryle, Systematically Misleading Expressions, lättast tillgänglig i *Logic and Language* I, s. 11–16, ursprungl. tryckt i *Proceedings of the Aristotelian Society*

derlagt» metafysiken tycks ofta ha haft en viss typ av metafysiska frågor i ögonsikte. Den speciella filosofihistoriska situationen kan ha bestämt inriktningen, som då polemiken särskilt gällt boströmianismen, hegelianismen eller kantianismen. Man kan nog också finna ansatser till en sådan tillrättaläggning av begreppet *metafysik* att kritiken blir så träffande som möjligt. Som vi strax skall se, kan man finna ett gott exempel härpå i Ayers metafysikdefinition i boken *Language, Truth and Logic* (Språk, sanning, logik). I den mån detta förekommer, är det naturligtvis en grav anmärkning mot kritikerna av metafysiken. Man kan då säga, att de misslyckats i sitt uppsåt, därför att de på sin höjd visat, att *vissa* metafysiska frågor är orimliga.

Att det beträffande den logiska empirismen förhåller sig så, påpekas t. ex. av Georg Henrik von Wright i hans bok från 1943 *Den logiska empirismen. En huvudriktning i modern filosofi*. Det heter där: »En stor del av den spekulaton, som i tänkandets historia går under namnet metafysik faller ... icke för det nypositivistiska stormanloppet.» Han förklarar, att man ofta kan översätta det metafysiska språket till mera tidsenliga termer. Det kan då visa sig, »att s. k. metafysik till en del varit spekulativt bedriven realvetenskap, som ofta på ett beundransvärt sätt föregripit senare empiriska forskningsresultat — man tänke t. ex. på de grekiska atomisternas teorier —, och till en annan del helt enkelt kunskapslogisk språkkritik.»¹³ Trots detta menar von Wright, att den logiska empirismens kritik av metafysiken varit välgörande, men dess räckvidd får man inte överskatta.

5

Efter att ha diskuterat olika betydelser av uttrycket »metafysik» skall vi nu fortsätta den kritiska undersökningen av de argument med vilka metafysiken angripits av den analytiska filosofin.

En tänkare, som man i detta sammanhang omöjligen kan förbigå, är Ludwig Wittgenstein. Både i sitt tidigare och i sitt senare utvecklingsskede

1931–32.

13 Op. cit., s. 113.

är han starkt kritisk mot metafysiken, men motiveringen är delvis olika.

Den senare Wittgensteins uppfattning om filosofins och de metafysiska problemens natur har starkt påverkat den lingvistiska oxfordfilosofin — som vi ju nyss behandlat — och den överensstämmer med denna i viktiga avseenden. Detta är t. ex. fallet beträffande åsikten, att det vanliga språket, vardagsspråket, är helt i sin ordning och inte behöver ersättas av ett konstgjort idealspråk.¹⁴

Vad Wittgenstein i *Philosophical Investigations* anser om metafysiken framgår sällan av några direkta utsagor om specifikt metafysiska frågor till skillnad från filosofiska frågor i allmänhet. Han tar emellertid fasta på enskilda problem, som kan betraktas som metafysiska. Av hans sätt att diskutera och avfärda sådana frågor torde framgå, hur han ser på metafysikens problem. Han nämner t. ex. problemet om verklighetens enkla beståndsdelar (46, 47), problemet om egenskapernas tidlösa och eviga natur (57, 58) och problemen om kunskapens, varats, tingens, jagets, satsens och namnets väsen osv. (116).

I § 116 talar W. rakt på sak om den metafysiska användningen av ord i motsättning till den vardagliga användningen av dessa ord. Det är tydligt, att han betraktar den metafysiska ordanvändningen som ohälsosam (256) och i behov av ett slags terapi. Botemedlet är att man genom eftertanke skaffar sig överblick över ordens vardagliga användningssätt i all deras komplexitet (122). Detta motverkar frestelsen att missbruka orden på det sätt som metafysiken gör. Det finns nämligen en drift att missförstå språket. Vårt förstånd förhäxas lätt av språkuttrycken (109). Falskeligen tror vi oss upptäcka särskilt »djupa» och mänskligt betydelsefulla dimensioner i dessa sammanhang. (111). Då problemen löses, sker detta inte genom att vi lär oss något nytt och obekant utan genom sammanställning av sådant som

14 Jfr Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford 1958, s. 28 och *Philosophical Investigations*, Oxford 1958, § 98, 106, 124. — Redan i *Tractatus Logico-Philosophicus* finns ett klart uttalande av denna art i aforism nr 5.5563, men i andra sammanhang betonar Wittgenstein, att man bör skapa ett formaliserat idealspråk, vars struktur — i motsats till vardagsspråkets — inte är vilseledande. Jfr A. Wedbergs svenska översättning av *Tractatus*, Stockholm 1961, inledningen, s. 13.

sedan länge är oss välbekant. Det gäller att översiktligt och enkelt beskriva, hur språket fungerar i olika vardagliga situationer.

Hur skall man nu ta ställning till den senare Wittgensteins åsikter om metafysiken? Det förefaller mig, som om den enda fråga man ovedersägligen har rätt att ställa är, om den anbefallda »terapin» är verksam eller inte. Wittgensteins attityd i *Investigations* är ju utpräglat odogmatisk. Han vill inte fastslå några speciella filosofiska teser.

Om vi skaffar oss överblick över ordens vardagliga användningar — t. ex. med hjälp av sådana »språkspel» som Wittgenstein anbefaller och praktiserar — fördunstar då verkligen de metafysiska frågeställningarna? Genomskådar vi dem verkligen som luftslott eller bländverk? Värdet av Wittgensteins terapeutiska anvisningar framgår väl klart av det anmärkningsvärda inflytande han haft, särskilt bland »lingvistiskt» orienterade filosofer. Men man kan trots allt inte alldeles underlåta att fråga på vilka vetenskapligt fastställda grunder »terapin» vilar. Den höga värderingen av »common-sense» och vardagserfarenheten är i och för sig tilltalande och värd att begrunda. Men svårigheterna hopar sig, då man söker närmare besked om var egentligen gränsen går mellan common-sense och icke-common-sense och om vilka ändringar av språkbruket som sker inom ramen för common-sense. Språkvanorna förändras ju obestriddligen efter hand. Och på tidigare stadier måste rimligtvis vardagsspråket ha varit ett ofullkomligt verktyg. Varför skulle det inte ha ytterligare utvecklingsmöjligheter? Varför skulle inte åtminstone några av metafysikernas förslag till ändring av språkbruket kunna vara verkliga förbättringar, vara till nytta för orienteringen i tillvaron? Hur väl verifierade är egentligen Wittgensteins föreställningar om människans metafysiska drift och hennes benägenhet att missförstå språket, att göra sig skyldig till falska analogier och ensidiga förenklingar? Har vi inte här att göra med intressanta spekulationer, som skulle behöva empiriskt prövas? Detsamma kan man nog säga om Wittgensteins och oxfordfilosofernas teorier om språket och dess vardagsanvändning.

Wittgenstein har ända från början av sin filosofiska utveckling förutsatt,

METAFYSIKEN I ANALYTISK FILOSOFI

att filosofi och empirisk realvetenskap måste vara helt skilda discipliner, liksom filosofi och formalvetenskap. Detta kan ha varit till skada för hans filosofi. Arne Næss' empiriska semantik är ett tänkvärt alternativ i detta sammanhang.¹⁵

*

Vi har behandlat den senare Wittgensteins filosofi först, därför att den ju nära ansluter sig till den lingvistiska filosofin, som vi berört i ett tidigare avsnitt. I Wittgensteins ungdomsarbete *Tractatus Logico-Philosophicus* finner man delvis andra åsikter om metafysiken än i *Philosophical Investigations* ooh andra sena skrifter. Somliga av dessa åsikter har starkt påverkat den logiska empirismens metafysikkritik, som vi skall ägna uppmärksamhet i nästa avsnitt.

Som ofta påpekats, är det en paradoxal åskådning som utvecklas i *Tractatus* i form av korta men uttrycksfulla aforismer. Man kan tillspetsa saken genom att säga, att boken är ett filosofiskt och därtill metafysiskt arbete, som vill visa, att inte bara metafysiken utan all filosofi överhuvudtaget är ord utan mening. Och Wittgenstein medger ju reservationslöst, att detta anatema också drabbar honom själv. Sätillvida vederlägger han själv sina åsikter om filosofin. Men med detta konstaterande kan man inte låta sig nöja.

Som bl. a. Anders Wedberg påpekat, innehåller *Tractatus* uttryck för skarpt motsatta filosofiska tendenser.¹⁶ Å ena sidan finner man ett kraftigt avståndstagande från all metafysik och annan filosofi. Å andra sidan ger Wittgenstein mer eller mindre dunkla antydningar om att det finns något »osägbart», eller »outsägligt» som inte kan utsägas i naturvetenskapens satsar. Wittgenstein talar i detta sammanhang om »det mystiska». Detta mystiska beröres i ganska gåtfulla uttalanden som i 6.44: »Icke *hur* världen är, är mystiskt, utan *att* den är.»¹⁷ Och i 6.45: »Att förnimma världen som ett be-

15 Jfr A. Wedberg, *Filosofins historia*, III, s. 321 ff.

16 Jfr A. Wedberg, *Filosofins historia*, III, s. 172 f.

17 Citaten från *Tractatus* är genomgående hämtade från Wedbergs svenska översätt-

gränsat helt är det mystiska.» I 6.522 heter det: »Det utsägliga finns visserligen. Detta *visar* sig, det är det mystiska.»

