

LUND UNIVERSITY

Att skriva filosofihistoria

Nordin, Svante; Hansson, Jonas

1998

Document Version:
Förlagets slutgiltiga version

Link to publication

Citation for published version (APA):
Nordin, S., & Hansson, J. (Red.) (1998). *Att skriva filosofihistoria*. (Ugglan; Vol. 11). Avd. för idé- och lärdomshistoria, Lunds universitet.

Total number of authors:
2

General rights
Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.
• Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
• You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
• You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: https://creativecommons.org/licenses/

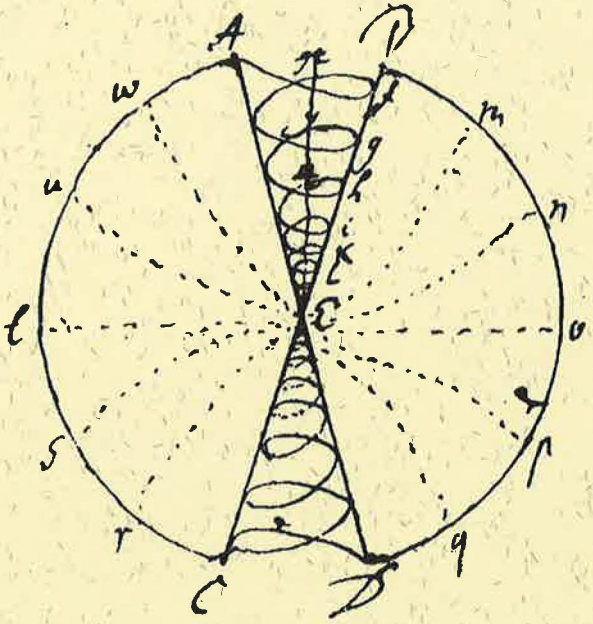
Take down policy
If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

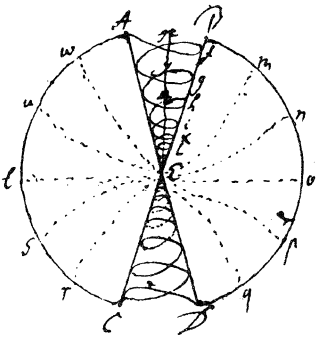
Ugglan 11

Lund Studies in the History of Science and Ideas



Att skriva filosofihistoria

Att skriva filosofihistoria



Redaktion
Svante Nordin
Jonas Hansson

Ugglan 11
Lund Studies in the History of Science and Ideas

Omslag: *En elementarpartikel komprimeras, ur Emanuel Swedenborgs manuskript "Principia rerum naturalium ab experimentis et geometria sive ex posteriori et priori educta" (1729).*



Ugglan utges av avdelningen för Idé- och lärdomshistoria vid
Lunds universitet, Biskopsgatan 7, 223 62 Lund
Redaktör för skriftserien: professor Gunnar Broberg
© medverkande författare 1998
Grafisk form: Stefan Stenudd
Tryck: Reprocentralen, Lunds universitet 1998
ISSN 1102–4313

Innehåll

Förord **7**
Svante Nordin

All vår början **14**
Stefan Stenudd

Utformningens betydelse. Om den litterära formen i Kants *Zum ewigen Frieden*. **21**
Rebecka Lettevall

Filosofins geometri och mekanik. Om sanning, ortodoxi och kontinuitet i Emanuel Swedenborgs tänkande **33**
David Dunér

Tankeexperimentet som metod inom filosofin **47**
Monica Libell

Molyneuxs problem **61**
Jan Eric Olsén

Boströms självbild: ljusbringande satanism versus kristen teologi **71**
Annika Nilson

Begreppet "bestämdhet" hos Vannèrus och Axel Hägerström **83**
Anders Vigren

Begreppshistoria, för och mot. Om Quentin Skinners kritik **97**
Jonas Hansson

Dygd-etikens renässans **105**
Johan Brännmark

Vem är romantiker? Tankar kring ett idéhistoriskt etiketteringsproblem **115**
Fredrik Tersmeden

Eklekticismbegreppet **127**
Ingmar Lundkvist

Att se Guds Skapelse i en limpa bröd. Om begrepp, översättning och förståelse **137**
Håkan Håkansson

Individen i teologi och kanonisk rätt, 1140 - 1215 **153**
Charlotte Christensen

Vad göra med dessa döda vita män? Om att tolka och kritisera filosofiska texter från förr **169**
Lena Halldenius

Richard Rortys filosofihistoriska program. Fysikalism och romantik i den amerikanska postmodernismen **179**
Jan Olof Bengtsson

Medverkande **200**

Förord

Diskussionen av de metodiska och teoretiska problemen kring utforskandet av filosofins historia började samtidigt med det vetenskapliga studiet av filosofins historia över huvud. Metoddiskussionen och forskningen gick från början tillsammans. Utgångspunkten för båda fanns hos Hegel, vars *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* inleddes med en utredning av hur filosofins historia borde skrivas (och inte skrivas). Framför allt framhöll Hegel att filosofihistorien inte fick uppfattas som en kavalkad av mer eller mindre tillfälliga åsikter och ståndpunkter, utan måste förstås som en dialektisk utveckling genom vilken tanken med logisk nödvändighet sökte sig fram mot en allt mer konkret och välutvecklad sanning.

De problem som Hegel och hans efterföljare bland filosofihistorikerna brottades med finns fortfarande med oss — hur mycket sammanhang finns det i filosofins historia, i vilken utsträckning har dess utveckling varit följden av en inre tankedialektik snarare än av mer tillfälliga faktorer? Men därtill har många nya problem tillkommit. En del av dem diskuteras i föreliggande samling uppsatser, alla tillkomna i samband med en seminarieserie kring filosofihistoriens metodproblem hösten 1996/våren 1997.

Frågor kring de filosofiska verkens litterära former har under senare år studerats med större iver än tidigare. Sedan Platon har filosofin haft en tradition av fientlighet mot diktningen och retoriken — Sokrates lät hos Platon förvisa diktarna ur sin stat och befann sig i ständig dispyt med retorikens lovprisare, sofisterna. Ändå är det uppenbart att filosofins stora mästerverk (inte minst gäller detta om dem som skrevs av

Platon) haft en utomordentligt medveten litterär och retorisk utformning. Och denna utformning kan inte avfärdas enbart som ett yttre emballage. Form och innehåll hör nära samman, i filosofin likaväl som i dikten. Här finns en "meddelelsens dialektik" som gör en viss litterär form till det enda adekvata uttrycket för ett visst filosofiskt innehåll. En tolkning av historiskt givna filosofiska texter som inte tar hänsyn till deras litterära och retoriska utformning måste nödvändigtvis bli en vantolkning. Omvänt kan en observation av den litterära formen öppna nya innehållsliga tolkningsmöjligheter.

Arbetsuppgifterna överflödar. Hur börjar egentligen de filosofiska verken? Stefan Stenudd tar upp den frågan i sitt bidrag. I ett parti schack liksom i en roman betyder öppningen mycket. Så är det också i de filosofiska skrifterna. Att finna anslaget, att träffa tonen — det är första steget mot att vinna läsarens intresse och samtycke. Redan Stenudds korta inlägg visar att det här finns viktiga forskningsuppgifter. Därmed inte sagt att inte konsten att fortsätta och konsten att sluta filosofiska skrifter skulle vara lika väsentlig.

En del filosofiska verk har en mer säregen litterär form än andra. Ett exempel finns i Kants *Zum ewigen Frieden*, som Rebecka Lettevall här analyserar. Kant har stadgat anseende som allvarsman men när han 1795 gjorde sitt inlägg i fredsfrågan började han med en vits och skrev hela sin skrift som ett litterärt experiment — i form av ett fredstraktat. Lettevall diskuterar tänkbara orsaker till detta val av form.

Filosofernas metaforer och liknelser betraktas ofta som oväsentlig utsmyckning. Filosoferna själva har ofta uttalat en preferens för det bokstavliga uttrycket Ändå lämnar filosofins metaforik rika fält för forskningen. David Dunér diskuterar här hur spiralformen fascinerat Emanuel Swedenborg och vad den betytt i hans verk. Monica Libell visar i sitt bidrag hur vad som

vanligen uppfattas som en liknelse — Platon/Sokrates berömda grottliknelse i *Staten* — även kan uppfattas som ett tankeexperiment med en viktig roll i argumentationen. Tankeexperimenten spelar över huvud en betydelsefull roll i filosofin, som skulle förtjäna mer ingående belysning. Ibland kan tankeexperimenten dessutom förvandlas till verkliga experiment. Så var fallet med det bekanta sk. Molyneuxs problem, vilket upptog filosofer som Locke, Berkeley och Diderot. Skulle en från födseln blind person som genom en operation återfick sin syn kunna med synen identifiera former — klotform, kubform etc. — som förut varit honom bekanta genom känseln? Diderot rapporterade om ett sådant fall i sitt *Brev om de blinda*. Samtidigt förvandlade han en kunskapsteoretisk problematik till en primärt samhällelig. Jan Eric Olsén berättar om detta.

Vem är det som talar till oss i de filosofiska texterna? Ibland som i den medeltida Summan eller den moderna doktorsavhandlingen träder författarjaget mestadels tillbaka bakom en anonym vetenskaplighet. Ibland som hos Augustinus, Montaigne, Descartes, Schopenhauer eller Nietzsche är filosofens jag intensivt närvarande i texterna. Hur är det i detta avseende med vår svenske Boström? Och vilken sorts självuppfattning är det som präglar honom och förmedlas i hans skrifter? Annika Nilson ger en fantasifull tolkning.

Texter består av ord. Ganska mycket forskning har också ägnats åt de filosofiska orden och deras historia, särskilt i Tyskland där *Begriffsgeschichte* är en etablerad forskningsgren. Anders Vigren visar i sitt bidrag hur en jämförelse av hur två olika filosofer använder samma begrepp kan ge en ny infallsvinkel till tolkningen. Jonas Hansson diskuterar i anknytning till nyutkommen litteratur kritiken mot den begreppshistoriska forskningsmetoden. Den brittiske idéhistorikern Quentin Skinner har gjort sig känd för en filosofihistorisk metodologi enligt vil-

ken varje filosofiskt verk bör studeras som en talhandling, situerad i en samtida debatt. Den diakrona begreppshistorien har förefallit honom suspekt därför att den tar ut orden ur den samtida kontexten. Men har han rätt? Är det inte tvärtom så att ordens bruk i en talhandling ofta är beroende just av de begreppshistoriska associationerna? När Machiavelli — för att ta ett Skinner näraliggande exempel — använder ordet "dygd" ("virtù") på ett nytt sätt, befriat från sin vanliga etiska innebörd, så chockerar han sin samtid just genom att bryta med en tradition. Att han verkligen gör det kan bara den fastställa som i likhet med Machiavelli själv har kunskap om ordets historia. Begreppshistorien hjälper kanske i detta fall till att definiera talhandlingen, tvärt emot Skinner resonemang. Hanssons inlägg väcker den problematiken.

Begreppens historia kan också bidra till att fästa vår uppmärksamhet vid ett fenomen som dyker upp i filosofiska liksom i andra språkhistoriska kontexter, nämligen att termer och begrepp som under en period varit obsoleta plötsligt kan få ny livskraft och i delvis nya, delvis gamla användningar åter komma i bruk. Begreppet "dygd" som haft en märklig renässans i de senare årens moralpolitiska diskussion ger ett exempel på detta. Johan Brännmark diskuterar i sitt bidrag dygdebegreppets renässans.

Vokabulärernas och terminologiernas växlingar är en faktor som kan läggas till grund för en periodisering av filosofins historia. Fredrik Tersmeden tar upp den filosofiska periodiseringsproblematiken i anslutning till begreppet "romantik". Att historiska perioder i viss mening är arbiträra är uppenbart. Indelningarna kan göras på olika sätt och efter skilda grunder. Detta hindrar inte att periodindelningar både är oundvikliga och kan svara mot något verkligt. Diskussioner kring periodisering får oss ofta att se den historiska verkligheten på ett nytt

sätt. Tersmeden tar upp några av problemen och möjligheterna.

Hur bör vi förhålla oss till de förflutna epokerna i filosofins historia? Det självklara svaret kunde tyckas vara — eklektiskt! Vi borde från varje period, varje riktning, varje filosof överta det bästa och därut foga samman vår egen uppfattning. Av någon anledning har det svaret emellertid ingen övertygande klang. Eklekticism är ett skällsord. Ingmar Lundkvist funderar i sitt bidrag över varför.

Att förstå varje filosof i sin tid, i sitt sammanhang måste vara en huvudupgift för filosofihistorien. Men vad innebär det och hur går det till? Håkan Håkansson och Charlotte Christensen diskuterar var på sitt sätt anakronismens faror, de missförstånd som lätt uppstår då vi, som vi måste, ser på det förgångnas filosofier med vår egen tids ögon.

En aspekt av detta problem handlar om hur vår tids ideologier styr (och ibland kanske måste styra) vår syn på det förflutna. Men hur långt bör man gå? Är det rimligt att uppröras över att Platons Akademi (veterligen) saknade jämställdshetsplan? Bör Platons *Gästabudet* dömas ut som reklam för alkoholförtäring? Måste Kant betraktas som rasist? Den typen av frågor dyker ständigt upp hos moderna filosofihistoriker. Lena Halldenius diskuterar hur vi bör ställa oss till en del av dem. Bör vi bedöma Platon och Kant som vi bedömer våra samtida eller kanske på något annat sätt?

Men till slut — vad är egentligen filosofins historia? Finns det över huvud något sådant forskningsfält? Den amerikanske filosofen Richard Rorty är en av dem som bestridit detta. Själva begreppet filosofi är ifrågasatt och oklart. Därmed blir också frågor om dess historia svårare att besvara. Jan Olof Bengtsson tar i sitt bidrag upp Rortys filosofibegrepp och försöker ge en tolkning.

Svante Nordin.

Alltsedan Diogenes Laërtios har anekdoterna varit ett mer eller mindre obligatoriskt inslag när man skrivit filosofins historia. Att dessa historier fortfarande är ett levande inslag i historieskrivningen borde egentligen förvåna med tanke på att de säkert i de flesta fallen är senare påfund. Från de från standardverken bekanta anekdoterna får man hursomhelst skilja den typ av historier där en filosof visserligen figurerar som huvudperson men där själva berättelsen uppbenbarligen inte har några anspråk på historisk sanning. Till det senare slaget hör anekdoten om Aristoteles och Phyllis. Okänd under antiken blev den populär under medeltiden; möjligen är ursprunget arabiskt. Som bildmotiv förekommer det särskilt under renässansen, i synnerhet på tyska stick från början av 1500-talet.

Enligt den äldsta versionen, berättad av Jacques de Vitry på 1200-talet, bekymrade sig Aristoteles i egenskap av Alexander den stores lärare för att den kunglige elevens betagenhet i mätressen Phyllis gjorde att han försummade sina härskarplikter. Han försökte därför skilja dem åt, med följd att Phyllis beslöt sig för att hämnas. Hon passerade Aristoteles fönster samtidigt som hon lyfte sin klänning och visade sina ben. Aristoteles åtrå väcktes omgående, ståndaktigare var den gamle vismannen alltså inte, och för att få henne gick han med på att låta henne rida på hans rygg följande morgon. Han visste emellertid inte att Phyllis i förväg hade varskott Alexander så att denne kunde bevittna filosofens kapitulation för kärleken.

Berättelsen har tjänat växlande syften, som anti-aristotelisk satir och misogyn moralitet likaväl som lovsång till kärlekens allmakt.



Hans Baldung Grien (f 1484 eller 1485, d 1545), Aristoteles och Phyllis, träsnitt,1513

All vår början

Några filosofers inledningar

Stefan Stenudd

All vår början bliver svår[1]

Denna initiala akt, när pennan först landar på det vita papperet, liksom penseln på den tomma duken, eller strängen på fiolen i en första ton, kan förvisso framkalla förlamande ångest – filosofer, artister, skribenter lika. Själv fascineras jag av det, såväl i eget skrivande som i parallellen till mitt arbete med skapelsemyter – just koncentrerat på ett allra första ögonblick.

Författare torde ofta stadfästa detta första, när allt därefter har fått sin form. En boks inledning har mycket att uträtta – framför allt att fånga läsaren. Filosoferna, i allt sitt eteriska allvar, har inte hållit sig för goda för att här göra bruk av all möjlig strategi, och i detta visat varierande framgång.

Platon är inte oförstående för retorikens betydelse. Så här låter han Sokrates inleda sitt försvarstal:

> *Atenare! Mina herrar! Vad I han fått för intryck av mina åklagare, det vet jag icke. För egen del höll jag verkligen nästan på att rent glömma mig själv under intrycket av deras ord; så övervältigande var deras framställning. Men ska jag vara ärlig, måste jag säga, att de knappast talat ett enda sant ord.*[2]

Genast efter att ha konstaterat detta, roas Sokrates av att han av dem anklagats för att förföra andras sinnen genom sin vältalighet (alltså just vad han precis påstått om dem).

Platon åstadkommer med denna inledning ett nog så dra-

matiskt startskott, ett cymbalslag som piggar upp läsaren. Man har skäl att se fram emot en duktig pajkastning hädanefter. Shakespeare kan knappast ha varit utan intryck av det ovanstående, när han i Julius Caesar låter Markus Antonius, inför Caesars mördare och allmänheten, ta till orda:

Friends, Romans, countrymen, lend me your ears[3]

Inför Brutus dittills framgångrika smutskastning av den mördade kejsaren, börjar Markus Antonius sitt inlägg i försåtligt synbart medhåll:

(---) For Brutus is an honourable man;
so are they all, all honourable men[4]

Shakespeare låter dock sin talare röna den omedelbara framgång, som man ävenledes önskade och förväntade sig av styrkan i Sokrates argument. Den senare får i stället ett slut som inte är alltför olikt det, som mötte en annan god talare, vilken i en likartad situation pläderade:

Du själv säger det.[5]

Kanske krävs det ett nederlag bland de samtida för att segra hos de framtida. Hursomhelst, när det första är ett faktum återstår blott det andra att eftersträva. Filosofers hopp om framtiden törs vi nog slå fast, så tillvida att de torde önska sina tankar ett längre liv än deras kroppars. Bara om tilltalet i deras texter är utpräglat lokalt i tid och rum, kan vi förutsätta annat. Sällan är deras tilltal så lokalt.

Aristoteles inleder sin Nikomachiska etik:

Varje konst och varje undersökning liksom varje handling och val tycks eftersträva något gott. Därför har man med rätta deklarerat att det goda är det som allt eftersträvar.[6]

Vi må här ha lämnat dramatiken, till förmån för det rena resonemanget, men knappast därmed strategin. Han ringar med något blygsamma ordval in det mer pretentiösa "allting", var-

för slutsatsen egentligen redan ingick i första meningen. Den har dock en annan poäng, genom att med "man" underförstå att andra redan konstaterat vad Aristoteles här då bara behöver bekräfta. Han står alltså inte ensam med sin utsaga. Metoden påminner om moderna journalister, som med uttrycket "från välunderrättad källa" i smyg hämtar bekräftelse från ingen annan än sig själva. Huruvida Aristoteles till skillnad från dessa journalister har annan utsaga än den egna, får vara osagt.

Uppbyggnaden av inledningen är dock närmast en lathund, att döma av hur nära den upprepas i Politiken – där också det goda blir startgrop – och i Om själen:

> *Då vi till det förträffliga och värdefulla räkna vetandet och därvid uppskatta det ena området för vetande högre än det andra, vare sig i avseende på (själva) vetandets noggrannhet eller med hänsyn därtill, att somliga dess föremål äro mera förträffliga och mera underbara än andra, så torde vi ur båda dessa synpunkter med rätta kunna sätta forskningen angående själen i främsta linjen.*[7]

Först ett brett omfamnande av ett slags "allting", för att sedan landa på ämnet i fråga – denna gång med stöd hos "vi", som för läsaren torde väga ännu tyngre. Det är en argumentation som inte tål motsägelse, men ändå startskottet för en skrift som syns vara mera inventerande än resonerande.

För ett smakprov på det renodlade resonemanget flyttar vi oss ända fram till Spinoza och hans Etik, där första kapitlet, Om Gud, inleds med definitionen:

> 1. *Med* orsak till sig själv *menar jag något, vars väsen innesluter existens eller något, vars natur blott kan fattas som existerande.*[8]

Det flödar inte av dramaturgi, dryper ej av känslor, men ämnet är stort nog att ge svindel och långtgående slutsatser lå-

ter sig anas redan i denna utgångspunkt. Nära, om inte i tid så i form, ligger förstås Wittgenstein, med Tractatus Logico-Philosophicus:

1. Världen är allt som är fallet.[9]

Storslagenheterna i teserna får sägas vara likvärdig. De pekar ändå med märkvärdig tydlighet åt synnerligen olika håll. Wittgenstein har inte gått till historien som en tillgänglig skribent, medan Spinoza förmår en mjukare stilistik än ovanstående, till exempel i verket med en titel (och inte mycket annat) som är snarlik Wittgensteins: Tractatus Theologico-Politicus. Där säger han i förordet:

> *If men were able to exercise complete control over all their circumstances, or if continuous good fortune were always their lot, they would never be prey to superstition.*[10]

Här finns plötsligt värme och ett medmänskligt tilltal – inte bara innehållsligt. Som jämförelse, när Kant berör samma ämne i En andeskådares drömmar, säger denne i sitt "Förord, som lovar mycket litet för fortsättningen":

> *Skuggornas rike är fantasternas paradis. Här finna de ett obegränsat land, där de efter behag kunna slå upp sina bopålar. Hypokondriska dunster, amsagor och munkhistorier giva dem tillräckligt med byggnadsmaterial.*[11]

Språket är bländande, liksom självförtroendet, medan det är si och så med empatin. Dråpslaget påminner oss om Sokrates nedgörande av sina meningsmotståndare i försvarstalet. Minst lika stort självförtroende, och möjligen ännu bättre språkhantering, visar Rousseau. Men här finns den uttalade medkänslan, även där domen är hård. Emile inleds:

> *Allt är gott, som det danats av naturens upphovsman; allt förvanskas i människans händer.*[12]

Han förklarar därefter med vämjelse hur mänsklig framfart gestaltar sig, till och med så att: "hon tål ingenting, sådant som naturen utformat det, inte ens människorna; dessa dresserar hon som ridhästar, böjer godtyckligt, som man böjer och vrider träden i sin trädgård."[13]

Redan med inledningens första mening har Rousseau ristat ett långtgående manifest. Fortsättningen blir inte anslaget något skyldig.