I en rad aforismer uttrycker sig Wittgenstein så, att man får den uppfattningen, att han i någon mening tror på något »utanför världen», väl i en betydelse av »värld» som är lika med inbegreppet av alla fakta, »allt som är fallet» (aforism nr 1). Således måste, förklarar han, »världens mening» ligga utanför världen, liksom det som »gör värdet till något icke-tillfälligt» (641). »Gud uppenbarar sig icke i världen» heter det i 6.432. Det finns också spekulativa tankar om jaget (subjektet) som gräns för världen (5.632).

Samtidigt säger Wittgenstein, att alla utsagor av denna art är nonsens, liksom f. ö. alla filosofiska satser överhuvud. Hur skall detta förstås?

Anders Wedberg menar, att det hos Wittgenstein talas om »två kategorier av nonsens, ett enklare, filosofiskt relativt ointressant nonsens och ett finare, djupsinnigt nonsens.» De satser, som nyss återgivits, är exempel på det finare slaget av nonsens. Det är fråga om satser, som försöker utsäga, vad som »språkets eget väsen gör det omöjligt att språkligt formulera».¹⁸

Stenius försöker att i sin kommentar till *Tractatus* framställa Wittgenstein som ett slags »kantian», som vill undersöka villkoren för ett meningsfullt tänkande och ett meningsfullt språk. Kant skiljer ju mellan vad som ur det praktiska förnuftets synpunkt är nödvändigt att antaga (Gud, frihet och odödlighet) å ena sidan och å andra sidan det som ter sig meningslöst efter en kritik av det rena förnuftet, dvs. vad som ur rent teoretisk synpunkt inte kan godtas. Hit hör sådant som det praktiska förnuftet postulerar. Wittgenstein kan ha tänkt något liknande. Stenius framkastar, att Wittgenstein kan ha åsyftat något slags »emotionell erfarenhet av världen», dvs. något helt annat än sådana fakta som kan beskrivas i språket.¹⁹

Då man reflekterar över Wittgensteins aforismer om det osägbara, måste man observera, att uttrycken »sägbart» och »osägbart» har en mycket speciell betydelse i *Tractatus*. Mycket, som inte kan »sagas» kan enligt Witt-

ning.

18 Se Wedbergs inledning till svenska utgåvan av *Tractatus*, inledningen, s. 30 f.

19 Se E. Stenius, *Wittgenstein's Tractatus*, 1960, s. 214 ff.

genstein inte desto mindre »visas» i en eller annan betydelse av detta uttryck. Det osägbara behöver inte vara omöjligt att meddela genom språket. Det förhåller sig bara så, att det måste meddelas på det speciella sätt som Wittgenstein åsyftar, då han talar om att något »visar sig» eller »visas». Nonsens uppstår egentligen, då man försöker meddela det osägbara på det sätt som enligt Wittgenstein är inadekvat. Vi får senare anledning att närmare undersöka distinktionen mellan de olika språkfunktioner som antytts. Vi skall emellertid först något diskutera, vad Wittgenstein menar med »nonsens» i den mindre kvalificerade bemärkelsen av uttrycket.

I varje fall en del filosofiska satser tycks enligt Wittgenstein vara nonsens, som uppstått genom missförstånd av språkets funktion och »syntax». Man ser t. ex. inte skillnaden mellan »är» som kopula och som uttryck för existens. Man behandlar »existerar» som vore det ett vanligt intransitivt verb av samma typ som »gå». Man behandlar »identisk» i t. ex. »Sokrates är identisk» som vore det fråga om ett enställt egenskapsord osv. (3.323). Det heter, att hela filosofin är full av sådana fundamentala förväxlingar (3.324). Det naturliga språket är vilseledande. Det »förkläder tankarna» (4.002).

I detta sammanhang tänker Wittgenstein uppenbarligen på vilseledande formuleringar av det slag som t. ex. Russell behandlar i sin teori om bestämda beskrivningar. Detta förutsätter en distinktion mellan skenbar och verklig logisk form. Språkkritiken befriar oss från sådan förfelad filosofi. Det heter, att »de flesta satser och frågor som skrivits om filosofiska ting är icke falska utan nonsens.» (4.003).

De nyss givna exemplen på missförstånd av språkets »syntax» är förhållandevis banala, och man kan fråga sig, om särskilt många filosofiska satser verkligen uppkommit genom sådana missförstånd. Det är nog i varje fall en obestyrkt hypotes, att så är fallet.

Bland av Wittgenstein uppställda speciella regler för meningsfullhet bör nämnas tesen att en sats är uttrycket för sina sanningsbetingelser (4.431) och att »satsen är sanningsfunktion av elementarsatserna», varvid förutsättes, att »elementarsatsen är en sanningsfunktion av sig själv» (5). Satser

som inte har bestämda sanningsbetingelser saknar mening i enlighet med det förstnämnda kriteriet. Hit hör tautologier och kontradiktioner, som är förenliga resp. oförenliga med alla tänkbara saklägen och därför inte ger någon information. Tautologier och kontradiktioner betraktas ändå inte av Wittgenstein som nonsens. Han förklarar, att de »tillhör symboliken på ungefär samma sätt som 0 tillhör aritmetikens symbolik» (4.461, 4.4611).

För att en sats skall räknas som meningsfull förutsättes, att dess negation, dess motsats, skall vara tänkbar i princip. Detta krav uppfyller inte sådana filosofiska satser, som är eller gör anspråk på att vara så säkra, att deras motsats är otänkbar — utan att vara en kontradiktion. Förmodligen räknar Wittgenstein sådana satser inte till symboliken på det sätt som nyss nämndes beträffande »0». De är då inte bara meningslösa utan också nonsens.

Som Wittgenstein ju själv klart inser, är det omöjligt att hävda hans resonemang som säkert riktigt. Är resonemanget en tautologi, är det ju enligt förutsättningarna innehållslöst. Är det en säkert sann filosofisk sats, är satsen nonsens. Är det en empirisk sats, är det inte säkert sant. Den andra tesen, att alla meningsfulla satser är sanningsfunktioner, skall inte här närmare diskuteras. Det skulle kräva en noggrann undersökning av vad Wittgenstein menar med »elementarsats» resp. »sanningsfunktion». Endast en ofta påpekad sak skall nämnas. I Wittgensteins resonemang ingår antagandet, att alla logiska konstanter, även kvantifikatorer som »alla», »någon» och »ingen» är sanningskonnektiver, en uppfattning, som tämligen säkert är ohållbar.²⁰

Båda de teser som här behandlats har starkt påverkat den logiska empirismens teori om det empiriska meningsfullhetskriteriet.

Bland speciella satser, som enligt Wittgenstein är nonsens, kan vidare nämnas utsagor om världens gränser och om gränserna för kunskapen och språkets uttrycksmöjligheter. I detta sammanhang möter man ett specifikt argument. För att kunna säga något om dessa gränser måste man kunna bege sig utanför den gräns som inte kan överskridas, vilket ju strider mot

20 Jfr G. H. von Wright, *Logik, filosofi och språk*, s. 134 f.

förutsättningen. (Jfr Wittgensteins eget förord till *Tractatus* och aforism 5.61.)

Detta är en version av en klassisk och väl aldrig övervunnen svårighet, då det gäller att tänka begreppet om en begränsad absolut totalitet.

Slutligen skall vi än en gång ägna uppmärksamhet åt Wittgensteins kanske mest originella och djupsinniga bidrag till diskussionen om metafysiska satsers meningslöshet. Nonsens uppstår, menar han, bl. a. genom att man inte håller isär två olika funktioner hos en sats, nämligen att »säga» och att »visa». Wittgenstein klargör inte helt, vad denna distinktion innebär, och vad han säger på olika ställen i *Tractatus* verkar inte helt konsekvent. Det hela hänger samman med hans kända bildteori för språket, en teori, som han senare förkastade.

Låt oss försöka belysa Wittgensteins tankegång med ett eget exempel, genom att hänvisa till en karta. Om vi vet, hur vi skall läsa en karta, så *visar* den oss bestämda geografiska förhållanden, och den *säger*, att dessa förhållanden råder i det område som kartan hänför sig till. Kartan ger upplysning om vilket av många tänkbara saklägen som faktiskt råder. För att vi skall kunna läsa kartan och avgöra om den stämmer måste en rad allmänna förutsättningar vara givna. Vi måste t. ex. veta, att hav markeras med blått, slättland med grönt och berg, skogar och floder så och så. Man måste veta i vilka *avseenden* kartan kan ge upplysningar och hur dessa upplysningar ges. Vare sig kartan är riktig eller inte, överensstämmer den med verkligheten däri att den skiljer mellan och markerar dessa olika *möjligheter* till bestämning. Systemet av dessa olika bestämningsvariabler ingår så att säga både i den insiktsfullt betraktade kartan och i verkligheten. Att så är fallet är en nödvändig förutsättning för att kartan skall kunna ge upplysning om verkligheten. Det sker genom att variablerna tilldelas ett bestämt värde.

För att kunna läsa en sats, vilken som helst, måste vi på liknande sätt känna till olika grundbegrepp som ting, enställig bestämning, tvåställig bestämning osv., form, storlek, läge i tid och rum osv., och vi måste veta, vilka speciella uttryck som användes för att markera det ena och det andra, och hur dessa uttryck kan sammanställas för att ge god mening.

Sådana olika bestämmningsmöjligheter *måste* språksatserna så att säga rymma och signalera. De *visar* dessa skilda fack, och genom att fylla dem med specifik information utsäger de något om verkligheten. Ett namn *visar* t. ex., att det betecknar ett föremål. En siffra *visar*, att den betecknar ett tal (4.126). För att man skall kunna förstå satsen måste de visa detta.

Nu menar Wittgenstein, att satser av typen ›A är ett ting›, ›F är en egenskap›, ›egenskaper är inte ting›, ›tal är inte ting› osv. är nonsens. Då vi formulerar sådana satser, förbiser vi skillnaden mellan dessa kategoriord å ena sidan och å andra sidan vanliga bestämningsord som ›röd›, ›hus› osv. Vi missförstår språkets syntax, om vi förutsätter, att ontologiska satser av det slag vi gett exempel på verkligen ger information. De ontologiska begreppen är så att säga kanaler för information — en liknelse, som dock inte är Wittgensteins egen.

Jag hoppas, att min kortfattade framställning kunnat ge en någorlunda korrekt uppfattning om Wittgensteins intressanta men svårtolkade resonemang. Vill man behandla det mera uttömmande, måste man ingående diskutera begrepp som (*logisk*) *form*, *avbildningsform*, *intern egenskap*, *formell egenskap* osv. Det är ganska obestridligt, att Wittgensteins framställning ofta är mångtydig och svävande. I de tolkningar som hittills givits ter den sig inte övertygande.²¹ Det är ju vidare ett faktum, att Wittgenstein själv tagit avstånd från sin bildteori och väl därmed också från tillämpningarna av den. Å andra sidan kan de här diskuterade, svårgripbara tankegångarna i *Tractatus* mycket väl komma att ge impulsen till värdefulla, mera systematiskt utvecklade undersökningar av metafysiska satser.

6

Vi skall nu närmare undersöka argumenteringen mot metafysiken inom den logiska empirismen. Denna argumentering är naturligtvis inte alldeles densamma hos olika företrädare för åsiktsriktningen. Det vore därför i och för sig riktigtast att studera, vad som blivit sagt om metafysiken av åtmins-

21 Jfr A. Wedberg, *Filosofins historia*, 111, s. 179 ff., 199 ff., spec. s. 201.

tone alla mera framstående logiska empirister som Schlick, Carnap, Neurath, Hans Reichenbach, Eino Kaila, Jørgen Jørgensen osv. I denna korta uppsats skall vi emellertid begränsa oss till att behandla en typisk representant för åsiktsriktningen.

I den redan förut nämnda boken *Language, Truth and Logic* kommer A. J. Ayer i första kapitlet in på frågan om de metafysiska satsernas natur. Han påpekar, att redan Kant förkastat satser, som hänför sig till en transcendent verklighet, som ligger bortom all möjlig sinneserfarenhet. Men, säger Ayer, Kant »påstod inte, att vårt förnuft omöjligt skulle kunna tränga bortom fenomenvärlden, utan endast att det saknar denna förmåga.»²² Men, då måste man fråga sig, hur Kant kan veta detta. Om man bara kan ha kunskap om ting inom sinneserfarenheten, hur kan då Kant påstå, att det finns transcendentia ting, som vi inte har kunskap om? Ayer ansluter sig alltså till dem som betraktar Kants lära om tinget i sig som en inkonsekvens.²³ Frågeställningen erinrar ju också om en svårighet, som vi nyss berörde i avsnittet om Wittgenstein.

Sådana invändningar som de som här riktats mot Kant, kan, menar Ayer, inte drabba den logiska empirismens tes, att utsagor om transcendentia ting måste förkastas. Det är här inte fråga om att dra en gräns för människans kunskapsförmåga. Dessa utsagor förkastas, därför att man kan visa, att de enligt språkreglerna saknar teoretisk mening. Ayer antyder alltså, att Kants vederläggning av metafysiken också är metafysik, en invändning, som alltså inte skall drabba den logiska empirismen.

I ännu ett annat avseende anknyter Ayer till Kant, liksom andra företrädare för den logiska empirismen gjort. Han tar fasta på Kants indelning av omdömen i analytiska och syntetiska och i aprioriska (ickeempiriska) och aposterioriska (empiriska). I likhet med andra logiska empirister underkänner han Kants åsikt, att det finns omdömen, som på en gång är aprioriska och syntetiska. Alla aprioriska satser, som t. ex. matematikens satser, är

22 Jag citerar efter den svenska översättningen av Ayers *Språk, sanning, logik*, Helsingfors 1953, s. 10 f.

23 Ibid., s. 11.

analytiska. De är vidare tautologier. Att de är tautologier är grunden till att de är nödvändigt sanna. I gengäld har de inte något realinnehåll. De utsäger ingenting om verkligheten.

De metafysiska utsagorna gör anspråk på att äga samma slags visshet och att vara *apriori*, men samtidigt utger de sig för att ge kunskap om verklighetens beskaffenhet. De är inte analytiska utan syntetiska *apriori*. Men, säger Ayer, »tautologier och empiriska hypoteser utgör hela klassen av meningsfulla utsagor.»²⁴ Härav kan vi dra slutsatsen, att alla metafysiska påståenden är meningslösa. Eller med andra ord: Om metafysiska satser finns, så måste de vara syntetiska satser *apriori*. Nu finns inga syntetiska satser *apriori*. Alltså finns inga metafysiska satser.

Ayer definierar begreppet *metafysisk* sats på följande sätt: »en sats, som avser att uttrycka en verklig utsaga, men i verkligheten varken uttrycker en tautologi eller en empirisk hypotes.»²⁵

Formuleringen är inte helt klar. Låt oss därför se på ett par av Ayers exempel: »Den värld, som vår sinneserfarenhet uppenbarar för oss, är överklig.» — »Verkligheten är en enda substans.» Vi har tydligen här att göra med ur rent grammatisk synpunkt invändningsfria indikativa satser. I ett tillägg till andra upplagan förklarar Ayer, att han med »sats» vill mena just detta. I detta tillägg har Ayer också uppmärksammat, att han i sin definition uttryckt sig på ett sådant sätt, att, om det funnes empiriska satser, som inte vore hypoteser, så skulle dessa vara metafysiska. Detta skulle innebära, att säkra empiriska »bassatser» vore metafysiska, vilket Ayer naturligtvis inte vill påstå. Det är ganska tydligt, att Ayer i själva verket förutsätter, att alla metafysiska satser, om de finns, måste vara syntetiska satser *apriori*. Det är då tydligt att hans vederläggning av metafysiken är avhängig av hans tes, att det inte finns några syntetiska omdömen *apriori*, och att den står och faller med denna tes. Vi skall i det följande närmare kritiskt granska åsikten, att det inte finns några syntetiska omdömen *apriori*.

Låt oss anta, att vi har att göra med ett klart teoretiskt påstående om att

24 Ibid., s. 18.

25 Ibid., s. 18.

det förhåller sig så. Enligt den logiska empirismen måste då detta påståendet vara antingen en analytiskt apriorisk sats eller en empirisk sats. I förra fallet skulle tesen ingenting utsäga om verkligheten. Den kan endast sägas vara ett uttryck för det språkbruk som logiska empirister bestämt sig för att använda. Men mister då inte tesen sin polemiska udd? Den gäller ju då endast i relation till en godtycklig språkkonvention. Om metafysikern inte godkänner denna konvention, kan han inte drabbas av kritiken. I själva verket har ju Rudolph Carnap av sådana skäl ansett sig böra införa sin kända toleransprincip. Tanken är att frågor som gäller meningsfullhet överhuvudtaget bara kan diskuteras i förhållande till ett visst språk med klart angiven struktur. Man kan inte påstå, att något *i och för sig* är meningslöst. Och valet av språkregler måste i sista hand vara en lämplighetsfråga.

Även om det till en början ter sig besynnerligt att betrakta vederläggningen av metafysiken som ett analytiskt resonemang, måste vi tydligen ägna detta tolkningsalternativ vederbörlig uppmärksamhet. Det är dessutom så, att Ayer själv tycks anse, att äkta filosofiska utsagor uttrycker definitioner eller uppvisar de formella konsekvenserna av definitioner. Åtminstone säger han så.²⁶

Då man gör gällande, att det finns syntetiskt aprioriska satser, innebär detta, att man talar om sanning hos satser i mer än de två betydelser som de logiska empiristerna räknar med, nämligen formell, analytisk sanning, resp. empirisk sanning. Då empiristen avvisar begreppet syntetisk-apriorisk sanning, kunde detta bero på antingen, att han finner begreppsbildningen motsägelsefull eller också, att han inte kan förstå eller finna, att den har någon funktion. Han kan helt enkelt inte tänka sig någon annan rimlig mening av »sanning» än antingen analytisk eller empirisk sanning. Metafysikern gör däremot gällande, att för honom förhåller det sig inte så. En syntetisk-apriorisk utsaga har anspråk på att gälla som sann oberoende av erfarenhetens bekräftelse och utan att vara analytisk. För att komma vidare måste vi undersöka, vad man kan mena med »oberoende av erfarenheten».

Antag, att somliga människor verkligen har en telepatisk och divinato-

26 Se Ayer, *Språk, sanning, logik*, s. 37.

risk förmåga, som är oberoende av sinnenas vittnesbörd. Skall satser, som är grundade på denna ockulta kunskapskälla betraktas som oberoende av erfarenheten eller inte? Empiristens svar måste antagligen vara, att, om det finns fjärrskådning och förmåga att »se in i framtiden» — vad det nu kan betyda, så skulle vi ha att göra med sinneserfarenhet, låt vara erfarenhet genom ett sjätte sinne. Men låt oss gå vidare. Antag, att åtminstone somliga människor har ett slags intuition i t. ex. Bergsons mening. De så lyckligt utrustade kan med hjälp av denna intuition uppleva en verklighet, som är anorlunda beskaffad än den värld vetenskapen beskriver. Även här kan väl empiristen i värsta fall gå med på att vi har att göra med ett slags erfarenhet, även om detta liksom de tidigare stegen innebär, att en hel del klassisk metafysik nu visar sig vara empiriska satser.