Hos Rousseau paraderar inledandets konst. Han engagerar genom att själv vara ovedersägligt engagerad, både lockar och provocerar genom att stiga fram så stöddigt. Säkerligen har det lett till att många irriterat kastat boken ifrån sig redan efter första meningen, men övriga blir desto mer förförda. Författaren måste presentera sig själv för att fånga läsaren, och därvid är det förstås – i synnerhet hos filosofer – en tillgång, om läsaren får för sig att just denna bekantskap är särskilt värdefull att göra. Med andra ord måste det första på önskelistan för filosofers förord vara att attrahera genom att imponera. Man kan förmodligen då inte slå nog högt på trumman. Rousseau är i det följande, inledningen till hans Bekännelser, svåröverträffad:

> *Jag begynner ett företag, som aldrig ägt någon motsvarighet och som fullbordat aldrig skall finna någon efterföljare. Jag vill för mina likar framställa en människa i naturens fulla sanning; och denna människa skall vara jag.*
>
> *Jag allena. Jag förnimmer mitt hjärta, och jag känner människorna. Jag är icke skapad som någon av dem, jag har sett; jag vågar tro, att jag icke är skapad som någon av dem, vilka finnas till.*[14]

Nyckelordet i denna krevad är "likar", han talar till sina likar. Vem vill inte höra till den skaran? Därför är man böjd att acceptera hans väldiga självbild – och läser man ut hela verket

(till exempel i denna vackra svenska utgåva), då måste man skriva under på det, om inte annat så för att motivera den tid man låtit hans text ta av ens liv.

Noter

[1] "...bättre går det år från år." Från Prinsens ABC-bok 1883, efter det latinska ordspråket: *Omnium rerum primordia sunt dura*. Enligt Pelle Holm, Bevingade ord, Stockholm 1964, 44.

[2] Sokrates försvarstal, ur Platon: samlade skrifter, tolkade av Claes Lindskog (1920-talet), reviderade av Holger Thesleff, Lund 1984, del 1, 16.

[3] The complete works of William Shakespeare, London 1973, 812.

[4] Ibid.

[5] Mark. 15:2, NT 1981.

[6] Aristoteles, Nikomachiska etiken, tolkad av Konrad Marc-Wogau (Mårten Ringbom), Filosofin genom tiderna, Stockholm 1983, 211.

[7] Aristoteles, Om själen, tolkad av J. Gabrielsson, Stockholm 1925.

[8] Spinoza, Etik, tolkad av Alf Ahlberg, Stockholm 1922.

[9] Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, tolkad av Anders Wedberg, Lund 1982, 39.

[10] Spinoza, Tractatus Theologico-politicus, tolkad av Samuel Shirley, Leiden 1989, 49.

[11] Kant, En andeskådares drömmar, tolkad av Efraim Breim, Lund 1921, 51.

[12] Rousseau, Emile, tolkad av C A Fahlstedt, Göteborg 1977, del 1, 3.

[13] Ibid.

[14] Rousseau, Bekännelser, tolkad av David Sprengel, Stockholm 1912, 1.



Urs Graf (f omkr 1485, d 1527-9), Aristoteles och Phyllis, teckning, 1521

Utformningens betydelse
Om den litterära formen i Kants *Zum ewigen Frieden.*

Rebecka Lettevall

Att forska och utreda de filosofiska begreppens och terminologiernas historia är en uppgift som blivit populär under de senaste decennierna, kanske särskilt inom den tyska traditionen. Ett annat forskningområde gäller den utformning de filosofiska texterna har, dess genre. Den filosofiska texten innehåller inte bara tankar, den innehåller också en ordning eller struktur som författaren, medvetet eller omedvetet, valt för att framställa sina idéer på det (förhoppningsvis) tydligaste och klaraste (eller kanske vackraste) sättet. Hur denna ordning ser ut är förstås mycket varierande. Såväl Platons oftast behagligt utformade dialoger som Wittgensteins ibland aforismliknande framställningar ryms inom genren.

Textens utformning har naturligtvis betydelse för hur innehållet uppfattas. Formen är inte bara en slöja som döljer eller framhäver innehållet: formen och innehållet utgör tillsammans texten. Den stil med vilken författaren presenterar sina idéer berättar hur hon eller han, eller epoken, uppfattar verkligheten. Dock är det förenat med problem att besvara frågan hur pass medveten en författare är om sitt formval, liksom när det gäller historiska texter vad formen sade till samtidens publik. I vår tid kan det vara svårt att uppfatta hexameterns budskap, medan det var vanligt under antiken att göra sig förstådd i denna form.

Immanuel Kants filosofiska texter är sällan utformade på ett sådant sätt att de lockar till läsning för sitt skönhetsvärdes skull. Men skönhet är inte allt. Kants filosofi har hur som helst påverkat filosofitraditionen så att filosofihistorien i många sammanhang indelas i perioden före och perioden efter Kant.

I den mån Kants språk har kommenterats är det i allmänhet för otillgängligheten och snårigheten. Alf W. Johansson kommenterar sin översättning (1996) av Kants *Zum ewigen Frieden* med: "(...) någon stilist var han inte. Hans prosa prioriterar fullständigheten och systematiken framför den pedagogiska åskådigheten./.../ Resultatet är ett groteskt överlastat språk, där bestämningarna och tilläggen staplas på varandra tills det går runt för läsaren."[1] Enligt W.B. Gallie har Kant alltid varit en medioker stilist, men han når sitt eget bottenrekord med *Zum ewigen Frieden*.[2]

I detta paper avser jag att diskutera den form Kant valde för att presentera sina idéer om den eviga freden. Den skiljer sig nämligen i sin utformning från Kants övriga produktion. Jag tror också att det kan finnas några skäl till att Kant väljer just den form han gör, och att han var medveten om detta.

Zum ewigen Frieden ingår tematiskt i en genre: Vid den här tiden utkom flera skrifter med titlar som *"Pacum Perpetuum"*. Men ingen av dem blev så läst och diskuterad som Kants, att döma av bokkataloger, översättningar, recensioner och brev. Kants skrift översattes omedelbart till såväl franska som danska och trycktes i nya upplagor redan samma år, trots att den utkom på hösten.

Kant om formen

Det är knappast revolutionerande att påstå att Kant var mycket medveten om uppbyggnaden av sina texter. Hans kanske mest

betydelsefulla verk, och väl det verk som mest kommit att påverka filosofihistorien, är förstås *Kritik der reinen Vernunft*, där han lugnt och systematiskt går igenom grunderna för människans förmåga till kunskap. Därefter följde andra systematiska genomgångar av det praktiska förnuftet och av omdömesförmågan i ytterligare två kritiker.[3]

I en filosofisk text behandlas filosofiska problem. Men filosofiska texter kan se ut på väldigt många olika sätt. Det råder ingen tvivel om att *Zum ewigen Frieden* är en filosofisk text, men dess utformning skiljer sig från de andra texterna. Formvalet beror bl.a. på aktuella händelser i samtiden.

1795 utkom Kants fredsskrift. Samma år hade Frankrike och Preussen slutit fred i Basel. Det föregående kriget hade varit föremål för diskussion i flera tyska tidskrifter, bl.a. i Christoph Martin Wielands *Neue Teutsche Merkur*. Freden hade sin politiska betydelse i att en stormakt som Preussen erkände Frankrike genom generösa fredsvillkor. Samtidigt betraktades freden av vissa som enbart en vapenvila. Kant kommenterar freden i ett brev, och skriver kort därefter (13 augusti 1795) i ett annat brev till sin förläggare Nicolovius i Königsberg, att han har ett manus som är i det närmaste klart. Förläggaren kan redan nu låta sätta titeln "Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant". Boken ska kunna vara klar för försäljning till Mikaelimässan, dvs. i slutet av september.[4]

Detta verkar vara första gången Kant nämner att han tänker skriva en fredsskrift. Eftersom han själv säger att han sätter annat arbete åt sidan för att arbeta med den, finns det anledning att tro att den pliktmedvetne Kant hastigt bestämt sig för att skriva verket och att han varit angelägen om att det skulle utkomma så snart som möjligt.

Den eviga freden

Zum ewigen Frieden utkom också mycket riktigt till Mikaelimässan. Jag tror att freden i Basel var en viktig anledning till att Kant bestämde sig för att skriva sin fredsskrift. Verkets form anknyter nämligen till den form som fredstraktatet vid Freden i Basel hade. Betraktad på det sättet blir fredsskriften en tydlig och uttalad kommentar till en av tidens politiska händelser. I stället för en mer traditionell framställningsform presenterar Kant sin teori om hur världsfreden kan (och bör) införas i form av preliminära och definitiva artiklar, en form som vanligen inte återfinns inom filosofin utan i stället bland statsmän och internationella avtal. (Vad jag vet hade Kant inte någon erfarenhet av sådana göromål.)

För att tydliggöra hur form och innehåll samverkar i skriften ska jag här beskriva dess uppbyggnad.

Zum ewigen Frieden inleds med en sida där Kant resonerar kring bokens titel. Han berättar att han har hört sägas att den fanns målad på en holländsk värdshusskylt föreställande en kyrkogård, och han kallar den själv för "ironisk". (Tyska *Frieden* kan ju betyda både fred och frid.) Detta förord har medfört att även Kants skrift har tolkats som en ironi över en evig fred: Den enda eviga fred som finns är den eviga frid som råder på kyrkogården.

Efter denna sida som närmast är att betrakta som ett förord eller ett anslag till avhandlingen, följer den eviga fredens preliminära artiklar (7 s.). Därefter kommer de definitiva artiklarna (16 s.), följt av två tillägg (13 s.) och en bilaga i två avdelningar (30 s.).

Artiklarna är uppställda som villkor som måste uppfyllas för att en evig fred ska kunna införas. Varje villkor förklaras och argumenteras för i den efterföljande texten. Tilläggen och bila-

gorna tar upp några andra aspekter på den eviga fredens införande. Grundläggande för skriften är förhållandet mellan moral och rätt.

De *preliminära* artiklarna till den eviga freden mellan stater innehåller villkor som enligt Kant i tre fall är att betrakta som förbudslagar och därmed omedelbart måste uppfyllas. Det gäller "Ett fredsslut som ingått med en hemlig baktanke på ett framtida krig skall inte vara giltigt", att ingen stat får blanda sig i en annan stats inre angelägenheter och att parterna i ett befintligt krig inte får handla på ett sådant sätt att de undergräver förtroendet för varandra i ett framtida fredstillstånd. Kant avråder exempelvis från användandet av giftmördare eller våld mot den som redan kapitulerat. De övriga tre preliminärartiklarna behöver enligt Kant inte omedelbart införas: hänsyn kan tas till omständigheterna. Men endast om syftet inte förloras, vilket skulle vara fallet "om exempelvis återställandet av en viss stats [...] frihet fastställs till en dag som inte finns i almanackan".[5] Enligt dessa tre artiklar kan ingen stat kan förvärvas av en annan genom arv, byte, köp eller gåva; ska stående härar upphävas och "ingen stat ska försätta sig i skulder som rör dess utrikeshandel".

I avdelningen med de tre *definitiva* artiklarna hävdar Kant att den fredliga relationen mellan stater inte är ett naturtillstånd, utan ett tillstånd som måste instiftas. Frånvaron av krig är inte detsamma som fred, enligt Kant. Därför måste förutsättningar skapas för att freden ska bli varaktig. Detta sker genom att staterna organiseras på ett förnuftigt sätt. Artiklarna säger att författningen i varje stat bör vara republikansk, att folkrätten ska var grundad på en federation mellan fria stater och att världsmedborgarrätten ska vara begränsad till vad som gäller för den allmänna gästvänskapen. Kant anknyter således till den republikanska traditionen och förespråkar ett mellanstatligt organ för

skiljedomar. Dessutom diskuterar han internationella relationer i ett större perspektiv. Människan har inte någon gästfrihetsrätt, men däremot en besöksrätt. Men världsmedborgarskapet är framför allt en universell människorätt: en rättskränkning på en plats på jorden upplevs av alla.

Men Kant nöjer sig inte med enbart dessa artiklar. I ett tillägg presenteras en garanti för den eviga freden, nämligen "den stora konstnärinnan naturen". Andra upplagan (1796) försågs med ett andra tillägg, ett hemligt sådant där filosofernas och kungarnas förhållande utreds. Avslutningsvis behandlas förhållandet mellan moralen och rätten i två bilagor.

Vita Activa eller Vita Contemplativa?

Retoriken och filosofin har ofta presenterats som motpoler. Retorik har många gånger en dålig klang. Den associeras med "tom retorik", dvs. som något där formen har större betydelse än innehållet. Förmågan att tala och skriva på ett övertygande sätt har också använts i såväl ljusets som mörkrets tjänst. Under antiken diskuterades frågan om det var retorn eller filosofen som kunde uppfostra medborgaren på lämpligaste sätt för att han skulle ha de bästa förutsättningarna att styra staden.

Enligt Aristoteles är livet som ägnas åt den rena filosofiska kontemplationen (*bios theoretikos*) det högsta och bästa liv en människa kan leva, men det finns också två andra sätt för den fria människan att leva. Hon kan avnjuta och konsumera det sköna och hon kan viga sitt liv åt polis (*bios politikos*). De två ovan nämnda grekiska termerna översattes under medeltiden till Vita Activa och Vita Contemplativa.[6] Samtidigt förändrades betydelsen något.

Den som lever Vita Activa gör det som politisk varelse,

som medborgare, medan den som väljer Vita Contemplativa håller sig inom filosofins gränser för att söka sanningen. Motsättningen mellan de två liven ställdes på sin spets i rättegången mot Sokrates, dvs. i konflikten mellan den sanningssökande filosofen och stadsstaten.[7]

På så sätt blir valet mellan retoriken och filosofin också ett val mellan två livshållningar. Kant har uppenbarligen valt sida där. Retorikens betydelse avklingade från slutet av 1600-talet för att närmast få sin dödsstöt under 1800-talet.[8] Det märks hos Kant att den klassiska retoriken inte är särskilt populär, även om han tillskriver formen stor betydelse. Kant delar in retoriken i två avdelningar i sin diskussion i *Kritik der Urteilskraft*.[9] Jag citerar från en not ur ett stycke som huvudsakligen behandlar diktkonsten:

> *Ich muß gestehen: daß ein schönes Gedicht mir immer ein reines Vergnügen gemacht hat, anstatt daß die Lesung der besten Rede eines römischen Volks- oder jetzigen Parlaments- oder Kanzelredners jederzeit mit dem unangenehmen Gefühl der Mißbilligung einer hinterlistigen Kunst vermengt war, welche die Menschen als Maschinen in wichtigen Dingen zu einem Urteile zu bewegen versteht, das im ruhigen Nachdenken alles Gewicht bei ihnen verlieren muß. Beredtheit und Wohlredenheit (zusammen Rhetorik) gehören zu schönen Kunst; aber Rednerkunst (ars oratoria) ist, als Kunst, sich der Schwächen der Menschen zu seinen Absichten zu bedienen (diese mögen immer so gut gemeint, oder auch wirklich gut sein, als sie wollen), gar kein Achtung würdig.*[10]

Tom retorik var tydligen ett uttryck som även Kant kunde uppfatta som beskrivande. Men trots kritiken av den klassiska retoriken menar jag att Kant genom en ny form som hör

hemma inom en annan genre ville upplysa tidens statsmän om den politiska filosofins relevans för den praktiska politikens mål.

Kant och Vita Activa

Kant är som bekant på många sätt en representant för Vita Contemplativa, för filosofin. Sitt dagliga liv tillbringade han med att fullborda sitt livsverk, filosofin. Nu menar jag att man kan leka med tanken att han på sitt livs höst bestämde sig för att även ägna sig åt Vita Activa, det politiska livet. Han ville att de teorier han utarbetat inom filosofin skulle berika, fördjupa och inspirera politikens mål. Filosofen skulle kunna berika Vita Activa så att Det goda samhället kunde uppstå. Filosofen skulle dock inte aktivt deltaga i Vita Activa, förutom som just inspiratör och rådgivare. För att Vita Contemplativa skulle beröra Vita Activa krävdes att filosofin skulle ompröva sin hållning till retoriken.

Det finns en del nycklar i Kants texter som gör att han kan läsas på detta sätt. En av dem är som redan nämnts formen hos *Zum ewigen Frieden*. Textens uppläggning ger associationer till pastischen. Kant lånar en form från en annan genre, nämligen från politiken och Vita Activa. Är det en retorisk poäng?

Jag tycker att formvalet säger mycket om Kants avsikt med boken. Men han låter inte denna avsikt döljas i "tom retorik". I stället för att försöka föra läsaren bakom ljuset genom att dölja det tomma innehållet med en effektfull form, förklarar Kant sin avsikt och delar systematiskt in villkoren för den eviga freden på sitt typiska sätt. Den som går igenom texten med retorikens nyckel i sin hand skulle säkert upptäcka att Kant använde sig av flera av dess verktyg, som ironin och ord- och tankefigurerna.

Förutom den dubbeltydiga titeln som Kant leker med i

förordet innehåller också ett av tilläggen en extra knorr. Det är också här som Vita Activa och Vita Contemplativa har sina beröringspunkter. Kant kallar det andra tillägget för ett "hemligt tillägg", och det får väl tolkas som en kommentar till freden i Basel, vars fredsfördrag också innehöll ett "hemligt tillägg". Kants hemliga tillägg innehåller också en liten blinkning till läsaren: Där står nämligen, att: "Filosofernas synpunkter rörande förutsättningarna för den offentliga fredens möjligheter bör rådfrågas av stater som står i beredskap för krig".[11] Detta är hemligt, eftersom det kan uppfattas som förödmjukande för den lagstiftande statsmakten att rådfråga en filosof, som ju är en undersåte. Men filosoferna är å andra sidan de enda som kan tala fritt och öppet om grundprinciperna för krig och fred. Det beror på att de som innehar makt, exempelvis kungar och jurister, lätt frestas till att inte enbart följa förnuftets fria omdöme. En jurist kan stundom frestas lägga rättvisans svärd i den ena av rättens vågskålar.

Kant var medveten om hur pass läst och diskuterad han var. Redan i det tidigare nämnda brevet till Nicolovius diskuteras hur de följande upplagorna ska tryckas. Han räknar således med att boken ska väcka den uppmärksamhet den också visar sig göra.

Avslutning

När Kant strukturerade *Zum ewigen Frieden* som en fredstraktat var det säkert en medveten handling som syftade till att han på något sätt ville delta i vad som kan kallas Vita Activa.

Samtidens aktuella händelser gjorde intryck på Kant, hans reflektioner om franska revolutionen är väl kända. Freden i Basel var ytterligare en händelse som fick Kant att reagera snabbt - den plikttrogne mannen satte till och med annat arbete

åt sidan, och sköt därmed upp en tidsgräns för när ett annat uppdrag skulle vara klart, för att skriva ett verk om den eviga freden.

Slutligen, genom att ställa sig frågan om vad formen har för betydelse för innehållet tror jag att man kan hitta mer eller mindre sublima svar på mer eller mindre sublima frågor. Att använda retorikens verktyg för att tolka Kants *Zum ewigen Frieden* lite utförligare, tror jag skulle vara värt all ansträngning.

Litteratur

Arendt, Hannah *Människans villkor. Vita Activa*. Eslöv 1988 (1958)

Gallie, W.B. *Philosophers of peace and war*. Cambridge 1978.

Johannesson, Kurt *Retorik eller konsten att övertyga*. Norstedt. Stockholm 1990.

Kant, Immanuel *Briefwechsel*, utg. R. Malter och J. Kopper. Meiner. Hamburg 1972.

Kant, Immanuel *Kritik der Urteilskraft*. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1989 (1790)

Kant, Immanuel *Om den eviga freden*. Övers. Alf W. Johansson. Stockholm 1996 (1795)

Perelman, Chaïm "Retorik och filosofi", sid 55-62 i *Res Publica* nr 24, 1993.

Noter

[1]Kant 1996 (1795), sid. 137.

[2]Gallie, sid. 9.