Men antag nu vidare, att det är fråga om någon mera intellektuell intuition eller reflexion i vilken man uppfattar eller upptäcker fakta av abstrakt natur. Antag, att man i denna intuition betraktar abstraktioner, t. ex. begrepp och tal. Man jämför dem med varandra, kombinerar dem på olika sätt osv. Därigenom gör man upptäckter, som man meddelar i satser. Man kan t. ex. konstatera, att två olika slags färg omöjligt kan föreligga på absolut samma ställe vid absolut samma tid. Däremot kan två olika ljud göra det. Det kan tänkas, att abstrakta förhållanden av detta slag också kan härledas analytiskt på grundval av definitioner — samtidigt som de kan ses intuitivt, men därmed är ju inte sagt, att intuitionen inte förekommer.

Empiristen kan här knappast vara villig att ytterligare tänja ut omfånget av begreppet *erfarenhet*. Det sagda är alltför tydligt uttryck för en intuitionistisk kunskapslära av klassiskt märke. Man tillskriver människan förmåga att betrakta allmänna begrepp och undersöka deras förhållanden till varandra. Sinneserfarenheten kan endast gälla individuella företeelser.

Man kan förneka, att sådan intellektuell intuition förekommer. Man kan också betrakta den som ett ovidkommande rent psykologiskt faktum och resonera på följande sätt: Intuitionen kan hjälpa oss att upptäcka abstrakta förhållanden, men att upptäckten är riktig kan man först visa genom härledning. Det är bara denna och sinneserfarenheten, som visar giltigheten

av en sats. — Men därvid hävdar man endast godtyckligt en empiristisk dogm. Varför skulle inte intuitionens eller reflexionens utslag gälla lika väl som sinneserfarenhetens?

Om förkastelsedomen över syntetiskt aprioriska utsagor är analytisk, måste den nog te sig som en ganska godtycklig stipulation. Vi skall därför också diskutera, om denna dom kan tänkas vara en syntetisk sats. Man kan t. ex. resonera på följande sätt: Erfarenheten har visat, att de satser som Kant ansåg vara syntetiskt aprioriska inte alls är det. Den rena matematikens satser är analytiska. Den euklidiska geometrin är inte den enda tänkbara, som Kant trodde. Kausallagen gäller inte oinskränkt osv. Då man inte anser sig ha funnit något äkta och säkert fall av syntetiskt aprioriska omdömen, anser man det osannolikt, att sådana alls existerar.

Detta förefaller i och för sig vara ett rimligt resonemang, även om det ju inte innebär full visshet och därmed lämnar ett kryphål för metafysiken. Vad många främst skulle vilja invända är, att det visst inte är klart påvisat, att Kants teori om syntetiska omdömen *apriori* inte gäller för matematiken i någon rimlig tolkning av vad Kant menade. Man har inte rätt att påstå, att inget äkta fall av syntetiskt aprioriska omdömen konstaterats.

Inte heller i denna senare version tycks man kunna rädda den empiristiska tesen om syntetiskt aprioriska satser. I och med att denna tes således ter sig tämligen grundlös, undanryckes ju också grunden för det specifikt empiristiska kriteriet för meningsfullheten, alltså provbarhetsprincipen. Sanningen av en syntetisk sats kan tänkas bli avgjord på annat sätt än genom att testa den med sinneserfarenheten. Dessutom kan man ställa samma frågor som nyss, då det gällde omdömesarterna. Är provbarhetstesen om villkoren för meningsfullhet en analytisk sats? I så fall tycks den vara en obevisbar stipulation, om också kanske en nyttig sådan. Eller är den en empirisk sats? I så fall är den bara en hypotes, som knappast grundligt blivit konfronterad med erfarenheten. Slutligen kan man numera konstatera, att ett flertal andra vägande invändningar framförts mot provbarhetstesen. En god översikt av dessa finner man t. ex. i Arthur Paps *Erkenntnislebre* från 1955.

Beträffande åsikten, att all metafysik uppstått genom missförstånd av språkfunktioner, kan man till sist upprepa vad som delvis redan sagts i ett tidigare avsnitt, att detta är en hypotes, som inte särskilt grundligt prövats vare sig av empiristerna själva eller av några andra.

Slutsatsen måste bli, att den logiska empirismens angrepp på metafysiken misslyckats, åtminstone i den mån man velat bevisa, att all metafysik är meningslös.

7

Det empiristiska provbarhetskriteriet för meningsfullhet måste rimligtvis betraktas som en stipulation, som inte kan göras gällande som *i och för sig* riktig, hur nyttig för vetenskapen den än må vara. Detta förhållande kan metafysikern alltid åberopa till försvar för åsikter, som empiristen utdömer på grundval av provbarhetskriteriet.

Annorlunda ställer det sig, om en metafysisk teori angripes med motive-
ringen, att den är *motsägelsefull*. Är den faktiskt det, är den utom all diskus-
sion falsk — såvida man inte som vissa filosofer betecknar kontradiktioner
som meningslösa satser. I så fall är den enligt denna terminologi obestridd-
igen meningslös. Man har då ett icke-empiriskt meningslöshetskriterium,
som ju visserligen inte kan göra anspråk på att kunna avslöja alla fall av me-
ningslöshet.²⁷ Som förut nämnts, hör Axel Hägerström till de filosofer som
betecknat kontradiktioner som meningslösa. Vi skall i det följande ägna oss
något åt att studera argumentationen mot metafysiken inom uppsalaskolan
i dess utpräglad antimetafysiska utvecklingsfas.

Kunde man inte tänkas vederlägga metafysiken genom att visa, att alla
metafysiska satser är kontradiktoriska och att alla metafysiska begrepp in-
nehåller logiskt oförenliga bestämningar? Man kan säga, att den tidiga
uppsalaskolans filosofiska analyser fick sin inriktning av en stark överty-

27 Jag bortser i detta sammanhang från olika former av irrationalism. — Som man ofta
påpekat, ter det sig olämpligt att beteckna kontradiktioner som meningslösa satser.
Gör man det, innebär detta, att negationen till en analytiskt sann sats måste beteck-
nas som meningslös, dvs. varken sann eller falsk.

gelse, att det förhåller sig så. Med reformatorisk entusiasm gick man till verket och ansåg sig också kunna uppvisa motsägelser av mer eller mindre subtil art inte bara i äldre filosofi utan också inom fackvetenskaperna och vardagserfarenheten. I kampens hetta var man ofta alltför ivrig att finna motsägelser och förbisåg motsägelsefria tolkningsalternativ.²⁸ Men i och för sig är ju ett sådant sökande efter dolda motsägelser en mycket legitim och intressant uppgift — så länge man studerar metafysiska problem ett efter ett. I motsats till de logiska empiristerna ägnade sig också uppsalafilosoferna åt ett grundligt studium av enskilda exempel på metafysik. Äventyrligare blir det hela, om man som Hägerström uppställer en allmän formel för alla metafysiska problem och sedan vederlägger dessa genom att visa, att formeln är motsägelsefull eller meningslös. Den avgörande frågan blir här, om formeln ifråga verkligen täcker all metafysik.

I sin artikel om den egna filosofin i Alf Ahlbergs filosofiska lexikon förklarar Hägerström, att »i all metafysik — idealistisk eller materialistisk — är problemet oriktigt ställt.»²⁹ Att frågan är oriktigt ställd innebär i detta fall, att den innehåller ett motsägelsefullt begrepp, »verkligheten i sig», »den absoluta verkligheten». Det är, menar Hägerström, tydligen orimligt att fråga efter verkligheten i sig och hur den är beskaffad. »Därmed antages», heter det med en ofta citerad formulering, »något visst verkligt som identiskt med verklighetens begrepp.»³⁰

Vad detta innebär skall inte närmare diskuteras här. Det hänger samman med Hägerströms kända lära om verklighet eller realitet som »bestämmdhet» eller »självidentitet». »I varje omdöme antages *realiteten* av det, varom man dömer». (Realitet är därvid inte detsamma som existens.) »Vad realiteten är kan icke bestämmas genom något annat. Ty i bestämmandet genom detta andra *förutsättes* realiteten av det självt.»³¹

28 I detta sammanhang bör framför allt Adolf Phalén och Gunnar Oxenstierna nämnas. Ang. uppsalafilosofernas överdrifter vid uppspårandet av motsägelser jfr Wedberg, *Filosofins historia*, III, s. 388, 392.

29 Op. cit., s. 83–85.

30 Ibid., s. 84.

31 Ibid., s. 83.

Som bl. a. Konrad Marc-Wogau framhållit, är Hägerströms lära om verklighet som bestämdhet intressant men mycket svårtolkad. Den kan möjligen utläggas så, att den faktiskt kan tas som utgångspunkt för vederläggning av en del metafysisk spekulation, åtminstone om man tolkar denna spekulation på visst sätt. Jag vill här bara hänvisa till MarcWogaus utredning.³² Samtidigt ter det sig ganska uppenbart, att några viktiga teser hos Hägerström är ohållbara eller grundlösa. Det gäller t. ex. åsikten, att verklighetssammanhanget i dess helhet är tidsligt och rumsligt. På denna dogm bygger åtminstone bl. a. vederläggningen av satsen, att Gud existerar. Å ena sidan tänkes Gud vara något utanför sammanhanget i tid och rum. Å andra sidan säges, att han existerar. Men att A existerar är liktydigt med att A ingår i detta sammanhang. Vi har således att göra med en motsägelser. Ja, om man accepterar Hägerströms uppfattning av vad existens innebär — vilket man knappast behöver göra.