[3]Det faktum att Kants filosofi ofta karakteriseras som ett arkitektoniskt system, där kompletterar och belyser varandra för att skapa en helhet, innebär inte att ett verk inte kan vara viktigare än ett annat.

[4]Brev 672.

[5]Kant 1996, sid. 55.

[6]Enl. Arendt, sid. 36.

[7]En sådan tolkning framför t.ex. Hannah Arendt i *Människans villkor* (sid. 36).

[8]Perelman, sid. 55, Johannesson, sid. 28 f.

[9]s. 265 ff. (§ 53. Vergleichung des ästetischen Werts der schönen Künste untereinander)

[10]A.a., sid 267.

[11]Kant 1996, sid. 84.



Okänd, Aristoteles och Phyllis, fjäderteckning, 1477

Filosofins geometri och mekanik
Om sanning, ortodoxi och kontinuitet i Emanuel Swedenborgs tänkande

David Dunér

Filosofi och naturfilosofi eller filosofen i det polygona nätet

> *Hic per philosophiam intelligimus cognitionem mundi nostri mechanici, seu quicquid in mundo sub imperio geometriæ sit, & quod per experientiam, optitulante geometria & ratione, detegi possit.*[1]
>
> Emanuel Swedenborg, 1734

Filosofi är kunskapen om världens maskineri och geometriska lagar menade Emanuel Swedenborg (1688-1772). För att nå denna kunskap måste empiri kombineras med geometri och rationellt analytiskt tänkande eller slutledningsförmåga. Det finns sålunda tre vägar till sann filosofi och kännedom om universums mekanik: *experientia*, *geometria* och *facultas ratiocinandi*.[2] Erfarenhet och observation bör förenas med geometrisk mätning och kvantitativ analys. Detta är dock otillräckligt. Det är nödvändigt att forskarens empiriska resultat också underställs deduktiv slutledningsförmåga och analytiskt omdöme. En sann filosof är enligt Swedenborg således den som kan nå fram till de verkliga orsakerna och har kunskap om det som är osynligt i den mekaniska världen och sedan kan tänka a priori om

världen och dess fenomen i fysik, kemi, metallurgi och alla andra ämnen, som följer mekaniska principer.[3] Swedenborg liknade den sanne filosofen vid spindeln i ett polygont nät. Den mekaniska naturen kan ses som en väv med radier, som utgår från centrum och som sammanbinds genom cirklar och polygoner. I nätets mittpunkt vaktar filosofen. Liksom spindeln känner han varje tråds beröring och är ständigt beredd att rusa ut och snärja sitt byte, den åtrådda kunskapen.[4] Liknelsen beskriver filosofins dröm om ordning i kaos, där allt följer bestämda lagar och forskaren har överblick över den deduktiva verkligheten. Följer filosofen bara förnuftets regler, menade Swedenborg, och filosoferar på ett sant filosofiskt sätt, så behöver han aldrig frukta vare sig religion, dygd eller stat.[5] Men samtidigt kan vetenskapen aldrig göra några framsteg utan att den ges full frihet att filosofera: "Sine libertate philosophandi nullum dari scientiæ progressum".[6]

Om man tillämpar Swedenborgs definition av "filosofi" skulle det innebära, att ingen idag utövar filosofi. Swedenborgs "filosofi" skiljer sig m.a.o. märkbart från vad 1900-talets filosofer lägger i begreppet. Ovanstående betydelse är snarare att betrakta som "naturfilosofi": att a priori bevisa naturvetenskapliga påståenden. Naturvetenskapen var ju ännu under 1700-talet en gren av filosofin. I Swedenborgs naturfilosofiska skrifter ser vi just hur det vi i vår tid kallar filosofi ständigt vävs samman med empiriska tendenser och teologi. I *Principia rerum naturalium* (1734) byggde Swedenborg upp ett helt naturfilosofiskt system på rent rationella grunder. Utifrån den matematiska punkten, liktydig med punkten i geometrin, skapas en sinnrik partikelvärld genom geometriska lagar och analogiresonemang. Vid en undersökning av Swedenborgs filosofi bör man beakta denna Swedenborgska begreppstolkning, ty annars kan missuppfattningar vara näraliggande. "Filosofi" kan här i många fall

direkt översättas med "naturvetenskap". Swedenborg hade troligen inte ambitionen att vara filosof i modern mening, snarare en naturvetenskapsman som funderade över universum a priori. I föreliggande text ska vi inte lockas att följa Swedenborgs geometriska filosofiska metoder. Undersökningen ska istället inriktas på några teori- och metodfrågor i samband med filosofi- och idéhistoriskt studium av Swedenborgs naturfilosofiska och metafysiska tänkande.

Omkategorisering och sanningsanspråk

Är Swedenborg filosof, naturfilosof, naturvetare, teolog, teosof eller rent av diktare? Swedenborgs verk har en obestämbarhet, en heterogen, gränsöverskridande karaktär vilket gör att en undersökning av Swedenborgs tänkande onekligen går över de konventionella disciplingränserna. Tiden fram till drömkrisen med dess omorientering från forskning inriktad på den materiella världen till betraktelser av den andliga, kan Swedenborg närmast entydigt kallas naturvetenskapsman eller naturfilosof. Efter 1745 koncentreras hans verksamhet dock kring bibelexegetik och anteckningar från "spiritualis", andevärlden. Själv kallade han sig för en "andlig fiskare". Enligt några anteckningar från andevärlden i *De commercio animæ et corporis* (1769) frågade en ande honom en gång hur det kom sig, att han som var filosof blev teolog. Swedenborg svarade att han "alltifrån tidig ungdom varit en andlig fiskare" och "en fiskare betecknar i Ordet i dess andliga mening en människa som utforskar och undervisar om naturliga sanningar och efteråt om andliga sanningar på ett förnuftsenligt sätt".[7] Denna dubbelnatur, att som "andlig fiskare" gå från naturliga, naturvetenskapliga sanningar till andliga, teologiska sanningar kommer även till uttryck i F. W. J. von Schellings omdöme, framfört en gång till

P. D. A. Atterbom, att Swedenborg representerar en korsning mellan sublim mystik och dålig matematik.[8]

Olof Lagercrantz tolkar i *Dikten om livet på den andra sidan* (1996) Swedenborg som utopisk diktare. Frågan om sant eller osant i Swedenborgs verk blir för honom likgiltig.[9] Lagercrantz menar att *anspråken* på den spirituella världens verklighet eller icke verklighet är irrelevanta, att Swedenborgs andliga upplevelser ska beskrivas som fiktiva visioner, även om han själv med bestämdhet menade att denna översinnliga värld existerade och att han i sina drömmar bokstavligen kunde förflyttas till den. I sin andevärld skulle Swedenborg förmodligen beklagat sig för änglarna och ivrigt protesterat mot att bli kallad diktare. Swedenborg betraktade sig snarare som en naturvetare på andligt uppdrag eller en systematisk teolog, som sökte den absoluta gudomliga *sanningen*. Som "andlig fiskare" hade han ett sanningsanspråk, att först undervisa om naturliga sanningar och därefter om andliga sanningar.

En tolkning av Swedenborg som diktare, en avsiktlig negligering av Swedenborgs sanningsanspråk och en fullt medveten omkategorisering av Swedenborgs verk från den teologiska till den lyriska genren, ligger nära en förväxling av en logisk kategori med en annan. För Lagercrantz blir denna medvetna genreomtolkning det centrala greppet i hans metod. Detta tillvägagångssätt påminner om försöken att tolka bibeln som symbolisk dikt. En omkategorisering är dock inte oproblematisk, även om Lagercrantz med hjälp av den lyckas göra en både sympatisk och belysande tolkning av Swedenborgs andelära. Om man däremot tillämpar begreppet "sanning" på andeläran, är det inte längre lika lätt att ge en klar bild av den. Men Swedenborg är ändock ett talande exempel på hur ett beaktande av sanningsanspråken, att idéerna innehåller en strävan efter en tidlös giltighet, inte kan förbises.[10] En dikttolkning "besvarar"

inte Swedenborg på det sätt han själv avsåg att kunna mottas. Swedenborg avsåg inte att framföra spirituell dikt, utan han ville "undervisa om andliga sanningar".

Det problematiska i en omkategorisering blir tydligare när man vänder sig till Swedenborgs naturvetenskapliga verk, vilka inte ingår i Lagercrantz tolkning. De förlorar, liksom de teologiska verken, hela sin karaktär, sin kärna, sin andliga utmaning om man inte antar att författaren ville säga något *sant*, att han ville uttrycka och beskriva ett faktiskt förhållande i verkligheten. Om Swedenborgs partikelteori är sann eller inte är en annan fråga, men han hade onekligen en *intention* att den kunde vara sann enligt något sanningsbegrepp. Det är alltså filosofens, teologens eller naturvetenskapsmannens anspråk på en icke-fiktiv sanning, försanthållandet, som här avses, inte i första hand sanningsbegreppet i sig eller sanningens överenstämmelse eller icke överenstämmelse med verkligheten eller andra satser. Om man t.ex. kallar Isaac Newtons *Principia mathematica* (1687) för en kosmisk, episk diktcykel, har man med stor säkerhet missuppfattat något väsentligt. I Newtons gravitationsteori och Swedenborgs kosmologi och korrespondenslära utgör anspråken på sanning något grundläggande, som inte kan avlägsnas, utan att teorierna upphör att vara sig själva. I deras tänkande finns en strävan efter en universalitet, som går utöver verket och tiden. Sanningsbegreppet eller rättare sagt *försanthållandet* gör, att Swedenborgs teorier blir intressanta för idéhistorikern och inte endast för litteraturvetaren.

Att kalla Swedenborgs beskrivningar av andevärlden, eller för den delen hans partikelteori, för dikt säger därför kanske inte så mycket om Swedenborg. Det är inte säkert att det ökar förståelsen av det idéhistoriska sammanhanget just p.g.a. den riskabla genreomtolkningen och negligerandet av hans intention och anspråk på sanning. Immanuel Kants invändningar i

Träume eines Geistersehers (1766) och krav på bevis på livet på andra sidan graven kan därför vara berättigade.[11] Lagercrantz protesterar emellertid mot denna kantianska förnuftskritik: "Kant uppträder i detta perspektiv som en man som vill bevisa för Swift att det inte finns och inte kan finnas jättar och att hans bok därför är förfelad".[12] Lagercrantz tolkning i sin tur framträder i detta perspektiv som ett försök att bevisa, att det inte finns och inte kan finnas något sanningsanspråk i Swedenborgs andelära. Utan Swedenborgs sanningsintention blir Kants kritik naturligtvis oförståelig. Kant krävde inte bevis och förnuft av en diktare, utan av en tänkare med anspråk på sanning. Swedenborgs bedyrande av denna andevärlds sanning och verklighet gjorde till slut Kant hjärtligt trött på det han kallade hjärnspöken hos den värsta av svärmare: "Ich bin es müde die wilden Hirngespinste des ärgsten Schwärmers unter allen, zu copiren".[13]

Kontext, ortodoxi och koherens

Swedenborgs sanningsintention leder vidare till att hans naturfilosofiska och teologiska verk kan betraktas i belysningen av ett idéhistoriskt meningsutbyte. Han menade något, avsåg att mena något och hade en intention att uttrycka något sant. Verken svarade på något och talade till något, innehöll en mening, som avsågs att bli mottagen och kom att mottagas på ett visst sätt. I Quentin Skinners mening bör man därför försöka gripa efter vad Swedenborg avsåg att mena och hur denna mening avsågs att mottas.[14] I det här fallet bör Swedenborgs sanningsintention och Kants replik just beskrivas genom detta anspråk. En tolkning av andeläran som fiktion avvisar denna sanningskontext, vilken troligen är betydelsefull för en idéhistorisk tolkning av Swedenborgs tänkande. Men Swedenborgs texter

befinner sig inte i ett intellektuellt vakuum, de är inte autonoma, utan står i relation till föregående, samtida, och kanske t.o.m. framtida idéhistoriska sammanhang. Swedenborgs naturfilosofiska texter och idéer står i förbindelse med ett tidsbundet naturvetenskapligt, teologiskt och metafysiskt meningsutbyte och skulle därför bli svårtolkade om man inte beaktade hans källor, bl.a. René Descartes virvelteori och Christian von Wolffs systembygge. Idéhistorikern leds därmed in i en grundläggande filosofisk och teoretisk problematik, såsom förhållandet kropp-själ, orsak-verkan, attribut-modus och nödvändigt-tillfälligt. Sålunda kan man anta att idéhistorikern närmar sig filosofen och ett av hans syften blir då att belysa en teoretisk problematik, som trotsar tiden.

Ett exempel med kontextuell anknytning är spåren av ortodoxins vakande öga i Swedenborgs naturfilosofiskt färgade verk.[15] Om och om igen skriver Swedenborg i *De Infinito* (1734), men i rätt undanglidande ordalag, om världens maskineri, naturens plikt att med nödvändighet följa de mekaniska lagarna, om hjärnans och själens nödvändiga mekanik. Alla framtida händelser är därtill innefattade i den matematiska punkten. Gud är oändligt förutseende - han känner till alla händelser, även de ännu inte inträffade. Men på ett enda ställe står det klart och tydligt, att detta inte alls leder till fatalism.[16] Fatalism och determinism är visserligen inte identiska begrepp, men man kan dock tala om ett tillbakahållande av mekanismens determinerande tendenser, som motsäger Bibelns mirakler, själens odödlighet och Guds ingripande och försyn. Huvudtanken i *De Infinito* var att identifiera Gud med "det Oändliga" och denna tanke om Gud som oändlighet kan sägas vara en mycket förenklad form av panteism. Samtidigt avvisar Swedenborg ett antal panteistiska idéer med ibland mycket svaga argument. Ett annat exempel som kan tolkas som ett tecken på ortodoxins

närvaro, vilket inte behöver föranleda ett sökande efter ett "budskap mellan raderna" i Leo Strauss betydelse, finns i *De mechanismo*, den fristående del som följer efter *De Infinito*. Swedenborg lägger här fram idéer om förhållandet mellan kropp och själ. Han antar att själen har utsträckning och lyder under mekaniska och geometriska lagar. Den består av partiklar, vilka är subtilare och av finare kvalitet än de kroppsliga partiklarna. Detta, kan man tycka, leder till en form av "dualistisk" materialism, som Swedenborg dock aldrig klart formulerar. Det är som om Swedenborg inte vill löpa linan ut och godta de konsekvenser, som hans tänkande leder till eller som Emil Kleen uttryckte det, att Swedenborg ständigt räcker "ut handen åt panteismen och materialismen och drager den ständigt åter tillbaka".[17] Dessa tydliga drag av determinism, panteism och materialism är knappast något som ortodoxin kunde ha överseende med.

Om man följer Swedenborgs tankeutveckling, en kontext i trängre mening, tycks man skönja en kontinuitet, ett inre sammanhang mellan den naturvetenskapliga och teologiska perioden. Drömkrisen och den skarpa skiljelinjen eller omkastningen 1745 från undersökningar av naturen till ett andligt uppdrag är ingen plötslig, revolutionerande omorientering i Swedenborgs utveckling har bl.a. Martin Lamm framhållit.[18] Denne, men även Inge Jonsson, har visat att studier av den naturvetenskapliga perioden kan ligga till grund för förståelsen av Swedenborgs religiösa tänkande.[19] Lamms grundtes är att Swedenborgs teologiska system inte blir "begriplig utan att sättas i samband med hans filosofiska åskådning i de naturvetenskapliga verken, då det genomgående grundar sig på denna".[20] Det finns dock betänkligheter mot att a priori anta, att verken sinsemellan utgör ett koherent system och att man försöker skapa en motsägelsefrihet, som de tycks sakna.[21] Ofta är det inte, så-

som i Swedenborgs fall, frågan om ett sådant slutet koherent system. När det gäller *förhållandet* mellan den vetenskapliga och den teologiska perioden uppnådde han aldrig, och hade troligen aldrig som avsikt att uppnå, motsägelsefrihet. Han tog istället avstånd ifrån vissa idéer han hade haft som naturvetare. Bl.a. kristusmotivet i *De Infinito* skiljer sig tydligt från andelärans Kristus.[22] Frågan är om koherens överhuvudtaget var det huvudsakliga motivet, utan snarare en *syntes*, där koherens och logisk giltighet blev av underordnad betydelse. Swedenborg strävade märkbart efter ett syntetiskt system i sig, men kanske inte efter en koherens mellan periodernas olika system. Därmed är inte sagt, att han verkligen lyckades. I *De Infinito* finner man just en sådan syntetiserande världsbild, där hela verkligheten ska kunna sammanfattas, partikelvärlden med solvirveln, den mikrokosmiska människan med det makrokosmiska universum, skapelsen med causa finalis, det naturliga med det gudomliga och det ändliga med det Oändliga.

En möjlig slutledning efter att närmare ha sett på några problem som oundvikligen uppstår vid en undersökning av Swedenborgs tänkande, såsom frågan om Swedenborgs försanthållande, hans oortodoxa teologiska idéer och kontinuiteten mellan hans naturvetenskapliga och teologiska period, är att det inte är helt oproblematiskt att inta en ateoretisk hållning till idéhistorien.[23] Att stanna vid en "intuitiv" beskrivning eller återskapande av texten och kontexten visar sig inte vara alldeles lätt. Frågan är hur man ska kunna ta sig igenom de idéhistoriska källtexterna utan att förirra sig i dess blindgångar. Swedenborg ställde sig inför ett liknande problem: hur ska man finna metoden för lösandet av naturens labyrint? Den svårfångade verkligheten och naturen liknade han vid en dunkel labyrint, i vars blindgångar och återvändsgränder forskaren lätt går vilse.[24] För att finna den snabbaste vägen genom labyrinten måste fors-

karen först undersöka alla dess dunkla, mörka gångar och därigenom försöka förvissa sig om labyrintens konturer. När han till slut, efter tålmodigt, metodiskt arbete, lärt känna planen, som ligger fördold, kan han lämna lösningen bakom sig och oförskräckt vandra in i labyrinten.

Litteratur

Dunér, David, *Om det Oändliga och det ändliga i Emanuel Swedenborgs De Infinito (1734)*, Filosofiska institutionen, Lund 1997.

Florschütz, Gottlieb, *Swedenborgs verborgene Wirkung auf Kant. Swedenborg und die okkulten Phänomene aus der Sicht von Kant und Schopenhauer*, Königshausend & Neumann, Würzburg 1992.

Häll, Jan, *I Swedenborgs labyrint. Studier i de gustavianska swedenborgarnas liv och tänkande*, Atlantis, Stockholm 1995.

Jonsson, Inge, *Swedenborgs skapelsedrama De Cultu et Amore Dei. En studie av motiv och intellektuell miljö*, Natur och Kultur, Stockholm 1961.

- "Lysande belägg för att Swedenborg ännu attraherar", i *SvD* 1996-10-10.

Kant, Immanuel, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume det Metaphysik*, utg. Johann Friedrich Hartnoch, Riga & Mietau 1766.

Kleen, Emil A. G., *Swedenborg. En lefnadsskildring*, bd I, A. -B. Sandbergs bokhandel, Stockholm 1917.

Lagercrantz, Olof, *Dikten om livet på den andra sidan*, Wahlström & Widstrand, Stockholm 1996.

Lamm, Martin, *Swedenborg. En studie över hans utveckling till mystiker och andeskådare*, Hammarström & Åberg, Johanneshov 1987 (1915).

Nordin, Svante, "Historia och sanning. Filosofihistoriens problem från Hegel till Gadamer", ur *Det pessimistiska förnuftet*, Nora 1996.

Rorty, Richard, "The historiography of philosophy: four genres", ur *Philosophy in History*, red. Richard Rorty, J. B. Schneewind & Quentin Skinner, Cambridge University Press, Cambridge/New York/Melbourne 1993 (1984).

Skinner, Quentin, "Meaning and understanding in the history of ideas", ur *History and Theory* 8, Middletown 1968.

Strauss, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago 1952.

Swedenborg, Emanuel, "Principia rerum naturalium sive novorum tentaminum phænomena mundi elementaris philosophice explicandi", ur *Opera philosophica et mineralia*, utg. Friderici Hekelii, Dresdæ & Lipsiæ 1734.

- *Prodromus philosophiæ ratiocinantis de infinito et causa finali creationis: deque mechanismo operationis animæ et corporis*, utg. Friderici Hekelii, Dresdæ & Lipsiæ 1734.

- *De commercio animæ et corporis*, Londini 1769.

- *Sambandet mellan själ och kropp*, sv. övers. Eric von Born, Nykyrkliga Bokförlaget, Stockholm 1933.

Noter

1 Emanuel Swedenborg, "Principia rerum naturalium sive novorum tentaminum phænomena mundi elementaris philosophice explicandi", ur *Opera philosophica et mineralia*, utg. Friderici Hekelii, Dresdæ & Lipsiæ 1734, s. 2.

2 Se ibid., s. 1.

3 Se ibid., s. 19.

4 Se ibid.

5 Se ibid., s. 452.

6 Ibid.

[7] Emanuel Swedenborg, *Sambandet mellan själ och kropp*, sv. övers. Eric von Born, Nykyrkliga Bokförlaget, Stockholm 1933, s. 60. Lat. orig.: *De commercio animæ et corporis*, Londini 1769, n. 20.

[8] Se Inge Jonsson, "Lysande belägg för att Swedenborg ännu attraherar", i *SvD* 1996-10-10.