Hägerström utvecklar en i och för sig intressant teori om hur metafysik uppstår genom ett slags känsloprojektion. Men detta måste sägas vara en tankepsykologisk hypotes, som måste noga empiriskt prövas, innan man kan bedöma dess räckvidd.³³ Vad jag för ingen del kan finna är att all metafysik kan pressas in under Hägerströms formel och bortförklaras genom hänvisning till teorin om känsloprojektion. Detta gäller t. ex. olika åsikter om universums utsträckning i tid och rum, om materiens delbarhet, strängt lagbundna ordning osv. En rimlig åsikt torde vara, att det finns många olika slag av metafysiska frågor och att de inte alla kan vederläggas på samma sätt.

8

I en intressant uppsats om »Descriptive Metaphysics» i *Minds* januarinummer 1963 framhåller E. A. Burt, att filosoferna hittills inte visat någon tendens till att i stor stil återvända till det slags metafysik som dominerade dis-

32 Jfr K. Marc-Wogau, *Axel Hägerströms filosofi*, s. 85 ff., också s. 20 ff., s. 42, s. 55 ff.

33 Jfr A. Wedberg, *Filosofins historia*, III, s. 388 ff.

kussionen, innan det positivistiska angreppet på metafysiken sattes in. Så är fallet trots att kritiken av positivismen klart uppvisat, hur svag den grund var på vilken den positivistiska vederläggningen av metafysiken byggde. Mindre än någonsin tror filosoferna, att apriorisk kunskap om faktiska sakförhållanden är möjlig. Vida spridd är också åsikten, att man inte kan tala om metafysik, annat än då det är fråga om anspråk på sådan kunskap.³⁴

Då Burt här talar om filosoferna, menar han tydligen i första hand filosoferna i västvärlden och speciellt analytiska filosofer. Även då det gäller denna mindre grupp, är det svårt att överblicka litteraturen i dess helhet. Själv saknar jag i varje fall den överblick som skulle behövas för att kunna bekräfta Burts åsikt om läget inom filosofin 1963. Ännu mindre vågar jag uttala mig allmänt om vad som skett och inte skett inom filosofin efter 1963.

Mycket tyder på att de av positivismen skapade antimetafysiska värderingarna fortsätter att starkt göra sig gällande, trots att den teoretiska grunden för dessa värderingar mer eller mindre raserats. Det är nog också så, att en av positivismen skapad ensidig uppfattning om vad metafysik är fortfarande dominerar i vida kretsar. Dessutom finns bland nutida filosofer en i och för sig välmotiverad försiktighet, då det gäller att befatta sig med stora tankeprojekt och göra omfattande synteser. Inte desto mindre finns det tecken som tyder på att ett nytt intresse för metafysiska frågor håller på att göra sig gällande.

Vi skall lägga märke till att Burt betonar, att det är metafysik *av det gamla slaget* som verkar att vara definitivt urmodig. Han vill med sin uppsats belysa uppkomsten av ett nytt slag av metafysik. Hans uppsats är direkt föranledd av att P. E. Strawson några år tidigare (1959) utgivit boken *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*.

Strawsons »deskriptiva metafysik» söker uppvisa den faktiska strukturen hos våra tankar om världen i denna strukturs allmänna drag. Man kunde kanske säga, att vi här har att göra med ett slags strukturalistisk ontologi,

34 Op. cit., s. 18 ff.

METAFYSIKEN I ANALYTISK FILOSOFI

bedriven med oxfordskolans typiska lingvistiska metod.

Dessa antydningar kan inte ge något klart begrepp om vad saken gäller. I en grundligare utredning än vad här kan ges skulle man undersöka på vad sätt den nya metafysiken skiljer sig från den gamla och vilken skillnaden är mellan den deskriptiva metafysiken å ena sidan och å andra sidan vanlig lingvistisk begreppsanalys. Vad som tycks ha skett är att den lingvistiska begreppsanalysen så att säga används mindre destruktivt och mera konstruktivt i förhållande till metafysiken. Men vår uppgift har inte varit att teckna utvecklingen inom filosofin efter det att den positivistiska kritiken av metafysiken visat sig vara grundlös. Jag har bara velat antyda något om de perspektiv som öppnats, sedan man ganska allmänt upptäckt att angreppet mot metafysiken i den analytiska filosofin inte givit det resultat som kritikerna tänkt sig.

Tre Goethe-dikter kommenterade av Hans Larsson

Algot Werin

1

I Hans Larssons intellektuella biografi kan kapitlet Hans Larsson och Goethe inte bli särskilt omfattande eller innehållsrikt. Hans studium av Schiller var på ett annat sätt ingående och engagerat. Schiller var filosof, han stod i sitt tänkande nära Kant, och detta var för Hans Larsson anledning nog att intressera sig för honom. Av hans filosofiska skrifter var det särskilt *Briefe über die ästhetische Erziehung* som han studerade. Jag minns en termin då han i sina föreläsningar, som började klockan åtta på morgonen, mycket ingående och mycket fängslande kommenterade dessa brev.

Goethe var inte filosof, inte spekulativt lagd som Schiller. Men han var influerad av en tänkare som Hans Larsson hade ett starkt intresse för, nämligen Spinoza. Kom han till Schiller på den linje i sina studier som utgick från Kant, så kom han på Spinoza-linjen till Goethe. Man ser det i den stora boken om Spinoza, där en av exkurserna i bokens slut har rubriken »Spinozismen hos Goethe».

Den första av de tre Goethe-dikter som vi här skall betrakta har satts i samband med Spinoza, och det är kanske detta som har föranlett Hans Larssons intresse. Dikten är *Prometheus*, som Goethe skrev i unga år, 1774.

Den är ungefär samtidig med romanen om Werther. Ursprungligen var den tänkt att ingå i ett drama, ett Prometheus-drama, som aldrig blev utarbetat. Man har endast fragment, som inte ger möjlighet att dra några bestämda slutsatser beträffande innehållet och tendensen.

Dikten var farlig, det fanns sprängstoff i den, och Goethe avstod länge från att publicera den. Han fick när han gav ut Werther, anonymt, erfara hur lättskrämman var på kyrkligt och teologiskt håll. Romanen blev förbjuden i Sachsen, Österrike och Danmark, därför att den ansågs vara ett försvar för självmord.

Hans Larsson behandlade denna dikt i en essay, som heter Prometheusstriden och som finns att läsa i samligen *Gemenskap* (1932).

Titeln på essayen är dubbeltydig. Hans Larsson börjar med att redogöra för den strid som uppstod kring dikten Prometheus, när den utan Goethes vetskap, och utan att hans namn var utsatt, trycktes av hans vän Fritz Jacobi i boken *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785).

Jacobi berättade om ett sammanträffande med Lessing år 1780, året före hans död, då Jacobi hade låtit honom läsa Goethes dikt i en avskrift. — Ni, som så ofta har väckt förargelse, här har Ni något att själv förargas av, skall han ha sagt. Lessing läste dikten och tyckte inte bara att den som dikt var förträfflig — han gillade också innehållet. »De ortodoxa begreppen om Gud är inte längre något för mig: jag kan inte få något ur dem. Det Ena, det Hela, något annat kan jag inte komma till. Det går också denna dikt ut på, och jag måste bekänna att jag tycker mycket om den.» Jacobi undrade om han då var ense med Spinoza, och Lessing förnekade inte detta. Han visste ingen filosof som han hellre kunde bekänna sig till.

Köpmannen och filosofen Mendelssohn, farfar till tonsättaren, som varit en nära vän till Lessing, blev upprörd över påståendet att denne skulle ha varit spinozist, något som vid den tiden av många betraktades som liktydigt med ateist, och han ville göra gällande att Jacobi skulle ha missförstått Lessing. Det uppstod en strid, som Mendelssohn sägs ha tagit så hårt, att den påskyndade hans död.

Jacobis återgivande av samtalet med Lessing gav upphov till den föreställningen att Prometheusdikten skulle vara spinozistisk, en föreställning som länge höll sig. När Hans Larsson skrev sin essay var han klar över att det inte förhöll sig så. Han säger att det kan anses ådagalagt att Goethe först på 1780-talet skaffade sig mera bestämda begrepp om Spinoza, vilket torde vara riktigt. I en analys av dikten som tar fasta på dess tankeinhåll, dess filosofi, pekar Hans Larsson på sådant som är främmande för eller går emot Spinozas världsuppfattning. Prometheus klagar över Zeus' hjärtlöshet och reser sig mot honom. Hela sången är en utmaning av Zeus. Men sådan klagan skulle i Spinozas ögon vara meningslös. »Han skulle icke», påpekar Hans Larsson, »till sin gud rikta förebråelser, ej anklaga honom för att han icke lindrat de betrycktas plågor, icke stillat de ängsligas tårar. Han skulle icke anropa honom därom. Gud kan icke ändra den eviga världsordningen, han kan icke vilja det. Han är själv denna världsordning.»

Försöker man läsa dikten ur filosofisk-spinozistisk synpunkt, får man inte något sammanhang i den, konstaterar Hans Larsson. Däremot tror han att den blir ganska klar, om man fattar den som »en fritänkardikt i 1700-talets anda». Goethe är fritänkaren, som gör uppror mot den vedertagna, ortodoxa gudsuppfattningen och höjer ett stridsrop.