[9] Se Olof Lagercrantz, *Dikten om livet på den andra sidan*, Wahlström & Widstrand, Stockholm 1996, s. 26.

[10] Idéernas strävan efter en tidlös giltighet kan leda till att "Historikern är skyldig att förstå idéerna också utifrån dessa sanningsanspråk". Svante Nordin, "Historia och sanning. Filosofihistoriens problem från Hegel till Gadamer", ur *Det pessimistiska förnuftet*, Nora 1996, s. 173.

[11] Se Immanuel Kant, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, utg. Johann Friedrich Hartnoch, Riga & Mietau 1766, passim. Jfr Lagercrantz s. 25ff. Angående Kants kritik av Swedenborgs andelära jfr Gottlieb Florschütz, *Swedenborgs verborgene Wirkung auf kant. Swedenborg und die okkulten Phänomene aus der Sicht von Kant und Schopenhauer*, Köningshausend & Neumann, Würzburg 1992, passim.

[12] Lagercrantz, s. 27.

[13] Kant, s. 112.

[14] Jfr Quentin Skinner, "Meaning and understanding in the history of ideas", ur *History and Theory* 8, Xxx, Xxx 1969, s. 48. Jfr även Richard Rorty, "The historiography of philosophy: four genres", ur *Philosophy in History*, red. Richard Rorty, J. B. Schneewind & Quentin Skinner, Cambridge University Press, Cambridge/New York/Melbourne 1993 (1984), s. 73.

[15] Jfr Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago 1952, passim.

[16] Se Emanuel Swedenborg, *Prodromus philosophiæ ratiocinantis de infinito et causa finali creationis: deque mechanismo operationis animæ et corporis*, utg. Friderici Hekelii, Dresdæ & Lipsiæ 1734, s. 49.

[17] Emil A. G. Kleen, *Swedenborg. En lefnadsskildring*, A. -B. Sandbergs bokhandel, Stockholm 1917, bd I, s. 249.

[18] Se Martin Lamm, *Swedenborg. En studie över hans utveckling till mystiker och andeskådare*, Hammarström & Åberg, Johanneshov 1987 (1915), s. 95.

[19] Se Inge Jonsson, *Swedenborgs skapelsedrama De Cultu et Amore Dei. En studie av motiv och intellektuell miljö*, Natur och Kultur, Stockholm 1961, s. 14, 16.

[20] Lamm, s. XIX.

[21] Jfr Skinner, s. 15-19.

[22] Se Swedenborg 1734b, s. 112ff. Se även David Dunér, *Om det Oändliga och det ändliga i Emanuel Swedenborgs De Infinito (1734)*, Filosofiska institutionen, Lund 1997, s. 30ff.

[23] I sin idéhistoriska avhandling skriver Jan Häll att allt teoretiserande kan lämnas åt sidan. Han prövar istället "en sorts impressionistisk och intuitiv metod". Jan Häll, *I Swedenborgs labyrint. Studier i de gustavianska swedenborgarnas liv och tänkande*, Atlantis, Stockholm 1995, s. 31.

[24] Se Swedenborg 1734a, s. 4.



Der Hausbuchmeister (f omkr 1445, d efter 1505), Aristoteles rids av Phyllis, kopparstick.

Enligt en tolkning är bilden ämnad som ett inlägg i den dåtida uppgörelsen mellan anhängare till via antiqua *resp* via moderna. *Aristoteles skulle här stå för thomisternas* via antiqua. *(Se Jane Campbell Hutchison, "The housebook master and the folly of the wise man",* The Art Bulletin, *March 1996, XLVIII: I, 75-78)*

Tankeexperimentet som metod inom filosofin

Monica Libell

Föreliggande paper är tänkt att ge en snabb inblick i tankeexperimentet som metod inom filosofin. Då jag vill ge en generell uppfattning om tankeexperimentet har ingen avgränsning gjorts med hänsyn till de skilda typer av experiment med olika syfte och uppläggning som finns. Jag ger varken någon djupare redogörelse av metoden eller gör en utvärdering av dess användbarhet. Med två fall kommer jag exemplifiera tankeexperimentet, vars giltighet och övertygande kraft jag emellertid överlämnar åt läsaren att begrunda och bedöma.

Historiskt sett är tankeexperimentet som *metod* ett redskap som under senare tid i allt högre grad kommit att användas inom filosofin, även om det länge flitigt använts inom naturvetenskapen. Kathleen Wilkes nämner visserligen Locke som leker med tanken vad som skulle hända om själen hos en simpel skomakare överfördes till en prins kropp och Descartes som bl a föreställer sig att hans kropp inte existerar.[1] Även om dessa experiment inte förekommer så talrikt i litteraturen har de alltmer kommit att tillhöra ämnets inarbetade rekvisita.

Tankeexperimentet blommade som metod upp under 1900-talets senare del inom den anglosaxiska filosofin och har funnit en fast och ständigt växande boplats sedan dess. Det är inom den analytiska filosofin de starkaste banden finns och till

den tradition som förknippas med namn som Russell, Moore och Wittgenstein. Metoden har vunnit sådan utbredning att den idag uppfattas av många som en självklar del inom filosofin.

Tankeexperimentets syfte, uppläggning och försök till definition

När man i dagens filosofiska litteratur tar sig igenom alla dessa emellanåt fantastiska och häpnadsväckande tankeexperiment, måste man vid någon tidpunkt stanna upp och undra hur man skall förstå dem. Som Sören Häggqvist i sin färska doktorsavhandling *Thoughtexperiments in Philosophy* påpekar måste dessa tankeexperiment skapa förvirring bland de oinvigda.[2] Varför skulle någons släktingar vilja göra tvål av mormodern? Vad har en ofrivillig graviditet att göra med en dödssjuk violinist? (A defence for abortion - Judith Jarvis Thomson) Hur kan man föreställa sig en medveten hjärna utan kropp i en burk omgiven av nyfikna forskare? (The Brain in the Vat - Robert Nozick). Men, som Sören Häggqvist skriver, bland dem som stannar kvar inom filosofin efter dessa chockartade upplevelser utvecklas lusten att formulera egna tankeexperiment. "Their use becomes second nature."[3]

Ofta finns en estetisk komponent med som säkert bidrar till utformningen av dessa djärva, märkliga och originella tankeexperiment. Nackdelen och faran med dessa kreativa utspel är att sanningssökandet riskerar hamna i skymundan och istället placeras experimentet i fokus, som får eget liv.[4] Böcker med tankeexperiment lever dock upp, blir underhållande, utmanar läsarens fantasi och leder resonemanget till fantastiska slutsatser.[5]

Vilket syfte fyller då dessa experiment, id est vad vill de

säga oss och få oss som läsare att uppmärksamma?

Wilkes skisserar tanken bakom experimentet. Man vill t ex testa en teori.

> *suppose we want to see what might follow if certain theoretical claims were true; suppose we want to examine the plausibility of some philosophical thesis or principles; suppose we want to examine the range and scope of a concept. It may be appropriate, in all these different domains, to ask a 'what if...?' question.*[6]

Denna fråga ställs mot bakgrund av en fiktiv värld som vi målar upp för åhöraren, där alla relevanta faktorer ingår för att ett avgörande ska kunna nås i frågan. Det fiktiva exemplet ska ge oss vägledning huruvida ett påstående är sant eller falskt, hjälpa oss avgöra sannolikheten i en viss filosofisk tes eller ge oss insikt om begränsningar eller vidden hos ett specifikt koncept.[7]

Vissa tankeexperiment används för att förklara och tydliggöra (t ex Platons grottliknelse i *Staten*) medan andra används i syfte att testa och döma ut en viss ståndpunkt (t ex Det kinesiska rummet av John Searle i *Minds, Brains and Programs*, 1980).

Med de moraliska experimenten kan syftet vara att ge oss ledning när vår tidigare erfarenhet upplevs otillräcklig. Det fiktiva experimentet axlar här rollen som heuristisk förlösare. [8] Vi uppfattar kanske inte riktigt vilken vår plikt är i det enskilda fallet och uppfinner ett relevant liknande fall för att få vägledning och förhoppningsvis insikt.

Experiment kan också användas för att väga olika aspekters moraliska tyngd i ett sammanhang. När vissa faktorer i det verkliga fallet kan tyckas obetydliga kan man genom ett fiktivt exempel fokusera på någon eller några faktorer för att utröna deras moraliska relevans.

Antoni Gomila, som ser tankeexperimentet som ett utslag av en fenomenologisk komponent inom filosofin, skriver:

> *the only way to understand what all of them amount to, and what their role in philosophical argument is, would be to admit that their contribution consists of the explicit formulation of our intuitions by means of a resort to boundary situations.*

Dessa situationer, menar han, karaktäriseras av "...an imaginative starting-point, some rather improbable conditions and astonishing hypothesis..."[9]

Denna karaktäristik verkar innefatta nästan alla tankeexperiment av idag. Men en klar definition av fenomenet 'tankeexperiment' verkar vara svårt att uppnå enighet kring även om kärnan i definitionsförsöken utgörs av en uppfattad ogenomförbarhet.

Vissa filosofer ser det som de riktiga experimentens motsats, då det genom dess tankemässiga inramning inte kan betecknas som ett verkligt experiment. En annan åsikt är att definiera det som något tekniskt, ekonomiskt eller politiskt ogenomförbart och är därför bara möjligt i huvudet på folk. Wilkes spjälkar upp begreppet i tanke och experiment. Man kan kalla dem *tanke* experiment just för att de utförs i huvudet och inte kan utföras i verkliga livet. Det är också rätt att benämna dem *experiment* då de måste underordnas vissa yttre villkor som också gäller för andra sorters experiment.[10]

Andra förslag som framförts är att dess förmåga att framana en inre bild (picturability) kan utgöra kriterium.[11] Även om man inte verkar kunna enas om en allomfattande definition upplever dock de flesta filosofer tankeexperimentet som ett gångbart och väsentligt redskap inom ämnet.

Gomila menar att våra kulturellt betingade intuitioner blir direkt inblandade och mobiliseras när tankeexperimenteraren

ställer frågan till sin publik: Om allt detta hände, vad skulle Du säga då?

> *The extraordinary situations depicted surprise us, mobilize our intuitions, obliging us to clarify them, to bring to light our implicit knowledge of the concepts in virtue of which we think.*[12]

Sammanfattningsvis kan sägas att tankeexperimentet verkar ha karaktären av en endast i tanken genomförd situation. Det konfronterar åhöraren med föreställningen eller frågan "tänk om" och "vad skulle detta innebära?". Den framkastar ofta orealistiska antaganden och får sin fenomenologiska karaktär genom att renodla komponenten och frikoppla den från kontexten. Dessa kriterier skiljer tankeexperimentet från liknelsen, som har en empirisk bas och skjuter in ett som i jämförelsen, t ex "Han hoppar *som* en tiger". Metaforen kan beskrivas som en liknelse men utan jämförelseordet *som* eller *likt.* Däremot kan analogin uppvisa vissa likheter med tankeexperimentet då den *funktionella analogin* beskriver likheter och överensstämmelser i funktionen t ex "lotsen på ett fartyg och ledaren för en stat"[13] . Analogin behåller emellertid ofta sin verklighetsanknytning och innehåller vanligtvis inga fantastiska förutsättningar eller märkliga kontextuella komponenter.

Kritik mot tankeexperimentet som metod

Det finns naturligtvis de filosofer som opponerar sig mot användbarheten av tankeexperiment. Jag vill helt kort nämna några av dessa invändningar.

Man skulle inom moralfilosofin kunna dela upp tankeexperimenten i minst två kategorier, renodlade fall (clean cases) och fantastiska eller vansinniga experiment (crazy cases). De första sk. clean cases fokuserar på den moraliska kärnpunkten

i situationen, även om de inte nödvändigtvis avgör valet för den enskilde.[14] Dessa fall möter minst motstånd hos kritikerna.

Wilkes som levererat substantiell kritik mot tankeexperimenten som metod bortser i sin kritik från den grupp av fall som hon betraktar som realistiska, om än ogenomförbara i testsyfte[15] . Gruppen crazy cases angrips desto hårdare och flera kritiker menar att det är tveksamt om de ger någon vägledning i en viss situation, då gapet är för stort mellan teori och praktik.[16]

Jonathan Dancy är en av dem som bygger sin kritik kring extrapoleringsproblematiken mellan det verkliga fallet och det fiktiva. Dancy hävdar att de moraliska aspekter som man *uppfattat* som de relevanta i en viss situation och därför renodlat dem i experimentet, i praktiken kanske inte innehåller alla relevanta faktorer. Man inte utesluta risken att icke-moraliska aspekter spelar indirekt en moralisk roll i den verkliga situationen men som blir bortsorterade som oväsentliga detaljer i det fiktiva fallet. Hur olika aspekter interagerar och påverkar varandra i vårt dagliga liv är hart när omöjlig att besvara.[17] En annan aspekt som, enligt Dancy, misstänkliggör tankeexperimentet som metod är att det verkar slå ut våra intuitioner.[18] "...there is something very odd about the idea that we can learn important truths about the way we should behave from an examination of cases which are the creatures of our own imagination."[19]

Denna invändning kan tolkas som att det i människors kulturella sedvänjor finns en sanning som är tillräcklig för att utgöra rättesnöre för våra handlingar. Vi behöver därför inte överskrida den mänskliga erfarenhetens gränser i tron att finna nya kunskaper. Frågan blir då hur vi ska kunna problematisera våra sedvänjor om den faktiska mänskliga erfarenheten och kulturen utgör gränsen för vårt sanningssökande?

Wilkes fokuserar bl a på problematiken i bakgrunds-

teckningen av experimenten och tangerar Dancys invändning. En brist i många framförda fiktiva situationer är avsaknaden av en tillräckligt detaljerad bakgrundsbeskrivning, vilket leder till att ingen slutsats egentligen kan dras, alternativt att ingen vägledning kan ges.[20]

Det debatteras även huruvida tankeexperimentet tillför ny kunskap eller inte. Förändras den epistemologiska situationen, trots att inga nya empiriska belägg framförs? Vissa menar att den omöjligt kan göra det, då tillämpandet av ett tankeexperiment varken ökar eller minskar plausibiliteten hos en teori. Häggqvist å andra sidan använder stort utrymme i sin avhandling för att vederlägga denna kritik.

Två exempel

Jag har valt att redogöra för två fall ur den "praktiska filosofin" som jag upplever kan verka tankeväckande och intressanta ur metodsynpunkt.

Båda experimenten utgår från ett samhällsengagemang, ett politiskt och ett moraliskt och som ställer frågor kring vår syn på olika förhållanden i samhället. I det första ämnar jag ta upp ett av eller kanske t o m det första nedskrivna tankeexperimentet i historien, enligt definitionen ovan - Platons grottliknelse.[21]

Föreställ Dig människor som lever djupt inne i en grotta sedan barnsben. Ingången är öppen så att solljus strömmar in, men att dessa människor inte kan se ljuset då de sitter fjättrade med ryggen mot ingången utan förmåga att vända sig. Bakom dem brinner en eld, högt uppe och på avstånd. Mellan elden och de fångade människorna går en väg, varefter löper en mur som skymmer de gående människorna på vägen. De föremål som människorna bär med sig och sticker upp ovanför muren kan man emellertid se skuggorna av på grottväggen i skenet av el-

den. De fastkedjade människorna kan varken se sig själva eller varandra. Om någon i denna skara skulle lyckas lösgöra sig från sina bojor och ta sig till grottöppningen skulle ljuset blända honom och få det att svida i ögonen. Efter att först inte kunna se i solljuset skulle han så småningom kunna urskilja de föremål som han tidigare endast sett skuggorna av och han skulle allteftersom komma till insikt att den värld han tidigare befunnit sig i endast var en skuggvärld. Om han sedan skulle bege sig ner i grottan igen för att upplysa sina tidigare medfångar om sakernas sanna tillstånd skulle de inte tro honom. I den mörka grottan skulle hans ögon behöva en tid att vänja sig vid ljuset igen och de andra skulle skrattande säga att han förstört sina ögon där uppe, och att det inte var värt försöket. Om han försökt frigöra de andra hade de kanske hellre dödat honom än tvingats upp i till ljuset. -Vid Zeus, så måste det vara!

I denna docerande dialog som Platon för med Glaucon ska den senare komma till insikt om det godas idé som finns i den synliga världen och är upphov till allt skönt och rätt. I ljusets värld regerar förnuftet och den som skådat detta ljus får del av förnuftet och är skickad att handla därefter i såväl egna som statliga angelägenheter. De övermänniskor som skådat bortom vardagens skuggvärld kan säkra rättvisan då de inte kommer att inskränkas i sitt tänkande av vardagens detaljer och mänsklig småaktighet, och därmed kunna värna om stabiliteten och freden. Filosoferna ska bli landets konungar.

Nästa tankeexperiment är hämtat ur science fiction kategorin och grundtanken finns hos den brittiske författaren H.G. Wells (1866-1946) som kring sekelskiftet skrev böckerna *Men like Gods*, *The War of the Worlds* och *A modern Utopia* Wells vände sig mot tidens vetenskapsyra och den övertro på människans kapacitet som han upplevde florerade. Medicinen var starkt på framfart och Wells var en av dem som kände sig oroad

över vilka konsekvenser denna vetenskap och dess verksamhet kunde ha för människorna. Flera moralfilosofer har intresserat sig för den grundidé som finns i hans böcker, bl a Mary Midgley .[22]

Föreställ er att jorden invaderas av utomjordingar. Dessa varelser är "rent intellekt" med gigantiska huvuden på mekaniska kärror och fria från olika "mänskliga svagheter". De har naturvetenskapliga kunskaper som vida överstiger de jordiska människornas och de besväras inte av irrationell känslosamhet. Varelserna uppmärksammar snart fördelarna med de underlägsna jordborna som kan användas i skilda sammanhang för varelsernas nytta och nöje. Man skapar burar för att hålla dessa jordbor som sällskapsvarelser, till manegerier, i tävlingssammanhang et cetera. Jordborna används även till att utföra alla de sysslor som de högintelligenta varelserna skulle uttråkas av eller upplever som förnedrande sysselsättning. De rättfärdigar sin behandling utifrån de anspråk som vi människor alltid använt i försvaret av vår behandling av grisen och sallads-huvudet.[23] I kraft av sitt enorma intellekt och sin kognitiva kapacitet anser de sig kunna legitimera varje behandling av de underlägsna.

Syftet med experimentet var att rensa ut, vaska fram och renodla de moraliska komponenter som är centrala i resonemanget. Genom att lösgöra dem från sitt ursprungliga verkliga sammanhang och placera dem i en tankehypotes, hoppas man kunna frigöra åhöraren från hennes invanda kulturellt betingade föreställningar, förjaga hennes förutfattade meningar och de attityder till omvärlden hon växt upp med och som är del av hennes kulturarv. Efter denna övning ska åhöraren genom sin nya insikt om ett förhållande kunna formulera mer giltiga och universella principer.

I jakten på universella morallagar ställs filosofen i detta

tankeexperiment inför arbetet att utarbeta en teori som gör gällande att människor i ett sådant läge skulle kunna försvara sin rätt att inte tvingas underkastas en brutal och förtryckande behandling. Om vi utgår från den av hävd gällande legitimeringen av människans överhöghet över de andra djurarterna, nämligen rationaliteten, visar sig denna legitimering vara föga användbar här. Universalitetsprincipen kräver att en princip är tillämpbar *i alla tänkbara världar.* Om rationaliteten hade varit det absolut särskiljande moraliska kriteriet för behandlingen av andra individer skulle ju de mänskliga intressena, enligt en sådan princip, inte *kunna* bli åsidosatta av exempelvis utomjordingar. Varje behandling som följde den principen skulle ju därigenom bli legitim. I fallet med utomjordingarna blir kriteriet och skiljelinjen *rationalitet* därför problematisk och tvingar oss att formulera en mer giltig övergripande princip.

Båda experimenten innehåller normativa komponenter då de syftar till att förändra och förbättra världen. Båda menas dessutom innehålla en kunskapsvinst utan att tillföra nytt empiriskt material; insikten om ett förhållande som inte tidigare uppmärksammats. Dessutom görs distinktioner som tidigare inte beaktats; i Platons fall genom dualismen där fenomenvärld och idévärld utkristalliseras och folket och filosoferna skiljs åt. I den ideala staten framträder filosoferna som konungar som har skådat idéerna. De väljer emellertid att inte uppehålla sig i denna sköna ljusa värld utan återgår plikttroget till mörkret för att leda de okunniga människor som är bundna till fenomenvärlden.

I Wells böcker görs läsaren uppmärksam på att det inte är rationaliteten som är avgörande för en moralisk behandling av individer. Hans tankegång pekar också på faran med en sådan enskild avgörande komponent, där djungels lag blir gällande, där den *starkare* i meningen *visare* förtrycker den *svagare*, i

meningen *mindre begåvade*. Rationalitet är inte avgörande för åtnjutande av en moralisk behandling.

Genom insikten i dessa *nya* förhållanden, menar båda, ska en bättre och rättvisare stat/värld skapas.

Platons lära kan tolkas som elitistisk[24] medan Wells resonemang är anti-elitistiskt. Medan Platon anlägger ett prorationalistiskt perspektiv i sin politiska idé tar Wells avstånd från densamma i moraliskt hänseende. De olika ståndpunkterna är emellertid inte oförenliga.

Om de båda experimenten lyckas att övertyga om de tvingande kraven på radikala förändringar i samhället lämnar jag åt läsarna att begrunda.[25]

Oavsett vilken ståndpunkt man intar till tankeexperimentet som metod finns det onekligen vissa fördelar med övningen. Genom att utmana en ståndpunkt måste tankearbetet upplevas som stimulerande och livgivande. Med dagens allt vildare och vansinnigare tankeexperiment kan man även hoppas på kort men gratis underhållning.

Intressant är avslutningsvis den kraftiga framväxt av tankeexperimenten som skedde under 1900-talets senare del. Anledningarna till det kan man endast spekulera kring i ett paper på sex sidor. En lika djärv som spekulativ idé skulle kunna vara humaniorans kris kring 1970-talet och det ökade kravet på vetenskaplighet som ställdes, inte minst som intern kritik inom de egna ämnena, vilket kan ha lett till ett ökat *experimenterande* inom filosofin. Skulle existensberättigandet kunna ha ökat därigenom? Tankeexperimenten inom naturvetenskapen var framträdande och filosofin som i flera aspekter haft ett nära förhållande med naturvetenskaperna kanske låtit sig influeras av experimentets värde som ett nytt metodologiskt grepp.

Syftet med tankeexperimentet är att testa och kanske förjaga de förutfattade meningar vi har, de attityder till omvärlden

som vi växt upp med och som är del av vårt kulturarv. Singers experiment blir att åskådliggöra denna tradition och ifrågasätta den. Istället för att okritiskt anamma den vill han att vi ställer frågor kring den och blir medvetna om ett arv som kanske alltför många tagit som givet och självklart. Hans experiment kan sägas tillföra ny kunskap, då vi genom ifrågasättandet av det självklara kommer till insikt om ett visst förhållande. Ideologiskt uttryckt kunde man tala om ett medvetandegörande och en emancipation från en tidigare påtvingad vedertagen uppfattning. En vädjan till individen att skapa en personlig åsikt, grundad på egna reflexioner och ställningstaganden och som inte okritiskt litar till den gängse samhällsmoralen. Oavsett vilket val individen gör efter denna tankeprocess är det förhoppningsvis ett rationellt val som bygger på genomtänkta premisser.

Noter

[1] Wilkes, Kathleen: *Real People* (Oxford U.P. 1988), s. 6

[2] Häggqvist, Sören: *Thoughtexperiments in Philosophy* (Stockholm 1996), s. 11

[3] Häggqvist, *loc. cit.*

[4] Häggqvist, *ibidem* , s. 12

[5] Wilkes, *op. cit.*, s. 1

[6] Wilkes, *op. cit.*, s. 2

[7] Wilkes, *loc. cit.*

[8] Dancy, Jonathan: The Role of Imaginary Cases in Ethics, *Pacific Philosophical Quarterly* 66, s. 142

[9] Gomila, Antoni: What is a thoughtexperiment?, *Metaphilosophy* vol. 22 nr. 1-2 1991, s. 87

[10] Wilkes, *op. cit.*, s. 2

[11] Häggqvist, *op. cit.*, s. 14 f

[12] Gomila, *op. cit.*, s. 88

[13] Definitionerna av liknelse, metafor och analogi är tagna från *Nationalencyklopedin.*

[14] Jackson, M.W.: The "Gedankenexperiment" method in ethics, *Journal of Value Inquire* nr. 26 1992, s.526f

[15] Wilkes, *op. cit.*, s. 3. Som exempel nämner hon följande fall: Sheriffen i en sydstat i USA ställs inför valet mellan att döda en oskyldig svart man som han vet är oskyldig till att ha våldtagit en vit kvinna eller att inte göra något alls, vilket leder till att den vita pöbeln realiserar sitt hot att döda ett antal oskyldiga svarta. Det är tveksamt om fallet över huvud kan anses omfattas av den ovan angivna definitionen av ett tankeexperiment.

[16] Jackson, *op. cit.*, s. 52

[17] Dancy, *op. cit.*, s. 144 ff

[18] Dancy och Gomila verkar inta motsatta ståndpunkter i frågan hur tankeexperimenten påverkar våra intuitioner.

[19] Dancy, *ibidem,* s. 144

[20] Wilkes, *op. cit.*, s. 6 f

[21] Idéhistorisk läsebok (Södertälje 1989), s.38-43

[22] Se t ex Midgley, Mary: *Beast & Man* (Bristol 1978), s. 254 ff

[23] Wells använder uttrycket "the cow and the cucumber".

[24] Om man utgår från Karl Popper: *The Open Society and it's enemies* (1989)

[25] Utan att bedöma giltigheten i resonemanget uppstår frågor rörande Platons bakgrundsbeskrivning. T ex - Varför sitter människorna fängslade i grottan och vem har fängslat dem?



Georg Pencz (f omkr 1500, d 1550), Aristoteles och Phyllis

Molyneuxs problem

Jan Eric Olsén

I ett brev till John Locke formulerade den irländske advokaten William Molyneux ett problem som skulle genljuda i de följande femtio årens filosofiska diskussioner. Molyneux frågade sig om en människa som fötts blind och således varit tvungen att orientera sig med hjälp av känseln, om denna person plötsligt skänktes synförmågan då skulle vara förmögen att med blotta ögat uppfatta skillnaden mellan en sfärisk och en kubisk form. Locke refererar till Molyneuxs problem i sin *An essay concerning human understanding* (1690). I den andra bokens kapitel om perceptionen säger han sig vara överens med Molyneux att "...den blinde mannen vid första anblick inte med säkerhet skulle kunna säga vilket som var globen och vilket kuben om han bara såg dem: trots att han ofelbart kunde namnge dem genom känseln och följaktligen skilja dem åt..."[1]

Molyneuxs hypotetiska fråga kom att skymta i ett antal avhandlingar om synens beskaffenhet. Förutom i Locks *Essay*, kan vi hitta hänvisningar till den hos Berkeley, Voltaire, Condillac och Diderot. Ögats anatomi och fysiologi tilldrog sig vid den här tiden, 1700-talets första decennier, såväl filosofernas som läkarnas intresse. Sinnena försåg den nya empiriska kunskapsteorin med råmaterial. Samtidigt förbättrades metoderna att få bukt med starr avsevärt. Diderot skriver i sin *Lettre sur les aveugles* (1749) om den franske läkaren Jacques Daviel

som specialiserade sig på ögonsjukdomar och blev så skicklig i den konsten att han under blott en månads tid hann med att operera 226 fall av starr varav 182 med lycklig utgång.[2] Även den svenske läkaren Olof Acrel vittnar om att de starrblinda vid denna tid utgjorde en av huvudklientelen på Kungliga Lazarettet; "Af alla utvärtes bräckligheter, som fordrat Chirurgiska operationer, hafva starrblinda oftast och mäst förekommit."[3] Starrblindhet hade läkarna konfronterats med långt tidigare, dock utan att kunna skänka patienterna samma tillförsikt som nu. Där medicinen gärna visade upp en snygg statistik, kom filosofen fascinerad att dröja vid det enskilda fallet.

Låt oss återvända till Locke och molyneuxproblemet. I sin *Essay* intresserar sig Locke för hur människan erhåller kunskap om sig själv och sin omvärld. I introduktionen skriver han att "Förståelsen, likt ögat, som får oss att se och förnimma de andra tingen, inte tar notis om sig själv: Och det vill till mycket konst och möda att placera den på avstånd, och göra den till sitt eget objekt."[4] För att nå fram till den punkt varifrån en diskussion om den mänskliga kunskapens natur kan ta vid, ägnar Locke den första boken åt att undanröja den, som han ser det, missvisande tanken att vissa själsliga förmågor skulle vara medfödda, gjutna i det mänskliga varat från första början. Om det förhåller sig så, frågar Locke, varför förmår då varken barnet eller idioten förnimma och nyttja dessa i själen avtryckta sanningar. I den fortsatta diskussionen återkommer Locke ofta till blindheten som ett kunskapsteoretiskt problem;

Anta att ett barn har synen i behåll tilldess han lär sig att urskilja färgerna; men så stänger starren igen fönsterna, och han tillbringar fyrtio eller femtio år i ett totalt mörker, och under tiden förlorar han fullständigt allt det minne av föreställningen om färgerna han en gång hade. Detta var fallet med en blind man jag en gång talade med. Han hade förlorat sin syn som li-

ten i kopporna, och hans begrepp om färgerna skiljde sig inte från den som föds blind.[5]

Man kanske kan säga att Locke, efter att ha gjort tabula rasa med all metafysik, såg sig om efter levande exempel varmed kunskapsskalan *sensation - reflektion* blev möjlig att erfara praktiskt. Här fyllde barnet, idioten och den blinde ett tomrum såtillvida att de befann sig närmare det stadiet av tabula rasa som, enligt Locke, föreligger innan den yttre världen börjar strömma in i människan via sinnena Låt oss se på ett annat exempel. Lock menade att människan knappast kan låta bli att ta in sinnesintryck. Varhelst det finns ljus och färger skall även det öppna ögat ta in dem. På samma sätt förhåller det sig med andra kvalitéer som ljud och lukter. "Det medges lätt", fortsätter Locke, "att om ett barn hölls innestängt i ett rum, i vilket han, tilldess han blev vuxen, inte såg annat än svart och vitt, skulle han inte äga någon mer uppfattning av scharlakansrött eller grönt, än han som aldrig smakat ett ostron eller en ananas, skulle ha av dessa smaker."[6] Till skillnad från Descartes vars metod gick ut på att misstro sinnena, byggde Lockes *Essay* på en noggrann iakttagelse av sinnevärlden.

Diderots brev om de blinda

Molyneux satte inte enbart fingret på skärningspunkten mellan det visuella och det taktila utan även på tidens groende materialism och ateism. Ett liv i blindhet ansågs i allmänhetens ögon som ett liv i vilket Gud var frånvarande. Den som var dömd att famla i mörker gjorde det i tvenne bemärkelser; rumsligt och själsligt. Femtio år efter det att Molyneux formulerade sitt problem återaktualiserade Dennis Diderot det i sin bok om de blinda, *Lettre sur les aveugles.* I denna tacklar Diderot Molyneuxs problem på ett radikalt annorlunda sätt än Locke. Om

An Essay upprepar hypotesen om den blinde på ett nästan monotont sätt, låter den ingå i ett antal varierande tankekonstruktioner, bygger Diderot sin text på ett biografiskt material. *Lettre...*, som har en bestämd läsare i åtanke, Mme de Puisieux, inleds med några biografiskt-geografiska data om den blinde ifråga. Vi får veta att mannen föddes blind, är bosatt i den lilla byn Puisaux, är väluppfostrad, kan lite kemi och har följt botanikkurserna i Jardin du Roi. Vidare att hans far undervisat i filosofi vid universitetet i Paris och att han själv en gång om året företar sig en resa till Paris där han, till allmänhetens förtjusning, säljer sin egen destillerade alkohol. Efter dessa upplysningar vänder sig Diderot till sin adressat med följande ord; "Voilà, madame, några föga filosofiska omständigheter, som just av den anledningen, väl lämpar sig för att få er att inse att mannen som jag berättar om ingalunda är uppdiktad."[7] Till skillnad från Locke, som visserligen uppger i det ovan citerade exemplet att han talat med en blind om dennes färghågkomster, är det viktigt för Diderot att understryka den blindes faktiska existens.

Efter det inledande klargörandet vidtar Diderots utläggning om blindhetens problematik. På ett sätt skiljer sig inte Diderots värv i *Lettre...* så mycket från Locks i *An Essay*. Med utgångspunkt i Molyneuxs problem, undersöker de båda hur en blind med hjälp av känseln bildar sig en uppfattning av de rumsliga dimensionerna och tingens beskaffenhet. Men där Locke resonerar utifrån ett filosofiskt system, låter Diderots argumentation ana en kritik av samtidens moral.

Till att börja med får vi reda på att den blinde vänder på dygnet och sköter sina bestyr då det är brukligt att sova. Vidare redogör Diderot för hur obehindrat den blinde orienterar sig i sitt eget hus, hur smidigt han städar och håller ordning på sina saker. Sedan följer ett slags intervju med den blinde där denne

får svara på en rad filosofiska frågor som alla berör hans unika belägenhet. På frågan om vad en spegel är för något svarar t.ex. den blinde att det är en maskin som på avstånd avger tingen i relief. "Det är som min hand", fortsätter den blinde, "som jag, för att kunna känna en sak, dock inte får placera på avstånd från denna sak."[8] På frågan om ögonens natur svarar den blinde att de är organ, på vilka luften fyller samma funktion som käppen i hans hand.[9] Diderot framställer alltså den blinde som en vältalig och djupt reflekterande individ. Berövad synförmågan har han måst finna sina egna vägar att nå kunskap om sin omgivning.

Det kanske mest chockerande för Diderots samtid var att han framställde den blinde som en lycklig och icke ångerfull man. På frågan om han skulle glädja sig över att kunna se svarar den blinde att han ännu hellre velat ha längre armar ty "det tycks mig som om mina händer instruerar mig bättre om vad som försiggår på månen än era ögon eller era teleskop, och dessutom slutar ögonen hellre att se än händerna att känna."[10] Man kan föreställa sig hur dylika ironiska uttalanden stack i ögonen på samtiden. Det ska kort sägas att Diderot mycket riktigt hölls fängslad i Vincennes 1749, anklagad för spridandet av kontroversiella idéer, bl.a. dem som ingick i *Lettre...*

Vad lär då *Lettre sur les aveugles* ut? Ja, förutom att skildra en blind människas tillstånd och redogöra för det taktilas förhållande till det utsträckta rummet, kan man även tala om en uppvärdering av känseln på bekostnad av synen. Den blindes idéer bygger uteslutande på taktiliteten. Diderot skriver att "det skulle inte förvåna mig om han, efter en lång meditation, vore lika trött i fingrarna som vi i huvudet."[11] Den blinde kombinerar sina idéer utifrån de taktila nedslagen i rummet till skillnad från den seende som utgår från färgerna och det synliga. Av det följer, skriver Diderot, "att den som är född blind upplever sa-

kerna på ett mycket mer abstrakt sätt än vi och att han i frågor som är begrundande till sin karaktär kanske är mindre benägen att låta sig luras."[12] Vi finner ett eko av dessa rader i Diderots samtida, den franske läkaren Claude Nicolas Le Cat som i sin avhandling om sinnena från 1744, skriver följande;

Men var kommer denna osäkerhet ifrån hos det vackraste och nyttigaste av våra sinnen? Varför dessa misstag i synen vad gäller storleken, läget och tingen? Det är för att måtten på olika storlekar och avstånd, inte tillhör synens egentliga uppgift, men väl känselns eller ännu hellre linjalens och kompassens. Till synen hör endast ljuset och färgerna.[13]

Diderots text om de blinda är en filosofisk redogörelse för hur en sådan människa uppfattar sin exteriör. Samtidigt saknar inte texten samhälleliga moraliska implikationer. Den blinde blir ett exempel på en annorlunda existens, på en annan moral. Diderot skriver att han aldrig tvivlat på att tillstånden hos våra kroppar och sinnen färgar av sig på vår metafysik och vår moral. Dessa tankegångar röjer klart materialistiska åsikter vilket även framgår av följande citat;

> *Ah, madame, vad de blindas moral skiljer sig från vår! och en dövs skiljer sig ytterligare från den blindes, och att ett levande väsen med ett sinne mer än vi skulle finna vår moral ofullständig, för att inte säga sämre![14]*

Text och kontext

Vad är seendet för något? Är det primärt att betraktas som en angelägenhet för oftalmologen, eller kanske snarare för fysikern? Medan den förre studerar ögats anatomi, fysiologi och patologi, mäter den senare ljusets olika skalor och brytningspunkter. Okularcentrism är ett begrepp som under det senaste

decenniet behandlats av historiker, filosofer och psykoanalytiker. Den amerikanske historikern Martin Jay har i en bok från 1993, *Downcast Eyes*, tolkat större delar av det franska 1900-talstänkandet, från Bergson till Lyotard, som en uppgörelse med en filosofisk hållning i vilken blicken getts företräde framför de andra sinnena. I en annan bok från samma år, *Modernity and the Hegemony of Vision*, har ett antal essäer samlats där den västerländska kulturen tolkas med samma förtecken.

Hur studerar man bäst Lockes och Diderots texter om blindhetsproblemet? Ingår de i samma okularcentristiska kanon, även om de minst lika mycket handlar om den generella varseblivningen (Locke) och det taktila (Diderot). Vi märker att sådana frågor ställer till med en rad problem för oss. För det första representerar Lockes och Diderots texter två typer av filosofiska diskurser; den ena, Lockes, är kunskapsteoretisk till sin natur, den andra, Diderots, med sin beteckning "Lettre" faller snarare in i ett slags essäistiskt reflekterande genre. För det andra utgör Locks avsnitt om molyneuxproblemet en försvinnande liten del av *An Essay.* Diderot däremot ägnar en hel bok åt problemet. För det tredje tillkommer de historiska omständigheterna, att Diderots skrift kom ut 60 år senare än Lockes. Däremellan har vi bl.a. Berkeley, Voltaire, Condillac och La Mettrie att ta i beaktande. Men det hela kommer förstås an på hur man väljar att se på problemet.

I sin "The historiography of philosophy: four genres" beskriver Richard Rorty den s.k. Geistesgeschichte historieskrivningen som en probleminriktad skola. Här ligger tonvikten vid vilka problem som kan klassas som filosofiska.[15] De ovan nämnda böckerna *Downcast Eyes* och *Modernity and the Hegemony of Vision* kan sägas falla in under denna genre. Okularcentrismen är då inte bara ett filosofiskt problem utan *det filosofiska problemet.* Dess genealogi ritas upp och förgre-

ningarna kan sedan spåras till andra ämnen och discipliner. Omvänt kan molyneuxproblemet behandlas utifrån ett annat övergripande tema; 1700-talets olika försök att rädda respektive rucka på den allsmäktige Guden. Medan biskop Berkeley såg seendet som ett uttryck för den store Gudens immaterialitet, tenderade Diderot att likställa det med metafysisk spekulation och trompe l'oeil. Seendets och blindhetens problematik rörde i högsta grad vid tidens olika materialistiska, deistiska och ateistiska läror.

För att tala med Wolf Lepenies, som i sin tur talar med Hegel, har filosofihistorien både en interiör och en exteriör.[16] Om vi applicerar denna modell på molyneuxproblemet kan man säga att Lockes och Diderots texter rör sig i interiören; Lockes mer än Diderots. Dock har båda texterna tydliga referenser till exteriören. Där finner vi naturligtvis de omtalade starroperationerna, vilket vill säga den möjlighet för en god empiriker att bevittna den hypotetiska frågans förvandling till ett konkret problem. Det är osäkert huruvida Locke eller Diderot någonsin bevittnade en starroperation. Mycket talar för det. Locke var ju faktiskt utbildad läkare och Diderots hänvisningar till olika ögonspecialister vittnar om ett genuint intresse. Dylika biografiska frågetecken hindrar emellertid inte tillämpningen av en bredare kontextuell rekonstruktion; t.ex. av den medicinska praktiken i Lockes England och det nya filosofiska intresset för sinnena och varseblivningen.

Man kan säga att från Locke till Diderot genomgick molyneuxproblemet en förändring från det specifikt filosofiska till det samhälleligt politiska. Betyder detta att filosofin generellt sätt blev mer politiskt laddad? Att vi måste försöka förstå *Lettre...* utifrån en bredare historisk kontext än *An Essay*? Naturligtvis inte. Vi har helt enkelt lärt oss att texter ska behandlas på olika sätt. En kunskapsteoretisk utläggning förväntas

kräva av läsaren att han eller hon läser centripetalt, vilket vill säga mot något slags nav. Det omvända gäller för en text av upplysningsmannen Diderot. Där förväntas vi läsa brett och hela tiden ha en massa historiska data i bakhuvudet. Kanske förhåller det sig så att det fanns inte en utan många molyneux-problem. Frågan ställdes 1693 och fortsatte att fascinera kommande tänkare som Berkeley, Voltaire och Diderot. Beroende på vilken av dessa texter vi väljer att läsa, kommer problemet att genomgå en svag modifikation. Antingen hamnar vi i ett hermetiskt tillslutet rum där tankeexperimenten trotsar erfarenheten eller så får vi följa med ut på landsbygden och avlägga visit hos de blinda.

Noter

[1] John Locke; *An essay concerning human understanding*, s. 146, Oxford 1975.

[2] Dennis Diderot; *Lettre sur les aveugles a l'usage de ceux qui voient*, s. 333 i Oeuvres complètes, band 1, Paris 1875.

[3] Olof Acrel; *Chirurgiske Händelser*, s. 57, först utgivna 1759, här facksimilutgåva, Stockholm 1965.

[4] Locke, aa, s. 146.

[5] Locke, aa, s. 96.

[6] Locke, aa, s. 107.

[7] Diderot, aa, s. 280.

[8] Diderot, aa, s. 281.

[9] Diderot, aa, s. 282.

[10] Diderot, aa, s. 285.

[11] Diderot, aa, s. 293.

[12] Diderot, aa, s. 293.

[13] Claude Nicolas Le Cat; *Traité des Sens*, s. 266, Amsterdam 1744.

[14] Diderot, aa, s. 289.