Hans Larsson vill alltså sätta in dikten i ett historiskt sammanhang, placera den på en linje som var Voltaire's och Lessing's. Men han låter Goethe ta ett steg utöver 1700-talsfritänkeriet, i och med hänvisningen till en makt, en *allmakt*, som står över Prometheus och Zeus. Det sker i denna passus, som Hans Larsson citerar i Tegners tolkning:

Smidde icke
mig till man
den allsmäktiga tiden
och det eviga ödet,
mina herrar,
Zeus — och dina?

Goethe tar här, menar Hans Larsson, ett steg mot spinozismen — »säkerli-

gen omedvetet och av eget behov». »Han står inför den makt som Spinoza själv kallar Gud. I Goethes dikt heter den ödet.»

När Goethe långt senare talar om dikten i sin självbiografi, *Dichtung und Wahrheit*, tar han lätt på det filosofiska och vill inte se den som en dikt med religiös tendens. Han lägger en estetisk aspekt på den. Prometheus är i första hand en symbol för konstnären, den fritt och självständigt skapande, vars gestalter och bilder framgår ur en lågande inbillnings sköte. Det är detta som säges i diktens slut:

Hier sitz' ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, zu weinen und zu freuen sich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!

I Tegnér's fria tolkning:

Här jag sitter
lugn och formar
mänskor efter
mitt beläte,
ett Prometheiskt
våldigt släkte,
som skall lida, som skall gråta,
som skall glädja sig och njuta
och förakta dig — som jag!

Vad som var den innersta drivkraften för Goethe när han skrev sin Prometheus-dikt, om motivet var filosofiskt-religiöst eller i första hand och väsentligen estetiskt är svårt att säga. Mycket talar för att dikten har sitt ursprung i ett nyväckt konstnärsmedvetande, att den snarare är en diktares fri- och självständighetsförklaring än en fritänkarens stridsrop. Men här ger dokumenten inte tillräcklig ledning. Vad Goethe säger i självbiografien får

här som ofta annars tagas med reservation. Det tycktes väl honom, när han på äldre dagar skrev *Dichtung und Wahrheit*, angeläget att framhålla det i dikten som pekade fram mot den romantiska synen på konstnären-geniet.

Vad som intresserar Hans Larsson är den filosofiska och religiösa, i någon mån också politiska aspekten på dikten. Prometheus anger, tycker han sig finna, en gång för alla *grundschemat för religiösa brytningar*.

Prometheus reser sig i Goethes dikt, mot Zeus, och han har rätt då han gör detta. Hans Larsson menar att tidsförhållandena var sådana, att han måste göra det. Goethe kände det i alla fall så. Men det kunde också hända honom att han gav Zeus rätt gentemot Prometheus, så som då han skrev:

Gross beginnet ihr Titanen, aber leiten
an den ewig Guten, ewig Schönen,
ist der Götter Werk, *die* lasst gewähren.

Dessa rader, tunga av innebörd, står i det aldrig slutförda dramat *Pandora*. Det ligger nära till hands att ställa upp dem gentemot Prometheusdikten. Man kan förklara motsättningen biografiskt, och säga sig att den Goethe som skrev Prometheus framträdde som diktare i en Sturm und Drang-tid och själv var i sin Sturm und Drang-ålder. Då han 25 år senare skrev de citerade raderna i *Pandora* stod han fram som den ledande, tongivande i utvecklingen från Sturm und Drang till klassicism. Titanismen var för hans del övervunnen. För övrigt var det ju så, att han hade sett ett nytt titansläkte resa sig, med avsikt att storma den olymp där han tronade.

I politiken hade det också inträffat att en ny tids titaner rest sig för att störta det etablerade samhället.

Hans Larsson söker inte i det biografisk-psykologiska efter anledningen till att Goethe i *Pandora*, ett mytologiskt skådespel, där också Prometheus uppträder, låter gudinnan Eos yttra de ord som ter sig som ett återtagande av Prometheus' deklaration i dikten från 1774. Han ser dikten i ett allmänare perspektiv, ett filosofiskt och ideologiskt. Prometheusstriden är idéernas strid. Prometheus var för Goethe i hans ungdom idéens målsman. Han var en gång Sokrates, sådan Platon tecknat honom i Eutyfron. Han är i Go-

ethes egen tid Kant — han är samvetet och det pliktmedvetande som inte väjer för någon makt. Och den Zeus som han vänder sig mot är »en inslumarad gud».

Men det finns tider, det kommer tider, menar uppenbarligen Hans Larsson, då titanerna visar sin omogenhet och otillräcklighet — »och då in-finner sig lätt hos oss tanken på en gud, som ser längre än de och vet att län-ka rörelsen in på de vägar som leda till det evigt sanna, goda och sköna, en klart blickande Zeus». Man kan tillägga att detta är den Zeus som Goethe hade för ögonen i en byst han förde med sig hem från Italien.

Det blir, säger Hans Larsson, vår sak att i varje nytt tidsläge se vem som har rätt, Prometheus eller Zeus.

Det är klart att vi i denna utläggning befinner oss långt utanför eller högt ovanför Goethes dikt. Något sådant har han inte tänkt — väl knappast ens något åt det håller — när han skrev den. Men för Hans Larsson är invänd-ningen utan relevans. Han har uttryckligen sagt att han i dikten ser ett grundschema för religiösa — och man får tillägga filosofiska — brytning-ar. Han talar om »Goethes stora gåva att känna ut grundförhållandena». Och det var detta som framför allt intresserade Hans Larsson.

Men dikten har en komplexitet som det är svårt — även för Hans Lar-son — att komma till rätta med. Det finns en högre instans, som Promet-heus hänvisar till med orden om »den allsmäktiga tiden och det eviga ödet». Står han då över också »en klart blickande Zeus», den som Hans Larsson vill tänka sig att Goethe åsyftar med orden i *Pandora* om de gudar som le-der människorna till det evigt goda, evigt sköna?

Den gud som har gjort Prometheus till den man han är och vars herra-välde han erkänner kallar Hans Larsson »den okände Guden». Han är det Ena och det Hela, den gud som Spinoza talade om och senare, i den roman-tiska tidsåldern, Schelling, Schleiermacher och Hegel. Genom hans fram-trädande förändras stridsläget, säger Hans Larsson, »Zeus blir liksom ut-slagen; i tidens stora strid, sekularstriden, naturligtvis icke i alla särstrider. Men uppgörelsen i stort står nu mellan Prometheus och låt oss, med bort-seende från modifikationerna, säga Spinozas Gud. För min del måste jag i

Prometheus roll se Kant. Samvetet och människan stå mot Gud och världsordningen. Var finns rätten, i det enskilda eller i det hela? Det blir den tidens stora fråga.»

Man konstaterar här definitivt att det för Hans Larsson inte längre är fråga om tolkning, förklaring av Goethes dikt. Han har i den tyckt sig iakttå grundlinjer till ett schema, och detta har han tagit fasta på. Prometheus, som i dikten reser sig upp mot Zeus, samtidigt som han erkänner och underordnar sig en övergud, kommer i den större strid som Hans Larsson har en vision av, att stå emot denna det helas gud.

I slutet av sin essay erinrar Hans Larsson om att han i romanen *Idéerna i Stabberup* tänkt på den strid som han kallar sekularstriden. Det skedde i det kapitel som har rubriken »Kyrkoherden i Stabberup» och som formar sig till en dialog, en filosofisk dialog efter Platons mönster. Hans Larsson kallar den Prometheus-dialogen, därför att diskussionerna föres i tecknet av mytens Prometheus.

Prometheus-dialogen i *Idéerna i Stabberup* öppnar jämte det filosofiska och religiösa perspektivet också det politiska. Dialogen äger rum år 1914 i veckan före krigsutbrottet. Redaktören hyllar vad man har kallat 1914-års idéer, en ny lösen även för politiskt tänkande.

I den senare essayen Prometheusstriden håller sig Hans Larsson till det filosofisk-religiösa och för inte resonemanget in på det politiska området. Men man anar en politisk bakgrund. I den nya lösen som Redaktören talade om låg tankar involverade som på 1930-talet, då essayen skrevs, hade förts till ytterlighet, till det inhumana i nazismen.

I *Idéerna i Stabberup* är det Redaktören som citerar Goethes Prometheus-dikt, i Tegnér's tolkning. Han frågar sin fader, kyrkoherden, om han i den diskussion som de börjat vill vara »slumraren i skyn», dvs. Zeus, i vilket fall han själv skall vara Prometheus. Kyrkoherden svarar, tillrättavisande:

»Man väljer inte sin roll i den striden, och byter inte om den efter lynne och nyck. En gång för alla hör man till den ena eller andra sidan, antingen man deserterar eller blir trogen, antingen man är värdig eller ovärdig. Detta är stridernas strid, som alla andra strider går opp i.»

Hans Larsson står liksom kyrkoherden på Prometheus' sida, *hans* som är idéens målsman. Han hyllar sanningen, även om den betraktas som pedantisk. Redaktören talar vid ett tillfälle om »Prometheus-pedanten». Det är Platons och Kants linje som Hans Larsson följer i sitt tänkande. Han kallade en av sina tidiga essaysamlingar *Idéer och makter*, och man kan säga att det är i det perspektiv som den titeln öppnar som han har betraktat Goethes dikt.

Men Hans Larsson kände också dragningen till ett annat tänkande, det som var nyplatonismens, mystikens — och Spinozas, det som var inställt på sökandet av »Den Okände Guden». Om detta talar han i slutet av essayen Prometheusstriden.