[15] Richard Rorty; "The historiography of philosophy: four genres" i Philosophy in History, ed. Rorty, Schneewind, Skinner, s. 58, Cambridge 1984.

[16] Wolf Lepenies; "Interesting questions' in the history of philosophy", aa, s. 153.

Boströms självbild
Ljusbringande satanism versus kristen teologi

Annika Nilson

Vilken form av "filosofens självbild" kan tänkas ligga latent under ytan av "den mest inflytelserika skolbildningen någonsin inom svensk filsofi".[1]Christopher Jacob Boström inträder i tidens och rummets värld nyårsdagen 1797 i Piteå. Nio år gammal upptas han som fosterson av morbrodern skeppsbyggmästaren Erik Nordlund.[2] Han intar den Uppsalieniska lärostolen i praktisk filosofi 1840, ordinarie från 1842, eremitus från 1863. Karriären ändas av döden i hjärtslag1866.[3] En viss rörlighet uppåt – en "klassresa" anakronistiskt uttryckt[4] - över bildningsmässiga och sociala strata, är iakttagbar. Det kan ha präglat Boström

Boströms bana uppvisade en komets lyskraft och banade vägen för akademisk framgång. Uppgiften som pedagog åt arvprinsarna kan ses som en klimax. Existensiellt och filosofiskt tycks tänkaren Boström ha hållit huvudet kallt. En lakonisk humor och humoristisk distans till värdsliga meriter glimtar till i skilda sammanhang. Ett flertal ställningstaganden och utsagor vittnar om ett i viss mening ödmjukt, självrelativiserande evighetsperspektiv. Framgångens ljumma fläkt och den sociala gratifikationens öppna famn synes inte förföra eller beröra Boströms världsbild eller värdesättningar.

Den yttre verklighet som kringgärdade akademikern

Boström, kan sägas vara tämligen unik för svenska förhållanden. Filosofen i fråga spelar rollen av idol och levande monument för en kader av ömt uppmärksamma och hängivna "lärjungar". Tankarna leds till givetvis till Platons akademi eller den till den sandalprydde snickarsonen Jesus, eller varför inte till folksagans legendariske "Råttfångaren från Hameln". Vad var det som förlänade den omvittnat sjuklige, hypokondriskt anlagde filosofiprofessorn – dessutom behäftad med en fobisk fruktan för bränder och eldsvådor[5] - en dylik karisma och hypnotisk lockelse visavi adepter?

På det teoretikska planet gör Boström ett antal radikala förrådande kristen dogmatik och i det historiska skedet rentav "hädiska" ställningstaganden. Det är fråga om idésamtal som berör metafysikens och religionsfilsofins heta och känsliga domäner. Boström gör sin stämma hörd, på ett sätt som skakar den kristna statskyrkans traditionsbärare. Boströms närmaste anledning till inlagan mot kristendomens dogmer om de eviga straffen, arvssynden, helvetes – och djävulsskräcken, treenighetsläran med mera, som svenska kyrkans teologer företrädde, är följande, då aktuella händelse ur verkliga livet : " Till dessa våra anmärkningar hafve vi fått anledning genom en fasansfull händelse, som, när vi framställde den första gången, nyss hade passerat i Dalarne, der en moder, på uppmaning af en sjuk och bortkommen dotter, hade bundit sitt nio års gamla barn och jemte en annan medelst risande marterat och pinat det till döds – för att rädda dess syndiga själ från djefvulen och helfvetet."[6] Företeelsen ifråga benämns av Boström "hemska vansinniga djeflerier", och skulden läggs på svenska kyrkans andel av såväl "falska" som "barbariska" präster. Dessa ser Boström i sin tur som offer för "eländet" som framförs av de högsta och förnämsta lärarna på religionens domän, nämligen "våra Professorer i de Theologiska Faculteterne." Dessa utbildare av församlings-

prästerna, bär enligt Boströms stränga vidräkning på ett "superstitöst" och vilseförande, judiskt och kristet arv, som gjorde den kristna medeltiden till "ett enda stort fasansfullt dårhus."[7] Här hänvisar Boström med viss vördnad till Viktor Rydbergs skrift om *Medeltidens Magie*.[8]

Boströms ärende är att lansera en "sann" lära om den Gudomliga godheten och den eviga lyckan som är alla själars rättmätiga andel, oavsett deras vandel på skalan av gott och ont i moraliska termer. Nåden går enligt detta synsätt alltid som segerherre på själars och andars område. Hans lyckomaximerande animism sträcker sig ända därhän, att allt som lever också är en del av den Gudomliga klarhetens lyckobringande substans i all evighet. Varje skugga, varje mörker är en gäckande illusion av fenomenvärlden. Allt ljus är evigt levande, besjälat och sant. Det bär på gudagnistan. Olycka är, liksom lidande och död, helt enkelt falskt, dött och därmed icke – existerande.[9]

Boströms inlagor mot "helvetesläran" och hans förlåtande inställning till brottslighet, brottslingar och moralupplösning över lag, indikerar ånyo att han är en i viss mening främmande fågel i de kretsar där han rör sig och verkar. Den panteism och animism av specifik kaliber, som är Boströms filosofiska credo, står nära en senstoicistisk dito av Epiktetos märke. Här omkullslungas de traditionsbundna, historiskt förankrade moraliska värdeskalorna. Gott och ont förlorar sina positioner som etiska konstanter och fasta motpoler. En maximering av flexibilitet och acceptans förs in på den metafysiska och religionsfilsofiska scenen, i skepnad av ett ändlöst system av "kinesiska askar". Nya portar öppnar sig, aktualiseras eller finns som potentiella möjligheter, i alla riktningar.

Den Boströmianska ontologin och kunskapsteorin har en monumental spännvidd åt alla håll. Bredd och djup, upp och ned, rätt och fel, gott och ont blir relativiserade variabler i ett

tankekosmos helt fritt från "väggar, golv och tak". Allt har del i vartannat, blandas och flyter samman utan restriktioner likt vätskorna i en häxmästares laboratorium. Personlighetsfilosofin av Boströms hallstämpel, tömmer ironiskt nog personlighetsbegreppet på substans och mening, genom att på nihilistiskt manér fästa det på allt som existerar. Från mikro – till makrokosmos strör Boström, bildligt talat, generöst ut skopor av gudagnistrande personlighetsfrön.

Döda ting, död materia animeras till härskaror av personligheter. För trogna alumner som Landtröm, liksom för läromästaren själv, innebar boströmiansimen ett slags evolutionär vidareutveckling av Platons lära. Något som med Rortys återgivning av Skinners synsätt kan beskrivas som ett respektfullt samtal med en av de "stora döda" i ett framstegsoptimistiskt filosofihistoriskt kontinuum.[10] Raffinerade tillägg och vidareutveckling av Boströms hand tänkes få Platon att le nöjt och nicka bifall från sin himmel, snarare än att orsaka konflikt och diskontinuerliga kast.

Det ohållbara i Boströms extrema personlighetslära och oförenligheten med traditionell kristen teism insågs efter hand av allt flera "kritiker" och "avfällningar". Ändå fortsatte länge nog idén om en traditionsbevarande, värdekonservativ Boströmianism i officiell mening, stöttad av trogna anhängare.[11] Vad som förblir en lockande gåta att grubbla över, är hur det Boströmianska illusionsnumret – att förena offentlig framgång och respekt hos "ortodoxin" med en hädisk, för härskande teologiska dogmer fientlig, filosofisk "rabulism" i teoretisk, innehållsmässig mening – kunde äga bestående och förtrollande kraft under nära nog ett halvt sekel. Kanske spelar filosofens skarpsinne i formuleringskonst och filosofiska balansgångar en roll. Och det kan möjligen ha haft en viss betydelse, att "hädaren" och den till själ och anda nihilistiske "ljusbringaren"

Boström hade klokheten att sällan efterlämna några egenhändigt skrivna manuskript eller undertecknade tryckalster.

Ordet Satan är som bekant etymologiskt härlett ur det hebreiska Satán, med innebörden motståndare, anklagare, förtalare – samma innebörd som namnet Djävul, av grekiskans diábolos står för. Ett annat liktydigt namn, Lucifer, betyder Ljusbringare.[12] I samtliga bemärkelser kan Boströms gentemot den svenska kyrkan och de teologiska dogmer som tillskrevs kristna läran, ses som en art av den sataniska floran. Hans djärva utfallocha an – grepp mot centrala kristna dogmer, hans hån och respektlöshet mot teologie professorerna och prästerskapet, kan i sin tids inramning ses som en klar "fiendeskapsförklaring". Bristen på vördnad visar sig också i raljanta tonfall och en säregen humor.

Boström tror starkt på sitt eget ljus och sätter det inte under skäppan. Värdsliga framgångar förknippas ofta med det diaboliska begreppet, något som som kan appliceras på den bildstormande filosofen i fråga. Boström ser sig, i kraft av sin sannings ljus, som mer eller mindre osårbar. Tiden kommer att arbeta för hans seger. Han är dessutom nobel nog att hysa viss medkänsla och sympati också för sina fränaste, teologiska motståndare. Han skämtar om deras likhet i sak och syfte med just deras hatobjekt; en nidbild, en Antikristen sådan. Satan i deras egen dömande blick. Men Boströms nåd innesluter också fallna änglar. Det kan storhet och nobless kosta på sig. I ett utfall mot Dr Tholuck i denna anda heter det således : " < . . . > att Christendomen, utan att betvifla den goda avsikten, men med afseende på utförandet, kan säga om sådana försvarare : Gud bevare mig för mina vänner, för mina fiender skall jag nog värja mig."[13] Boström sluter att : "Oförnuftets seger är alltid endast skenbar."[14] Han kan inte avhålla sig från ett utslag av skämtlynne härvidlag : "För öfrigt, om skämt här vore tillåtet, skulle vi säga

att Satan står mycket i förbindelse hos Theologerne och Förf : ty de förra göra honom till ande – bara ande ; och Förf. lärer, att han som sådan ej kan tänka och vilja annat än det rätta. Enligt Tholuck måste han dock vara andens (eller det godas) motsats, d. ä. endast materia – ett ganska gammalt föreställningssätt."[15] Enligt Boström kan Satan således ej tänka eller vilja något annat än det goda.

Boströms skrifter gavs ut under pseudonym, med bistånd av trogna lärjungar i flertalet fall. Hans uttalade ambition var att vara en "lefvande lärare för den akademiska ungdomen, men aldrig att vara en skrifvande lärare för den svenska allmänheten."[16], vilket Svante Nordin framhåller som en strategisk manöver från Boströms sida. Han hade beskyllts av kritiker för att genom underlåtande av publicering, fegt undandra sig kritikers attacker. På en privat nivå, uppges filosofen emellertid ha uttryckt viss oro över sin bristande produktivitet. Hans tolkning av situationen gick ut på att kroppens bristande kraft och förmåga, inte på något sätt stod i proportion till den mentala och intellektuella kapaciteten. Kontentan var dock i fas med den metafysiska evighetsvinkeln : "Får jag ej något erkännande av mina bemödanden, så kan jag i alla fall vara nöjd."[17] Boströms attityd till värdsliga ting visar sig vara nära nog isomorf med Epiktetos. Den senare ser i själva verket en Gudalik storhet i förmågan att avstå från värdens yttre belöningar. Hans levnadskonst appliceras på middagsbordets parabel : " Men kan du förmå dig att inte ens taga för dig vad som bjudes, utan förbise det – då är du inte allenast en gäst vid gudarnas bord, utan deras vederlike som värd vid gästabudet. Ty just därigenom ha Diogenes och Herakleitos och deras likar med rätta ansetts för gudomliga andar och även visat sig varat det."[18]

I filosofen Boströms självbild, kan anas en grad av värdsfrånvändhet som närmar sig mystikens sfär. Genom inslag av

odlad likgiltighet för värdens yttre villkor, kan en prioritet för ett slags andlig eller immateriell dyrgrip av något slag anans. Kanske är det en form av självkontroll som skall framalstras. Måhända är det en form av övergripande, existensiell och metafysisk "insiktsblixt" som vördas och vårdas ömt av en filosof som Boström, liksom av Epiktetos i ett antikt skede. En självpåtagen narrkåpa, en eftergift åt den dårskap som stigmatiseras socialt och kulturellt. Apropå klyftan och stridigheterna visavi "Stockholmsintelligentian" med dess liberala politiska färgning, hävdar den "konservative" radikalen Boström följande, av Nordin citerade tänkvärdhet : "Sjelf är jag för hela Stockholm en dåre, som knappast borde få gå lös. < . . . > Emellertid är jag icke blott likgiltig för detta, utan fröjdar mig deråt."[19]

Den nihilistiska klacksparken åt allt vad konventioner och värdsliga hänsyn anbelangar, trycker sin "satanistiska" prägel på filosofens självbild som i viss mån låter sig extraheras ur Boströms formuleringar. Han uppvisar en gest av grandiost förakt gentemot de gängse värdeskalor av gott och ont, vilka tenderar att brännmärka dårskap och annan abnormitet. En "renare" art av kristendom, som har fullt överseende även med Lucifer och dennes kader av fallna änglar, och som bejakar *allt*, inkluderande ondskan med stort O, är kanske det närmaste vi kan komma "filosofens självsyn" i fallet Boström. En idealistisk "klassresa" med Boström, greppar över mycket vida fält. De hybrisladdade ambitioner som döljer sig i den "filosofiska mantelns veck", kom – det förtjänar att upprepas – inte på skam under en förvånasvärt lång, hegemonisk era.

Det krav som reses beträffande frihet, inte minst trosfrihet, är av ovillkorlig och absolut karaktär. Kompromisser gör sig omöjliga inför den omutlige "satanisten" Boströms milda "samaritblick": "Till helfvetet således med hela den gamla barbariska djefla – och helvetesläran, och dit även – hade vi så när

sagt – med alla de råa tanklösa varelser, som ännu i våra dagar förkunna henne. < . . . > ty kyrkan har visserligen rätt att fastställa *bindande normer* för dem, som vilja åtaga sig att bilda omyndiga barn och *obildade* ; men hon har deremot ingen rätt att fastställa bindande *läronormer* för dem, som hafva till sin bestämmelse att tänka och forska för egen del < . . . >."[20]

Ur Boströms synvinkel är de rigida konservativa krafter som traderar de gängse kristna dogmerna en styggelse. I strävan att bevara traditionen, riskerar nya kombinationer och idémässiga embryon att brutalt aborteras – Boström liknar den traditionshängivna akademikertypen vid : " ett slags talande böcker eller ett slags lefvande språkrör".[21] Att på så sätt avstå från föränderlighet och nyskapelse och enbart vidarebefordra historiskt beprövade konglomerat av lögn och sanning, är som Boström ser saken, ovärdigt och förnedrande för vetenskapsmän såväl som universitetslärare. Nydaning i forskarandens frihetliga och klarögda atmosfär, synes vara honnörsord för filosofen ifråga. Att av etiska skäl eller andra skäl binda och beskära forskarens fria och förutsättningslösa verksamhet, är oacceptabelt för Boström : " En ed, som fordras eller aflägges på sådana normer, är och förblir i alla avseenden en nullitet. Sedelagen kan visserligen ålägga en menniska att forska och att forska med allvar och med sanningskärlek om hon dertill har kallelse och tillfälle ; men kan aldrig ålägga henne att genom sin forskning komma till det eller det resultatet < . . . >."[22]

Stolta moraliska proklamationer och utfästelser är inte vatten värda ur Boströms perspektiv. Ett framträdande drag i filosofens självbild, tycks vara begäret att bygga sig en säker boning i existensen, formad som en katedral av kristallklar logik. I sanningsökandets mission, ingår ett element av grymhet. Det obarmhärtiga krossandet av illusioner kräver sin stridsyxa och mörklägger stundtals landskapet. Antagonism kan vila

tungt över vissa segment av tid och rum ; syftet är emellertid barmhärtigt i viss mening. Ur stridslarmet reser sig nya, skarpslipade insikter som likt prismor gradvis skall mura kunskapskatedralens frihetsmonument. För Boström är helvetet endast en "tom fiction eller phantasi" och någons förvisande dit ett "tomt talesätt".

Lika overklig och barbarisk ter sig för filosofen ifråga läran om "Christi satisfactio vicaria". Enligt Boströms synsätt är Kristi ställföreträdare lidande ett falsarium som konstruerats som ett slags motvikt mot den barbariska väckelse till skräckens fanatsivärld, som läran om Helvetet och de eviga straffen utlöst. En lögn kompletteras med ytterligare en lögn, för att i viss mån komma i korrespondens med realitet och rationalitet : "De menliga verkningarna af den oriktiga läran avhjelpa de sålunda på så sätt och vis genom den andra, hvilken är ungefär lika oriktig och menlig."[23]

Genom att bejaka ett fritt sanningsökande på alla fronter, framspirar mellan de filosofiska raderna en självsyn som dels har ett "satanistiskt" maktanspråk och affirmerar en självbejakelse av Faustiska dimensioner, men som också uppvisar en Kristuslik samaritnatur. Här lyder formeln "Sanningen skall göra eder fria"och Boström står som banérförare för ett frigörelsens "korståg". Han bekrigar allt som står i vägen för frihetens luft och ljus och reser krav på en ny generation av frisinnade lärare. En måltavla för kritik i konkretiserad, köttslig form är "Her Doct. Norbeck". I dennes allmänt begagnade *Theologie för elementarläroverken* förefinns nämligen ännu : "de gamla absurda phanatsierna om Guds vrede och förbannelse, om den yttersta domen och den eviga osaligheten, om kroppens *återförening* med själen, om vissa menniskors eviga *avskildhet* från Gud, och annat mera af samma slag."[24]

I Boströms tankevärld har både Leibniz och Platon fått

sina hedersplatser. Det är den lyckomaximerande optimismens ljus, som skall bibringas mänskligheten. Antikristen dogmtro, som bygger på skräck för en overklig död, samt vedergällning med grym sadism som grundton, skall rensas bort som ogräs. Självförnekelsen ok skall lyftas bort, till förmån för en ljusare och friare anda. För teologisk dogmatik ter sig reformivraren Boström som en förrädare, en Antikrist. De tre förlösande begreppen i detta reformarbete är för Boström kärlek, entusiasm och förverkligande.[25]

En av Boströms anhängare, Gustaf Landström, karakteriserar år 1903, i skriften *Kristofer Jakob Boström och hans filosofi*, byggt på ett föredrag avsett att bilda Stockholms lärarkår den 8 mars 1902, Boströms storhet som vida överträffande den gamle Platon. Det är animismen, personlighetsläran driven till sin spets, genom idén att allt som har existens också har personlighet och är besjälat, även till synes döda ting, som föranleder Boströms rankning över Platon.[26] Naturfolkens andetro och fetischism har parad med en dos "stora döda" (Platon och Leibniz) i transformerad filosofisk form, funnit vägen till svenska universitet och ett halvt århundrades hegemoni. Härtill krävs är man böjd att påstå, kanhända ett hår av hin!

Litteratur

Bibeln, Stockholm, 1971

Boström, C. J., *Anmärkningar om helfveteläran. Med bihang om den eviga osaligheten*, Uppsala 1864

Boström, C. J., *Skrifter: Utgifna af H Edfeldt och G J Keijser*, tredje delen, Norrköping 1901

Epiktetos, *Handbok i livets konst*, Helsingfors, 1921

Landström, Gustaf, *Kristofer Jakob Boström och hans filosofi*, Stockholm, 1903

Nordin, Svante, *Den boströmska skolan och den svenska idealismens fall*, Lund 1981

Rorty, Richard, *The historiography of philosophy : four genres* (ur antologin : *Philosophy in History*), Cambridge 1995

Noter

[1] Nordin, 1981, s 11

[2] Landström, 1903, s 17

[3] Nordin, 1981, s 11 – 14, s 22

[4] a la Ronny Ambjörnssons modell

[5] Nordin, 1981, s 22

[6] Boström, 1864, s 280

[7] Boström, 1864, s 280 - 281

[8] Införd i några häften av *svensk Månadstidsskrift*, utgiven 1863 – 1864 av C S Wahrburg i Göteborg

[9] Boström, 1901, s 28 – 29, s 39

[10] Rorty, 1995, s 51

[11] Nordin, 1981, Passim, se t. ex. s 11 – 47, s 153 - 162

[12] Bibeln, 1971, s 396

[13] Boström, 1901, s 39

[14] ibidem

[15] ibidem, s 41

[16] Nordin, 1981, s 32

[17] ibidem

[18] Epiktetos, 1921, s 17

[19] Nordin, 1981, s 14

[20] Boström, 1864, s 282

[21] ibidem

[22] ibidem, s 283

[23] Boström, 1864, s 283

[24] ibidem

[25] Boström, 1901, s 21, s 39

[26] Landström, 1903, s 24 – 25

Begreppet "bestämdhet"
hos Vannèrus och Axel Hägerström

Anders Vigren

Det har hävdats[1] att historikernas analyser ofta blir anakronistiska när texter och begrepp från en svunnen tid tolkas. Historikern tolkar in samtiden i historien och felaktiga frågor ställs. "Eviga" filosofiska frågeställningar och problem historiseras och relativiseras. En i viss mån nödvändig agenda på historikerns dagordning. En inställning som i början av vårt sekel drevs till sin spets av den Ranke-inspirerade kulturrelativisten Spengler : " Filosofen väljer inte fritt sina ämnen, och inte heller är filosofins ämnen alltid och överallt desamma. Det finns inga eviga frågor ; det finns bara frågor som upplevs och ställs utifrån en bestämd existens."[2] Här har vi pudelns kärna. Spengler likt moderna relativister klamrar sig fast vid ett begreppsligt *terra firma* inom varje påstådd isolerad kulturepok i historien.