2

I boken *Litteraturintryck* ingår betraktelser över de båda Goethe-dikterna »Über allen Gipfeln» och »Im ernsten Beinhaus». De är från vitt skilda tider, också vitt skilda till innehållet. Hans Larssons intresse för »Über allen Gipfeln», Goethes mest berömda dikt, det stora exemplet på centrallyrisk poesi, är lätt att förstå. Svårare är det att förklara vad som har bragt honom att meditera över »Im ernsten Beinhaus».

Dikten återger Goethes reflexioner vid ett tillfälle då han höll Schillers skalle i sin hand. Den skrevs 1826, något mer än tjugo år efter Schillers död. Benhuset, där hans kvarlevor, sedan de blivit uppgrävda, blandats med andras, utrymdes, och hans skalle identifierades av sakkörståndigt folk. Goethe, som alltsedan sitt samarbete med Lavater var intresserad av fysionomiska studier och av skallbeskrivningar, var av samma mening. Schillers skalle flyttades under en högtidlighet, vid vilken Goethe representerades av sin son, till biblioteket i Weimar och placerades i sockeln till en Schillerbyst av Dannecker. Senare lät Goethe hämta skallen och behöll den hos sig tills de hopbragta benen begrovs på den furstliga gravplatsen i Weimar. Den i dikten framställda situationen i benhuset är följaktligen en fiktion. Detta kände Hans Larsson inte till när han skrev sin uppsats, men det är ju också betydelselöst att veta. Vad som kan antas som säkert är att Goethe har stått med sin väns skalle i handen, så som Hamlet en gång höll

Yoricks, och därvid gjort de reflexioner som han gav diktens, den konstfulla terzindiktens form.

Egentligen har situationen något förvånande, om man betänker att Goethe helst ville undgå att uppröras av intryck som dem av död och begravning. Vad som Hans Larsson har fäst sig vid såsom märkligt är nu att Goethe inte sökte skaka av sig det makabra intrycket och glömma det, utan tvärtom ville och kunde fasthålla det. »Så får han bukt även med det ohyggliga här, införlivar intrycket med sig i stället för att avvisa det, tvingar på det en hållning som gör det ägnat att ingå i hans minnens kammare.»

För Hans Larsson är det klart att det fordras styrka till sådant, en förmåga av övervinnelse som inte alla har. Det är en regelrätt psykoanalytisk kur, som Goethe genomgår, säger han, men också en gammal kur av det slag som vismän som Sokrates och Spinoza praktiserade. Med tanke på hur människor gärna skjuter från sig ögonblick av minne och eftertanke, därför att de ger smärta, skriver han några ord som visar att han hör till vismännen, som han talar om: »Så skönt för ett stackars ögonblick att bli behandlat på det viset. Det är liksom en frälsning och en upprättelse. Ha vi inte envar av oss en hel del stackars minnen som vi inte vågat anamma utan som hela livet igenom liksom kvida utanför dörren. Hur skönt för Schiller också att inte hans skalle blev för hans bäste vän en sådant minne som skulle komma med gravkamarluften och skrämma bort de ljusa stunderna. In i luset med det också!»

Det är något, säger sig Hans Larsson, som den som läser dikten strax tänker på, nämligen skamkänslan hos den som så av en händelse kommer att stå där med en väns skalle i sina händer. Varför har rollerna blivit så fördelade? Det tillfredsställer Hans Larsson att finna att Goethe har haft den känslan och uttryckt den på ett enkelt, självklart sätt:

Geheim Gefäss! Orakelsprüche spendend,
wie bin ich wert, dich in der Hand zu halten,
dich höchsten Schatz aus Moder fromm entwendend
und in die freie Luft zu freiem Sinnem,

zum Sonnenlicht andächtig hin mich wendend.

I from och andäktig stämning söker sig Goethe från gravkamarluften till den fria luften och solljuset. Vi andas ut, säger Hans Larsson i sin kommentar, och vänder med diktaren åter till livet, till ett liv över vilket nu ljuset från det oförgängliga faller i rika strålar. Att de hårda dissonanserna stämmas om till harmoni är för Hans Larsson väsentligt. Det är detta som gör att han helt kan tillägna sig dikten, betrakta den som livsfrämjande, meningsfull. »I få ord», säger han, »tecknas tillvarons meningsfulla liv, växelspelet mellan natur och ande, förgängligt och oförgängligt, där döden har förlorat sin udd och gravkamrarna sin dysterhet.» Och han citerar diktens slutrader om den vinning det är för människan att få det eviga växelspelet uppenbart för sig:

Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen,
als dass sich Gott-Natur ihm offenbare,
wie sie das Feste lässt zu Geist verrinnen,
wie sie das Geisterzeugte fest bewahre!

3

»Über allen Gipfeln» skrevs den 6 september 1780 i en jakthydda på Kickelhahn, en bergshöjd i trakten av den lilla staden Ilmenau, några mil från Weimar. Goethe satt där på kvällen och skrev brev till Charlotte von Stein, ett brev som är bevarat. Han berättade att han hade bäddat åt sig i hyddan, därför att han ville bort från »all oron i den lilla staden, från människornas klagan och krav, deras oförbätterliga förvirring». Han var samman med sin hertig i Ilmenau och hade där plågsamma uppdrag. Kvällen hade emellertid kommit med en lycklig stämning. Han beskrev i brevet det sceneri som han hade för ögonen:

Det är en alldeles ren himmel och jag går ut för att glädja mig åt solens nedgång. Utsikten är stor, storslagen men enkel (gross aber einfach).

Solen har gått ner. Det är just den trakt där jag gjorde teckningen med de uppstigande dimmorna åt er;¹ nu är den så klar och lugn (rein und ruhig), och så ointressant som en stor skön själ när den känner sig som bäst till mods (so uninteressant als eine grosse schöne Seele wenn sie sich am wohlsten befindet).

Detta var alltså samma kväll eller natt som »Über allen Gipfeln» kom till och Goethe skrev ned dikten med blyerts på hyddans brädvägg. Vi är väl underrättade om dess tillkomst, vi känner tidpunkten och rummet. Tack vare de brev han skrev till Charlotte von Stein känner vi också omständigheterna, vet vad Goethe hade för sig i Ilmenau, till en del också vad han hade i tankarna.

Det är klart att vår vetskap om allt detta hjälper oss att förstå dikten, naturbeskrivningen i den, stämningssläget, syftningen. Då Hans Larsson tog sig för att analysera Goethes aftonvisa, bortsåg han emellertid från tillkomsthistorien, det yttre i den, det biografiska, allt det som hör till omständigheterna. Han gick direkt på dikten och konstaterade strax att den inte behöver någon kommentar för att den skall verka. Intrycket kan inte ens försvagas av det rykte den har, som annars lätt sker, när man tycker sig förpliktad att känna något utomordentligt. »När de första orden anslås är stämningen där. Tid och upprepning ha ej avtrubbat den. Vad är det då i denna dikt som åstadkommer en sådan verkan?»

Det är många som före Hans Larsson har ställt denna fråga, liksom det är många som gjort det efter honom. Vad är det i »Über allen Gipfeln», denna korta dikt, så enkel, utan bilder och eggande tankar, som har denna verkan, lika stark idag som när dikten först blev känd?

Uppslaget till sin analys av dikten fick Hans Larsson, efter vad han har berättat, under ett samtal med Albert Nilsson, som menade att »Über allen Gipfeln» var svår att förklara enligt Hans Larssons intuitionsteori. Han fick då lust att pröva sin analytiska metod på dikten.

I sin avhandling »Hans Larsson om poesi» undrar Reidar Elmer — och

1 Denna teckning är bevarad.

synes mig göra det med allt skäl — över att Albert Nilsson ansåg »Über allen Gipfeln» svår att analysera enligt Hans Larssons intuitionslära. Han menar att Albert Nilsson som kännare av den tysk-romantiska dikten och estetiken borde ha insett det nära genetiska sambandet mellan Goethes dikt och Larssons teori: »båda utgår från den tyska romantikens konstuppfattning».

Härtill kan anmärkas att något sådant som en romantisk estetik inte fanns vid den tid då Goethe skrev sin dikt. Men oberoende av ett resone-mang som Eknens frågar man sig om inte Hans Larsson och Albert Nilsson har missförstått varandra. För den senare måste det ha stått klart att »Über allen Gipfeln» synnerligen väl lät sig tolkas enligt den metod som författaren till *Intuition* och *Poesiens logik* hade utbildat.

I sin analys utgår Hans Larsson från den i *Intuition* framställda teorien om den intuitiva syntesen. Han hänvisar till orden: »De medel som tillhöra diktningens teknik låta alla hänföra sig till ändamålet att syntetisera. En metafor eller bild av vad slag som helst tjänar just till att sammangripa ett större antal föreställningar än vi lyckas inpressa i ett, som vi säga, mera färglöst uttryck.»

Orden är inte riktigt tillämpliga på »Über allen Gipfeln», som inte innehåller en enda metafor och snarast är färglös i uttrycket. Den ger en situationsbild: mannen, diktaren själv, som med ögonen tar in den omgivande naturen — bergen och skogarna — och vars öra tar in tystnaden, medan han inväntar natten och vilan. I övrigt är den fri från allt bildmässigt, liksom den är fri från allt retoriskt. Goethe har en gång formulerat ett program för dikten i detta epigram på två rader:

Bilde, Künstler, rede nicht.

Nur ein Hauch sei dein Gedicht.

Citerar man endast den första raden, som merendels sker, får man knappast den riktiga föreställningen om vad Goethe egentligen ville säga. Vad han vänder sig mot är just det retoriska i dikten — allt undervisande och förkunnande, all briljant fraserings.

»Nur ein Hauch sei dein Gedicht« — din dikt skall vara som en fläkt, en andedräkt, en suck. Ingen dikt kan bättre än »Über allen Gipfeln« motsvara detta program. Medan det finns dikter, säger Hans Larsson i sin uppsats, vilkas innehåll är skimrande rikt som ett marknadsvimmel är andra enkla som en suck eller en blick. »De säga så oändligt mycket — och det tar jag redan här fasta på — men vill man ta isär vad de säga, så får man inte lätt fatt i vad det är.»

Naturligtvis kunde Hans Larsson med rätta anförä Goethes aftonvisa som ett exempel på syntes, intuitiv syntes i dikten. I de bilder som dikten framställer med några enkla drag — bilderna av de rofyllda bergstopparna, träden som knappt rörs av en vind, fåglarna som tystnat, vandraren som snart skall gå till vila — är ett stort antal föreställningar sammangripna. Man behöver, som Hans Larsson säger, inte ta fram dem, man känner, är medveten om att de finns där. Föreställningarna är samlade i »potentiellt rika, liksom laddade enheter». Hans Larsson kallar dem »henider» med ett ord som han har hämtat från John Landquist, som i sin tur har hämtat det från Otto Weininger.

Om föreställningsheniderna säger Hans Larsson att de är kinestetiskt förankrade. »Über allen Gipfeln» är mer suggestionsdikt än associationsdikt. Han tillämpar på dikten den kinestetiska suggestionsteori som han, något som Reidar Ekner framhåller, hade framställt redan i *Intuition*. Hans tanke var att konsten, dikten suggererar vissa muskelförnimmelser, och att det på arten av dessa och samspelet mellan dem som ett konstverks verkan beror.

Det kinestetiskt suggestiva ligger, enligt den följande utläggningen, i hållningen hos diktaren, Goethe själv, sådan han framstår i och genom dikten. Det ligger i rytmen och i de snabbt framglimtande föreställningar som går samman till innehållsladdade enheter, henider.

Hans Larsson går igenom dikten sats efter sats, och gör därvid först försöket att läsa den som en saklig rapport, men konstaterar att det egentliga föreställningsinnehållet då inte kommer med. »De rena fakta bli väl ungefär följande: att det inte blåser, att fåglarna somnat och att man snart kan gå

och lägga sig — ingenting märkvärdigt. Och ändå få vi, som vi se, formli-
gen anstränga oss för att hålla borta det märkvärdiga som dessa fakta vilja
dra med sig.»

Vid satsen: »Die Vögelein schweigen .im Walde» konstateras att allt dit-
tills väsentligen är naturteckning — »i kol så att säga» — men att det märks
att hela tiden analogierna från människolivet har trängt på. Vid slutrader-
na, de i och för sig enkla orden: »Warte nur — balde / ruhest du auch» bry-
ter så detta flöde av analogier alla dammar och symbolen tar väldet. Allt
det outtalade står därmed klart för läsaren. Det är som om man hade förts
bort från sin lilla värld och befunne sig i en ny.

Den till synes enkla dikten är djupt och sammansatt symbolisk. Den be-
skriver vad Goethe såg en septemberkväll i jakthyddan på Kickelhahn, hur
han kände det i den stilla ensamheten när natten gick in. Men perspektivet
öppnar sig till att omfatta hela hans liv fram till den slutliga vilan i döden.
Det är fråga om *människans* hela tillvaro, säger Hans Larsson och betonar
därmed diktens allmängiltighet. Den rör också oss, berör oss.

Hans Larssons analys av »Über allen Gipfeln» skall här inte ytterligare
diskuteras. Den överensstämmer med hans estetiska grundsyn, sådan han
framställt den i *Intuition* och i senare skrifter. Det skall endast anmärkas att
analysen på en punkt ter sig ofullständig.

Hans Larsson talar om det suggestiva i diktens rytm, men gör det endast
i förbigående. Om ordvalet säger han mycket litet, egentligen bara att ord
som »stilla» och »tystnad» och »målet» smugglar in något av stämning i dik-
ten. Men »målet» är, väl att märka, ett ord som inte förekommer i dikten.
Hans Larsson har läst in det i slutorden. Men vad där uttryckligen står är
bara detta: att vilan är nära. Ordet »målet» säger något annat, något mer än
Goethe har sagt, velat säga.

Säkert är att mycket av diktens verkan, i själva verket det avgörande, lig-
ger just i rytmen, ordvalet och ordsammanställningarna. Liksom dikten är
språkligt enkel, i ordvalet osökt, har den ett naturligt, vardagligt tonfall.
Den rytmiska böljerörelsen tycks avpassad efter en naturlig andhämtning,
tycks följa denna. Man är klar över att dikten som den står där har en defi-

nitiv form, gestalt, och man säger sig att ett missljud skulle uppstå — att det i varje fall skulle kännas som en brist — om man ändrade ett ord eller en ordföljd. Därför är ju också denna dikt oöversättlig.

Villhelm Andersen har om rytmen sagt att den är som ringar i vattnet: »man förnimmer ovillkorligt hur allt — bergstopparna, träden, fåglarna och människan — liksom faller till ro och hur strofen sluter sig om dem».

Det vokaliskt samklingande gör sitt till att dikten utlöser en känsla av behag, oändligt behag. »Hela dikten är så stämd», säger den schweiziske litteraturhistorikern Fritz Strich, »att den utgör en enda musikalisk vokalharmoni.»

Mer skall inte sägas härom. Att på denna punkt komma vidare i analysen och så ytterligare söka klargöra diktens poetiska verkan är svårt. Det är som att söka komma underfund med poesiens hemlighet. Något sådant kan Albert Nilsson ha tänkt och antytt i sitt samtal med Hans Larsson.

»Über allen Gipfeln» är en dikt som kommer musiken nära. Hans Larsson säger det och tänker då på att föreställningarna endast glimtar till, gör sig påminta utan att bli helt synliga. Andra har tyckt detsamma, men har då tänkt på det rytmiska och vokalharmoniska i dikten. Hugo von Hofmannsthal skrev i en dialog »Über Gedichte», säkert med tanke på »Über allen Gipfeln»: »Det finns sånger av Goethe som är lätta som en andedräkt (wie ein Hauch) och enkla som en Mozarts melodi.» Anders Österling har i en artikel om »Vandrarens aftonsång» (i Stockholms Tidningen 3/3 1958) en annan jämförelse; han säger att de åtta skenbart så enkla raderna i »Über allen Gipfeln» är byggda »som ett fulltonigt Bach-ackord för cello».

Till slut ett ord om diktens filosofi, den syn på människan och världen som man kan, eller tycker sig kunna, utläsa ur »Über allen Gipfeln». Hans Larsson konstaterar — det har redan framhållits — att perspektivet inte stannar vid situationen på Kickelhahn, där Goethe såg ut över bergen och skogarna i väntan på nattens sömn och vila, utan sträcker sig framåt över hans tillvaro, sträcker sig över människans tillvaro som helhet. »Det är filosofiens alla frågor som här gått ihop till en. Det är vadan och varthän.» Och han undrar om det inte är Spinozas filosofi som ligger till grund. »Skall det

vara någon filosofi, så blir det väl dennes. Men man behöver inte nödvändigt göra Goethes betraktelse så bestämd. Denna aftonsuck passar ju för vem som helst, även för den kristne, som tänker på den eviga vilan.»

Tanken att dikten kunde passa även för den religiöse, den kristne, är utan tvivel riktig. Det finns en tidigare dikt, med titeln »Wandrer's Nachtlied», som Goethe i en samling av sina dikter har ställt samman med »Über allen Gipfeln». Han gav då den senare helt enkelt rubriken »Ein Gleiches». Medan huvudordet i »Über allen Gipfeln» är »Ruh» är det i den äldre »Wandrer's Nachtlied» »Friede». Den trötte vandraren anropar friden, den ljuva frid som är av himmelen — »der du von dem Himmel bist» — att komma och ta sin boning i hans bröst. Det religiösa ordvalet och tonfallet gjorde att denna aftonvisa blev införd i ett kristligt magasin 1780, samma år som »Über allen Gipfeln» tillkom.

Det går inte att utläsa någon bestämd filosofi ur »Über allen Gipfeln», som ger mindre av tanke än av stämning och känsla. Men skall man tänka sig den grundad i en viss åskådning, blir det väl, som Hans Larsson anser, den spinozistiska. Geijer har i en anteckning sagt: »Att läsa Spinoza är såsom att se stjärnhimmelen i en klar sjö.» Den Goethe som skrev »Über allen Gipfeln» kunde ha tänkt och sagt något liknande.

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. Professor Gunnar Aspelin och docent Elof Åkesson, sedan stiftandet ordförande resp. vice ordförande i Samfundet, är numera hedersledamöter. Vid årsmötet 1970 valdes till ordförande forskardocent Hans Regnéll. Docent Lars Bejerholm är vice ordförande, fil. mag. Birgit Borelius sekreterare, fil. mag. Helge Bratt skattmästare samt docent Urban Forell redaktör. Samfundet har f. n. c:a 150 ledamöter. Årsavgiften är 15 kr. Årsmötet hålles den 18 februari, Hans Larssons födelsedag. Vid senaste årsmötet höll professor Gunnar Aspelin föredrag om »Konflikt och samförstånd. Några synpunkter på Hans Larssons konvergenstanke.»