Spengler använder uttrycket "bestämd existens" och anknyter till en lång tradition inom filosofin. En av hörnpelarna inom filosofin är begreppet och uttrycket "bestämdhet". "Bestämdhet" är det magiska skrin som skall garantera sanning och säkerhet. I det historiska veck som är decennierna kring sekelskiftet har begreppet "bestämdhet" stor betydelse för två svenska filosofer, Allen Vannérus (1862 – 1946) och Axel Hägerström (1868 – 1939). I den här uppsatsen skall vi undersöka begreppets eventuella permanens eller olikhet i innebör-

den hos främst de två nämnda svenska filosoferna, men med blickar bakåt.

I andra upplagan av verket *Kunskapslära* 1917 (första upplagan 1905) poängterar Vannérus att en *realitet* måste existera på ett *bestämt* sätt. Att äga ett knippe, finita, avgränsade och bestämda egensakper X, är kriteriet på att något A är verkligt. I Vannérus ontologi är detta ett ofrånkomligt fundament :"Allt, som är, är då äfven på ett bestämt sätt, och det är denna bestämdhet, egenskapsbestämdhet, som kunskapsverksamheten har att liksom omsätta i objektivt giltiga tankar."[3]

"Bestämdheten" hjälper Vannérus att övervinna Descartes metodiska tvivel och att bemöta invändningar från skeptiker och subjektivister. Allt mänskligt förnimmande är enligt detta sätt att se saken ett uppfattande av bestämningar. Verkligheten blir därför en : "*bestämningarnas* realitet".[4] Vannérus omnämner Burmans arbete *Om kunskapens möjlighet* 1872, som en viktig inspirationskälla. Burman anser att kunskapen är : "ett medvetet uppfattande af bestämningar hos ett verkligt."[5] Kunskapsverksamheten består i det subjektiva medvetandets internalisering av den objektiva verklighetens ponerade bestämningar. Detta får enligt Vannérus radikala konsekvenser för kunskapsteorin: "All vetenskap, inklusive all kunskapslära, blir så tillvida realistisk."[6] Här föreligger beröringspunkter med den samtida fenomenologins "saken själv" program och med tendenserna inom neorealismen.[7]

Vannérus talar om "bestämdhetens lag". Han proklamerar: "Den fullständiga bestämdheten är konstitutiv för verkligheten."[8] Enligt honom kännetecknas verkligheten av a) framträdande *föremål*, b) den uppvisar *motsatser* och c) den kännetecknas av *sammanhang*. Motsatser skall inte missuppfattas som om det vore fråga om *motsägelser*. Han har omformulerat Aristoteles klassiska tankelagar och givit dem en något utvidgad bety-

delse. Punkterna a, b och c är *nödvändiga* tankar / tankelagar och det sätt som vi måste tänka / varsebli verkligheten på. Kunskapsteoretiska agnostiker och skeptiker kan inte logiskt undkomma tankelagarna. Dylika tvivel kommer in på scenen först när verklighetens yttersta bestämdhet skall avgöras, men en skeptiker som hejdar sig långt tidigare gör medvetandet "tomt", enligt Vannérus. Den positiva vetenskapen fyller tomrummet. En skepticism som inte erkänner bestämdhetens lag blir självmotsägande.[9] Bestämningarna delar Vannérus in i tre klasser a) de empiriska, b) de spekulativa och c) de systematiska inom varje kategori som appliceras på verkligheten.[10] Tankelagarna är "medbetingade"[11] av den objektiva verkligheten.

Till skillnad från samtidens språkorienterade filosofi (Frege, Russel, Wittgenstein) och den svenska traditionella idealismen (Boström, Sahlin, Burman), vill han inte se sanningen enbart i språk / förnuftstermer. Istället lanseras en möjlig kunskapsbiologisk syn snarlik Avenarius kunskapsbiologi : "Hela sanningsproblemet hänger ytterst på den eventualiteten, att medvetandet äger sådana intuitiva förnimmelser, hvilka äro icke blott ett medvetandeinnehåll, utan äfven reellt g i l t i g a föreställningar."[12] Sanningsbegreppets meningsfullhet står och faller med denna möjlighet. Vannérus verkar bejaka denna möjlighet. Allt förnimmande är enligt Vannérus: "ett förnimmande af kunskapsföremålen i deras b e – s t ä m n i n g a r."[13] Om bestämingarna / verkligheterna är "sanningarna" om verkligheten är det inte längre fråga om möjligheter utan om något som Vannérus axiomatiskt utgår ifrån. Det verkliga, det bestämdas primat. Han hamnar därmed i den direkta realismens dilemma där alla perceptioner / omdömen / hägringar måste vara lika verkliga / "sanna". Något som är en trivialitet i lekmannens ögon blir ett högintressant problem för filosoferna. Inte minst Axel Hägerström åskådliggör detta dilemma när han konstate-

rar: "Vi filosofer ha en abnorm böjelse att syssla med trivialiteter."[14]

Trivialiteter som Hägerström samtidigt betraktar som mänsklighetens djupaste och angelägnaste .[15] För Hägerström är *realitet*, *självidentitet* och *bestämdhet* olika uttryck för ett och detsamma – *verkligheten*. Hägerström är på jakt efter vad som kan sägas vara "verkligt". I arbetet *Filosofi och vetenskap* ger han svaret : "bestämdhet eller sammanhang innesluter verklighet."[16] Enligt Hägerström får vi akta oss för metafysikens "rena" identitet (d. v. s. " det sanna varat") som är en identitet, utan något som är bestämt. Vi ser genast tre likheter med Vannérus : verkligheten är bestämdhet och sammanhang, men den yttersta verkligheten, det "sanna" varat, kan inte identifieras enligt idealisternas modell.

Hur fyller vi "bestämdheten" med innehåll?Jo, med hjälp av våra sinnen i den i tiden och rummet givna erfarenhetsvärlden. Hägerström anklagar tidstypiskt Kant för osinnlighet : "han var inte desto mindre fången i fördomen om det sinnligas alogiska karaktär."[17] Här har vi överensstämmelser med Vannérus igen. Enligt Vannérus är det vetenskapen och våra sinnen som fyller "bestämdheten" med innehåll. En antiidealistisk retorik som båda hänger sig åt. Vapnen har man sedan lånat från de gamla inhemska idealisterna själva.

Är våra sinnen tillräckliga? Hägerström svarar nekande på denna fråga : "Varken föremålets eller uppfattningens särskilda beskaffenhet kan vara bestämmande för verklighetsuppfattningen."[18] Hägerström vill tillföra något för att försöka undvika att hamna i den direkta realismens vanryktade dilemma. Allt kan inte vara lika "sant" / verkligt. Hur skall man handskas med det osanna och det "overkliga"? Hägerström menar att bestämdhet i sig inte är detsamma som verklighet. Om så vore fallet skulle verkligheten själv vara en separat kvalité i våra för-

nimmelser och gränsen mellan det blott tänkbara och det verkliga skulle suddas ut. Det paradoxala skulle inträffa : allt blir inneslutet i det sinnliga / verkliga och det finnas inte någon utomstående avgörandeprocedur för urskiljning av det overkliga / "falska" från det "verkliga" och sanna. Vi står inför *sinnlighetens paradox*. Både Hägerström och Vannérus vill komma ut ur idealisternas subjektiva fängelse. Ett fängelse där skeptiker och agnostiker delar cell med idealisterna.

Hägerström tror sig kunna undkomma dessa orimligheter med följande postulat : "Allt möjligt bestämt måste tillhöra ett omfattande sammanhang, jämte vilket intet annat kan finnas."[19] Men Hägerström för ånyo bara fram *bestämningar* och *sammanhang*, men den enkla skillnaden att den här gången syftar han på *totaliteten*, *summan* av alla bestämingar och sammanhang, som den solitäre domaren över alla enskilda bestämningar och sammanhang. Hägerströms singulära "totala sammanhang" påminner om Wittgensteins totala sammanhang ("Världen är allt som är fallet") och om de svenska boströmianernas "enhet i mångfalden", som återfinns i Vannérus monopluralistiska metafysik.

Sinnlighetens cirkel är svår att ta sig ur. Hur definierar Hägerström begreppet "totalsammanhang"? Han försöker : "Detta *kan* inte vara någonting annat än *platsen* i rummet samt *tidpunkten* för det särskilda medvetna väsendets tillvaro."[20] Rum och tid är i sig själva tömda på bestämningar. Rummet och tiden fylls med innehåll med hjälp av det "erfarenhetssammanhang" som skapas *intersubjektivt* mellan de olika upplevande subjektiva medvetandena. Dessa medvetanden är i sin tur tomma kärl som fylls med innehåll av "erfarenhetsvärlden". Hägerström jagar vind i en itererande cirkelrörelse på jakt efter något som starkt påminner om idealisternas "självständiga", "rena" vara. Trofén som skall hämföras är Kants *åskådnings-*

former självständigt återfunna utanför det sinnliga. Annars blir Hägerström prisgiven åt en *social* definition av det "sanna" och verkliga. Ett slutresultat som är lika otillfredsställande som subjektivismens fängelse.

Med sitt "totalsammanhang" menar sig Hägerström ha visat att en andlig verklighet utöver vår sinnliga verklighet är en omöjlighet. Rummet och tiden blir hans "sanna vara" som utesluter en sådan möjlighet. Han levererar emellertid en triptyk av sammanhangssytem : a) rummet och tiden, b) den intersubjektiva erfarenhetsvärlden och c) de subjektiva medvetandena. Vi har inte ett "totalsammanhang" utan tre huvudklasser av sammanhang, som i sig själva, innesluter en mångfald sammanhang. Hägerström prioriterar dock bara "totalsammanhanget". Alla övriga sammanhang är osjälvständiga bihang, ontologiska blindtarmar i den stora kroppen – verkligheten i sin totalitet.

Varken det subjektiva, det inre, eller det objektiva , det yttre, har någon egen självständig realitet, frånsett själva relationen i tid och rum till "totalsammanhanget". Verkligt är blott "totalsammanhanget" och såvitt något X, ingår i detta. Totalsammanhanget kan liknas vid en rysk docka inneslutande en mängd osjälvständiga dominobrickor där varje dockas ontologiska status är beroende av att något större än summan av de ingående elementen trollar fram det Hägerström kallar "verkligheten". I klartext : den enskilda stenen är för sin "verklighet" beroende av att verkligheten i sin helhet är verklig.

"Osjälvständiga" verkligheter / sammanhang produceras som annex till det "totala", trots att Hägerström hävdar att verkligheten inte har några grader. Att påstå något sådant är metafysik. Hägerströms tankar kring det gradlöst verkliga leder tankarna till Aristoteles resonemang kring de individuella substansernas ontologi : "Substance, again, does not appear to admit of variatios of degree."[21] Vilket inte får missuppfattas som

om ett ting inte skulle kunna vara mer substansiellt än ett annat. Aristoteles vill ha sagt att: "no single substance admits of varying degrees within itself."[22] Substanser saknar motsatser och alla substanser verkar beteckna det "individuella", enligt Aristoteles.[23] Det som är "gradlöst" inom sig själv är hos Hägerström i *Filosofi och vetenskapen*, verkligheten i sin helhet, totaliteten av alla totaliteter. Den sene Hägerström har avindividualiserat substans och verklighetsbegreppet till förmån för den kollektiva helheten. I Hägerströms skrift *Botanisten och filosofen* från 1910[24] återfinner vi däremot en atomisering och individualisering av substansbegreppet i Aristoteles anda. Drag som vi återfinner i Vannérus beskrivning av det han kallar "bestämdhetens lag". I skriften *Botanisten och filosofen* är självidentiteten hos enskilda ting det enda meningsfulla och säkra vi kan utsäga om verkligheten. Allt annat är "metafysik" och empirisk "övertro". Hägerström tar här Aristoteles tankelagar till dess sterila logiska spets.

Det är svårt att avgöra om vi har att göra med en utveckling eller en spricka inom det Hägerströmska systemet då stora delar av Hägerströms filosofi i stora drag fanns utlagd redan i avhandlingen *Das princip der Wissenschaft* 1908. Hägerströms försök att övervinna motsättningen mellan det subjektiva, det inre, samt det yttre, den empiriska erfarenhetsvärlden, finner vi redan hos Vannérus i hans kunskapsteoretiska avhandling *Om erfarenheten* 1890. Tankegångar som har svårt att lösgöra sig från Burmans, Sahlins och Boströms inarbetade tradition. En tradition som har flertaliga representanter nere på kontinenten t. ex. Masaryk, Volkelt och Riehl, som representerar den objektiva tolkningen av Kant.

Är dessa påstådda likheter anakronistiska "felsteg"? Vi har stött på stora likheter i betydelse och användning av begreppet *bestämdhet* hos Vannérus och Hägerström. Vi har tyckt oss

skönja ett samband som går tillbaka till Aristoteles analys av substansbegreppet. Men Aristoteles använder inte specifikt begreppet *bestämdhet*. Det har talats om en tradition från försokratikerna, Anaximanders *Urprincip* som ett uttryck för det bestämda och hos pythagoreerna är det bestämda väsensgrunden för Kosmos, som finns bortom gränserna och under / mellan talen. I *Historisches Wörterbuch der Philosophie* knyts i stort sett varje berömd filosofs ledande tankar till begreppet bestämdhet. Hos Platon är det de transscendentala idéerna som är det bestämda. Hos Aristoteles de inneboende aprioriska formerna i de enskilda tingen själva. Sedan drar man traditionen vidare via skolastikerna, de tidiga kristna filosoferna t.ex. Bonaventura och Thomas av Aquino, till Kants kategorischema, samt till marxismen och strukturalismen i våra dagar.[25] Ingen av dessa filosofer i den så kallade traditionen använder direkt själva begreppet "bestämdhet". Begreppet är ett senkommet 1800-talsuttryck. Olika filosofers skilda agendor klumpas ihop i ett sammanhang under paraplytemat "bestämdhet". Ibland får man intrycket att begreppet "bestämdhet" är synonymt med filosofisk verksamhet överlag. "Bestämdhet" är filosofins mål, men vägarna dit är många. När det gäller idéers "historia", på gott och ont, går man gärna till väga på det sättet.

Hur ser det historiska närlandskapet ut som omgärdar Hägerström och Vannérus? Svante Nordin poängterar i *Från Hägerström till Hedenius* Uppsalafilosofen Phaléns beroende av Burman och Sahlin, två filosofer som utövat ett starkt inflytande även på Allen Vannérus, som i debatten är en "motståndare" till den antimetafysiska Uppsalafilosofin. Uppsalafilosofin i sin tur "liknar" Marburgskolan. Vad är "nytt" hos Hägerström? Nordin skriver: " Det nya i *Das Prinzip der Wissenscahft* kan sammanfattas på följande sätt. Det absoluta vetandet finns inte längre som subjekt eller medvetande. Det förstås nu

bara som logiskt system (motsägelselöshet, bestämdhet). Därtill identifieras det med natursamman - hanget i tid och rum."[26] Hägerströms renodling av det "logiska" är det som eventuellt skiljer ut honom, men som samtidigt gör hans filosofi problematisk. Hägerström vill fylla det "logiska" skalet med innehåll från den i tiden och rummet givna erfarenhetsvärlden, samtidigt som det "bestämda", det "logiska" inte får vara identiskt med rummet och tiden. Om så vore fallet skulle allt bli "logiskt" och sant, enligt Hägerströms egen utsago. Det "logiska" kan inte vila i ensam majestät utan måste sättas i relation till "totalsammanhanget", som enligt min mening är den gordiska knuten i Hägerströms filosofi. Man kan uttrycka det med en metafor : varje knut i ett nät förklaras av nätet i sin helhet, men kan inte existera oberoende av nätet i sin helhet. En Smuts-inspirerad holism som Quine återuppväcker på 50-talet i kritiken av empirismen och positivismen, men som finns redan hos Vannérus, Burman och Sahlin på 1800-talet. Liknelsen med nätet visar svagheterna med de holistiska analogierna när man applicerar dem på en mera konkret verklighet. Nätet kan trasas sönder i ett visst antal mindre nät. Vissa knutar blir kvar, andra inte. Hägerströms "totalsammanhang" tycks förutsätta en finit mängd "sammanhang". En anledning till varför Hägerström avvisar Einsteins relativitetsteori, en andlig verklighet och överhuvudtaget möjligheten av flera dimensioner. Hägerström vill låsa in oss i Newtons absoluta rumtid.

Den ene, Hägerström, blir "antimetafysiker" och den andre Vannérus, blir "metafysiker". Trots de stora likheterna blir retoriken hård. Man får intrycket att man har att göra med två vitt åtskilda synsätt. Vannérus är både mer, empiriskt, "realistiskt" inriktad, samtidigt som han är positiv till metafysik och spekulativa hypoteser. När det gäller utsagor om verkligheten är det ingen dygd att "hålla" på sig. Han upprepar ofta att en-

bart den logiska formen "bestämdhet" blir i längden något sterilt och tråkigt. De logiska formerna måste fyllas med spekulation och praktisk empirisk naturvetenskap parad med metodisk och metafysisk pluralism. I *Hägerströmstudier* 1930 sätts ett frågetecken inför Hägerströms monistiska filsofi. Vannérus reagerar på titeln till Hägerströms huvudarbete *Das princip der Wissenschaft*. Han ställer frågan : "Varför har denna icke blivit : *Die principien der Wissenschaften*? Kan vetenskapen återföra sig till blott en enda princip?."[27] Vannérus anser att Hägerström ägnar för mycket tid åt att försöka fixera termer och begrepp : "Vidare är icke i fråga om verkligheten b e g r e p p e t verklighet det primära, utan verkligheten själv i någon sin form. Att utgå från begreppen innebär en slags platonism och begreppsontologism, som passade för vissa medeltidsfilosofer, men för tänkare i våra dagar är en dylik begreppsreverens icke passande."[28] Verkligheten själv är det primära. Begreppet verklighet det sekundära och Vannérus använder sig av en liknelse: "<...> man kan icke fånga fisk utan att förut ha någon fisk att fånga."[29]

En hybris som Hägerström, enligt Vannérus, delar med Kant.[30] Båda två ansåg sig ha genomfört en "kopernikansk omvälvning" inom filosofin. Vannérus använder vårt solsystem som bild. Kant lät subjektet inta solens plats och planeterna det objektivas plats. Hägerström ställer detta på huvudet med en extraomvälvning. Det objektiva intar solens plats och det subjektiva planeternas plats. Att det objektiva är uppfattningsbestämmande är för Vannérus självklart. Hägerströms omvälvning är inte något nytt eller "revolutionerande". Enligt Vannérus psykofysiska realism finns det objektiva och subjektiva i både solen och planeterna. Olika sidor av en substansdualistisk verklighet som är oändlig i tiden och rummet (a la Aristoteles), men begränsad till mängden när det gäller antalet psykofysiska

substanselement. Även Vannérus föredrar Newtons absoluta rumtid framför Einsteins relativitetsteori och hans psykofysiska parallellteori behandlar det subjektiva lika styvmoderligt som Hägerströms "objektivism". I varje fall i sina tidigare versioner. Inställningen mjukas upp efterhand.

Enligt Phalén, Hägerströms lärjunge, får det absoluta inte uppfattas som vare sig materiellt eller andligt. Något sådant skulle vara "metafysik".[31] Hägerströmlärjungen Einar Tegen anser fortfarande på 1920 – talet, i skriften *I filosofiska frågor*, att den psykofysiska parallellteorin är en modern världsuppfattning.[32] Vannérus uttrycker samma sak med den psykofysiska realismen. Vannérus är ändå den som blivit betraktad som "gammalmodig" och efterbliven i den nya tiden. Uppsala – filosofin har lyckats i sin retorik att ge intrycket att något nytt har serverats. Egentligen har man bara plockat fram gammal skafferimat och tömt kryddstället. I Vannérus ögon är den moderna analytiska begreppsfilosofin nattstånden skolastik från medeltiden. I samtidens ögon är detta inte någon black om foten. Ensidigheten hos Hägerström, renodlingen av vissa begrepp, är det som gör Hägerström intressant och nyskapande i filosofiska fackkretsar. Vannérus "sumpiga" pluralism och sympatiska inställning till metafysisk spekulation förbättrar inte hans substansvärde på den filosofiska fondbörsen. Han tar inte begrepp på ett särskilt stort allvar. Verkligheten är det primära. Han gör inte några "poänger" av några särskilda begrepp eller termer. Han är liberal och släpper in även det "problematiska" i bestämdhetens sfär.

Hägerström vill stanna vid bestämdheten och då är det inte många steg man kan ta framåt – det bestämda är det som redan *är*. I Phaléns ögon är kausalitet och rörelse motsägelsefulla ting. Hägerström med lärjungar blir vetenskapsfientliga. Den "moderne" Hägerström blir plötsligt "gammal". En stillastående

eleat. Trots deviserna predikas ett absolut sammanhang, "totalsammanhanget" tömt på sina substansiella bestämningar, utan "öppningar" och i avsaknad av reell mångfald. Här har vi kanske poängen: den "evige" Hägerström blir "modern" och ihågkommen i historien. Vannérus filosofi vill bryta med den monistiska traditionen. Det "historiska" brottet med traditionen blir bortglömt i historien. Uppsalafilosofins skenbara brytning med idealismen kan hänga sig kvar i "historien" tack vare traditionens navelsträng. Vi har här en aptitlig omelett, som man kan vända på fram och tillbaka. Filosofihistoriska analyser kan bli "anakronistiska" i båda riktningarna – både när vi vill se "samband" över tiden och när vi inriktar oss på att se idéer, "historiskt", isolerade i sin tid och kontext. Här föreligger en genuin paradox i den historiska metoden. Att se längre samband över tiden tycks förutsätta ett inslag av ahistoriskhet i metoden, men det som sätter sina spår i filosofihistorien och blir ihågkommet i *historien* är ofta resultatet av dessa "eviga" ahistoriska samband och traditioner. Det "ahistoriska" är i viss mån en förutsättning för filosofihistorien.

Litteratur

Aristoteles, *The basic works of Aristotle*, New York 1941

Fuller, B. A. G., *A history of modern philosophy*, New York 1955

Hägerström, Axel, *Botanisten och filosofen*, Lund 1910

Hägerström, Axel, *Filosofi och fackvetenskap*, Stockholm 1957

Körner, S. / Warnach, V., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd1, Basel / Stuttgart 1971

Nordin, Svante, *Från Hägerström till Hedenius*, Lund 1984

Rorty, Richard, *The historiography : four genres* (ur antologin: *Philosophy in History*), Cambridge 1995

Sjöstedt, C. E., *De filosofiska problemens historia*, Stockholm 1949

Spengler, Oswald, *Västerlandets undergång*, Stockholm 1996

Tegen, Einar, *I filosofiska frågor*, Uppsala / Stockholm 1927

Vannérus, Allen, *Kunskapslära* (2:a upplagan, första 1995), Stockholm 1917

Vannérus, Allen, *Hägerströmstudier*, Stockholm 1930

Åkesson, Elof, *Filosofien*, Stockholm 1927

Noter

[1] Rorty, 1995, se artikeln "The historiography of philosophy : four genres", s 49 - 75

[2] Spengler, 1996, s 381

[3] Vannérus, 1917, s 49

[4] ibidem, s 125

[5] ibidem

[6] ibidem, s 126

[7] Fuller, 1955, s 552 - 583

[8] Vannérus, 1917, s 111 - 112

[9] Vannérus, 1917, s 125

[10] ibidem, s 372

[11] ibidem, s 543

[12] ibidem, s 131

[13] ibidem

[14] Sjöstedt, 1949, s 6 - 7

[15] ibidem, se Hägerströms artikel *Om filosofiens betydelse för människan* (nr VI i serien *I vår tids lifsfrågor*,1898)

[16] Hägerström, 1957 (omtryck av utgåvan från 1939), s 138

[17] ibidem, s 139

[18] ibidem, s 140

[19] Hägerström, 1957, s 141

[20] ibidem, s 143

[21] Aristoteles, 1941, s 12

[22] Aristoteles, 1941, s 12

[23] ibidem

[24] Hägerström, 1910, passim

[25] Körner / Warnach, 1971, s 850 - 856

[26] Nordin, 1984, s 40

[27] Vannerus, 1930, s 3

[28] ibidem, s 10

[29] ibidem

[30] ibidem

[31] Åkesson, 1927, s 10

[32] Tegen, 1927, s 6 - 25

Begreppshistoria, för och mot
Om Quentin Skinners kritik

Jonas Hansson

Intresset för begreppshistoria har under senare tid varit i stigande både bland filosofer och historiker. Den som mer än kanske någon annan bidragit till detta är Hans-Georg Gadamer, som hävdat ord- och begreppshistoriens betydelse för filosofins historiska självförståelse och gett den en framträdande plats i sin hermeutik. En tidigare elev till Gadamer, Reinhart Koselleck, har utvecklat begreppshistoria till ett självständigt forskningsprogram. Resultatet av Kosellecks och hans medarbetares arbete har lagts fram i det monumentala verket *Geschichtliche Grundbegriffe*.

Fastän Koselleck har utbildats på Gadamers seminarium anknyter han begreppshistoria främst till socialhistoria. Samma socialhistoriska inriktning har ett annat begreppshistoriskt projekt av uppslagsbokskaraktär, *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe*. Båda ägnar sig åt epoken kring franska revolutionen 1789 som ses som genombrottsperioden för den moderna terminologin: *Geschichtliche Grundbegriffe* studerar det tyska språkbruket och *Handbuch* det franska. Ett särskilt filosofihistoriskt intresse har en tredje ordbok, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, påbörjad under ledning av Joachim Ritter. Från början tänkt som en bearbetning av Rudolf Eislers *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* har det i stället blivit ett helt nytt och egenartat verk. Av ordbokens beräknade 13 band har hittills nio utkommit.

Det finns i själva verket en tysk begreppshistorisk tradition alltifrån Rudolf Eucken och Rudolf Eisler kring sekelskiftet 1900. Begreppshistoria har också hittills till största delen varit en tysk angelägenhet; någon motsvarighet inom till exempel fransk eller anglo-amerikansk historievetenskap har inte funnits. Inom Annalesskolan har man sedan länge visat intresse för ords och begrepps historia utan att det har lett till någon mer omfattande forskning. Det närmaste man kan komma ett begreppshistoriskt uppslagsverk på engelska är Lovejoyskolans *Dictionary of the History of Ideas*. I detta sammanhang kan man också nämna den skola utgående från Cambridge som ägnar sig åt det historiska studiet av politiska vokabulärer. Hit hör bland andra J G A Pocock, John Dunn och Quentin Skinner. Den sistnämnde har emellertid upprepade gånger kritiserat den begreppshistoriska metoden.

I det följande skall jag ta upp Skinners kritik, peka på dess filosofiska utgångspunkter samt avslutningsvis antyda vilka konsekvenser denna bör få för det historiska studiet av begrepp.

Skinners invändning mot det historiska studiet av begrepp skall ses mot bakgrund av den mer omfattande kritik som han i den berömda artikeln "Meaning and understanding in the history of ideas" (1969) riktade mot diverse idéhistoriska angreppssätt — med Skinners term:"mytologier" — vilka han utdömde såsom varande filosofiskt otillfredställande. Denna avvisande hållning har Skinner alltsedan dess vidhållit trots det växande intresset för begreppshistoria även i hans eget hemland. Som ett belägg för detta intresse kan man se Melvin Richters volym *The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction* (1995). Richters mål är att få till stånd ett utbyte mellan den riktning som studerar politiska vokabulärer i England och tysk *Begriffsgeschichte*. För Richter är naturligtvis Skinners negativa inställning till begreppshistoria en allvarlig

stötesten och han gör sitt bästa för att undanröja den, något som jag skall återkomma längre fram. Emellertid, Skinner viker inte från sin ståndpunkt: "I remain unrepentant in my belief that there can be no histories of concepts; there can only be histories of their uses in argument", skriver han sålunda i "Reply to My Critics" (*Meaning and Context*, 283). Skillnaden kan kanske förefalla hårfin mellan en historieskrivning ägnad olika begrepp respektive deras användning i argument, men är icke desto mindre himmelsvid eftersom begreppshistoria enligt Skinner lider av en fundamental filosofisk brist.

Den filosofiska uppfattning som ligger till grund för Skinners kritik av begreppshistoria är framför allt influerad av den senare Wittgenstein, men centrala för hans argumention är också tankar hämtade från Collingwood, Strawson och Austin. Överhuvudtaget kan man se Skinners uppgörelse med begreppshistoria som en historiografisk parallell till den s k ordinary language-skolans angrepp på Russells propositionslogik, ett angrepp som förbereddes av Collingwood och Wittgenstein. Strawson menade till exempel att Russell hade förbisett skillnaden mellan ett påstående (*sentence*) och vad man kan göra med detta påstående (*statement*), ett misstag som han hänförde till Russells rent formella syn på logiken. I stället förespråkade han, liksom Collingwood Wittgenstein och Austin, att man skulle ta större hänsyn till den faktiska användningen av språkliga uttryck i konkreta situationer. Skinners huvudargument mot begreppshistoria återfinns i Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen*, den berömda § 43: "Ett ords betydelse är dess användning i språket" (Wedbergs övers.). Överhuvudtaget kan man bakom Skinners intresse för politiska vokabulärer se en påverkan från Wittgensteins språkspelsteori: språket innebär samtidigt en möjlighet och en begränsning för det politiska tänkandet i varje särskild historisk situation.

Collingwood har varit betydelsefull för Skinners syn på hur historia skall skrivas i allmänhet, men hans distinktion mellan "a logic of propositions" och "a logic of question and answer" spelar även en specifik roll för kritiken av begreppshistoria. Enligt Collingwood kan man inte komma fram till ett påståendes mening utan att känna till den fråga som påståendet är avsett att besvara. Denna fråga kan i sin tur bara rekonstrueras historiskt-kontextuellt. Vidare har Skinner från Austin fått uppfattningen att det inte räcker med att känna till ett uttrycks (*statement*) mening för att förstå det. Man måste dessutom känna till den avsikt eller poäng som låg bakom yttrandet, vad Austin kallar "illokutionär kraft". Detta får inte förväxlas med Collingwoods betoning av den historiska kontexten; här är det i stället "talaktören" som står i fokus.

Dessa filosofer har alltså påverkat Skinner i hans uppfattning att begrepp inte kan studeras lösgjorda från den konkreta situationen och att en verklig förståelse kräver kännedom om både den individuellt och socialt påverkade användningen.

Skinners uppfattning av bristerna i den begreppshistoriska ansatsen framgår tydligast av hans kritik av Arthur O Lovejoy i "Meaning and understanding in the history of ideas" samt av artikeln "Language and Social Change" (1980, även i *Meaning and Context*), om Raymond Williams bok *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*.

Till de "mytologier" som Skinner gör upp med i artikeln från 1969 hör bland andra Lovejoys inflytelserika program för studiet av "unit-ideas". I inledningen till *The Great Chain of Being* (1936) deklarerade Lovejoy som idéhistoriens mål studiet av de eviga idéerna genom historien, de idéer som ständigt återkommer liksom ett tema i ett musikstycke. Själv ägnade han sig åt att spåra ett idékomplex genom historien som bland annat innehöll idén om tillvarons "fullhet" (*plenitude*). Denna idé

hade enligt Lovejoy en identitet genom århundradena, en egen äventyrlig historia genom vilken den ingår i diverse tankesystem som senare upplöses för att under en annan period och hos andra tänkare dyka upp igen. Vad Skinner vänder sig mot är framförallt Lovejoys hypostasering av begreppen. De framställs som om de alltid fanns i historien — trots att de ibland förlorades ur sikte, eller man inte så att säga kom på dem. Dessutom tenderar de att få eget liv, de blir aktörer i historien, "the ideas get up and do battle on their own behalf" (11). Skinners kritik kan här påminna om den marxistiska kritiken av reifikationen av de ekonomiska förhållandena i det kapitalistiska samhället (termen reifikation förekommer mycket riktigt i artikeln). Liksom Marx ville upplysa arbetarna om att det kapitalistiska systemet inte hade någon evig, överhistorisk existens och att det var människorna själva som skapade samhället, argumenterar Skinner mot att idéerna skulle ha någon självständig existens vid sidan av de handlande individerna: "there is no determinate idea to which various writers contributed, but only a variety of statements made with words by a variety of different agents with a variety of intentions", därför kan man inte tala om en idéernas eller begreppens historia, "only a history necessarily focused on the various agents who used the idea" (38).

Skinners invändning mot Williams *Keywords* gäller dennes föreställning om att man kan utvinna historisk kunskap ur studiet av ords eller begrepps förändrade inre "betydelsestruktur". Även i det här fallet handlar kritiken om att begreppen lyfts ut ur sin kontext. Skinners språkspelsteoretiska utgångspunkt blir här mycket tydlig: ett ord sägs få sin mening "from the place it occupies within an entire conceptual scheme". Som exempel tas ordet "konst" (*art*). Traditionellt har det förknippats med skicklighet och satts i motsats till såväl det "enbart nyttiga" som det "naturliga". Men när Marcel Duchamp tar färdiga, vardag-

liga, fabrikerade ting och kallar dem konst så förändras alla dessa begreppsliga relationer. Duchamp uppfinner ett nytt språkspel med andra regler. Ordets förändrade betydelse innebär också ett förändrat förhållande till en hel vokabulär. Man kan enligt Skinner inte studera ordet utan att ta hänsyn till detta sammanhang. Inom den historiografiska skola som Skinner tillhör har man ju också inriktat sig att studera politiska vokabulärer, inte enstaka begrepp.

En annan fråga är om Skinners kritik också drabbar tysk *Begriffsgeschichte*. Enligt Melvin Richter i den ovannämnda boken finns en avgörande skillnad mellan den historieskrivning som företräds av *Geschichtliche Grundbegriffe* och *Handbuch* å ena sidan och *Historisches Wörterbuch der Philosophie* å den andra. De båda förstnämnda uppfyller Skinners krav på att begreppen skall relateras till en kontext och till mänskligt handlande. Vidare framhåller Richter att Kosellecks avståndstagande från Diltheys *Geistesgeschichte* och Meineckes *Ideengeschichte* på grund av att dessa riktningar inte är tillräckligt kontextuella påminner om Skinners angrepp på Lovejoy. Richters slutsats blir att den skinnerianska kritiken enbart är träffande i fallet *Historisches Wörterbuch*, vars approach mer anses likna Lovejoys.

Utan att förneka att uppdelningen i en utifrån Skinners metodologi mer respektive mindre tillfredställande begreppshistoria är riktig kan man tycka att väsentliga skillnader förbises av Richter i hans strävan att medla mellan Skinner och *Begriffsgeschichte*. Att fundamentala olikheter finns framgår tydligt av Kosellecks inledning till *Geschichtliche Grundbegriffe*. Koselleck betonar visserligen att ords betydelse hänger samman med användningen; men han säger också att det finns en betydelse som "häftar (haftet) vid" ordet, en uppfattning som går rakt emot Skinners (Wittgensteininfluerade) likstäl-

lande av betydelse och användning. Vidare är studiet av aktörer och kontexter för Koselleck bara ett första moment. Påverkad av Saussure gör han en indelning i en synkron och en diakron analys. Det diakrona momentet innebär att begreppen löses från sin kontext och samordnas ("zugeordnet werden") till begreppets historia. För Koselleck innebär detta begreppshistoriska studium ett sätt att urskilja samhälleliga strukturförändringar: förändringar i begreppens betydelse avspeglar en socialhistorisk förändring. Ett begrepp är alltså inte något statiskt (som hos Lovejoy) utan snarare ett ständigt föränderligt komplex av betydelser vari en mångfald historiska erfarenheter uppbevaras.

Är det någon mening med att studera enstaka begrepp i historien? Innebär det inte nödvändigtvis en historieförfalskning? Man följer gärna Skinner i hans angrepp på en typ av historieskrivning som försummar begreppens kontextuella förankring. Han har också rätt i att ett begrepp kan ha olika betydelser beroende på olika kontexter. Men förbiser han inte vad man skulle kunna kalla den "historiska" betydelsen, associationer som omger vissa begrepp beroende på en tidigare användning och det samhälleliga minnet av denna användning? Måste man inte till exempel gå utanför den omedelbara användningen för att förklara s k belastade begrepp som tyskans "Führer"? Utifrån ett sådant exempel förefaller det som Koselleck med sin mer dynamiska begreppsuppfattning bättre kan förklara varför begrepp både verkar bibehålla och förändra sin betydelse.

Litteratur

Collingwood, R G, *An Autobiography* (Oxford, 1939)

Koselleck, Reinhart, "Einleitung" i *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd 1 (Stuttgart, 1972)

Richter, Melvin, *The History of Political and Social Concepts: A Critical Introduction* (New York & Oxford, 1995)

Skinner, Quentin, "Meaning and understanding in the history of ideas" i *History and Theory* 8 (1969)

Skinner, Quentin, "Language and Social Change" i *The State of the Language*, Leonard Michaels and Christopher Ricks eds. (Berkeley, 1980)

Tully, James (ed.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics* (Cambridge,1988)

Dygd-etikens renässans

Johan Brännmark

Inledning

Under närmare tvåhundra år har den moralfilosofiska debatten varit centrerad kring två teoribildningar, den deontologiska och den konsekventialistiska[1]. Att på ett exakt sätt särskilja dessa två riktningar från varandra har sina svårigheter eftersom inom var och en av dem finns det stora individuella skillnader. Likväl kan man dock skönja en del typiska drag hos respektive teoribildning.

Deontologer ser på moralen som ett slags restriktioner; det blir alltså fråga om att vissa begränsningar läggs på våra strävanden efter att uppfylla våra egna privata mål (om vilka deontologin har föga att säga). Konsekventialismen påbjuder oss däremot att maximera det totala uppfyllandet av vissa värden (t.ex. lycka). Det här gör att även om deontologer ofta har ett mer förbjudande tonfall står de ändå för en mer tillåtande form av moral. De handlingar (t.ex. att inte döda eller att inte stjäla) som utesluts av deontologer är förhållandevis enkla att klara sig utan. Konsekventialismen kan kräva av oss handlingar som innebär att vi får offra betydande delar av våra egna intressen.

En annan skillnad är i vilken typ av motiv man försöker förankra moralen. Konsekventialister förespråkar ett slags universell välvilja; de tar fasta på den välvilja vi vanligen har till våra

närmaste och försöker få oss att utvidga den i ständigt större cirklar. Deontologer, särskilt de som verkar i den kantianska traditionen, lyfter istället fram den respekt för den egna beslutskompetensen som en rationell och autonom person kräver; här sker inte klivet över till moralen genom en utvidgning utan genom upprättandet av en ömsesidighet: jag respekterar den Andre och den Andre respekterar mig.

Även om det i debattens hetta ibland tyckts som avståndet mellan konsekventialister och deontologer är stort har de samtidigt betydande likheter. Det är också i kontrast till dessa gemensamma drag som det under de senaste decennierna har vuxit fram ett slags opposition till dem. En ny-aristotelisk dygd-etik tycks vara tilltalande för ett antal nutida moralfilosofer. Debatten har alltså förskjutits: två positioner som tidigare kunde betraktas som motsatta kan numera även betraktas som en position i en annan dikotomi, nämligen mellan teori och anti-teori. Det bör dock betonas att "anti-teori" här inte betyder att dygd-etiken är en icke-teori utan att det inom den inte finns ambitionen att förse oss med konkreta regler som skall vägleda oss i våra överväganden. Inom den ny-aristoteliska etiken tar man avstånd från tanken på att man med hjälp av något slags teoretiska verktyg skall kunna lösa konkreta valsituationer. Mot konsekventialismens och deontologins rationalistiska ideal ställer ny-aristotelikerna den mogne bedömarens erfarenhet och visdom, vilka rymmer något som är omöjligt att kodifiera[2] och som inte går att bara resonera sig fram till. Därmed kan moralfilosofin inte göra mer än att måla upp en bild av den dygdige individen, en bild vi sedan kan sträva mot. Någon egentlig rekommenderande kraft har den inte.

Dygd-etiken: uppgång, nedgång och återkomst

Den första filosof som efterlämnat sig sammanhängande texter med etik som huvudämne är Aristoteles och om denne ses som utgångspunkten i den moralfilosofiska traditionen då var moralfilosofin dygd-etisk redan från början. Betoningen låg på vad för sorts människa man bör vara, inte vilka enskilda handlingar som man bör utföra. Det här har att göra med att antikens moralfilosofi till stor del handlade om levnadskonst. Men även om Aristoteles är den filosof under antiken som genomförde den mest systematiska behandlingen av dessa frågor blev hans skola, den peripatetiska, föga inflytelserik; istället var det epikuréer och stoiker som slog an tonen inom den moralfilosofiska diskussionen under återstoden av antiken. Dessa två skolor får också de betraktas som dygd-etiska, även om åtminstone stoicismen har drag av den legalistiska syn på etiken som sedermera kom att bli så stark inom modern moralfilosofi.

Den lära som kom att dominera tiden mellan det antika och det moderna var kristendomen. Som etisk doktrin är kristendomen kluven: å ena sidan har man det judiska arvet med dess legalistiska synsätt (som kommer till uttryck i form av t.ex. de tio budorden), å andra sidan har man det grekiska (som kommer till uttryck i form av t.ex. de sju dödssynderna och de likaledes sju kardinaldygderna). Under den tidiga kristendomen var det grekiska arvet mest inflytelserikt; en kulmen kan sägas ha nåtts i och med Thomas av Aquinos arbeten. I dessa fulländades ett slags syntes mellan det katolska och det aristoteliska. Men därefter följde en tid av omprövningar och under 1500-talet skedde en tydlig förskjutning: de sju dödssynderna ersattes i sin roll som huvudsakliga rättesnören av de tio budorden. Reformationen innebar att större vikt lades på Skriften och på det gammaltestamentliga, medan traditionens betydelse mins-

kade. Den katolska kyrkan följde efter, men redan innan reformationen hade budordens ställning börjat stärkas även där[3]. Under 1600-talet kom dygd-etiken sedan att kritiseras av naturrättstänkare som Grotius och Pufendorf[4]. Det uppstod alltså en dubbel rörelse mot en mer legalistisk syn på etiken, både inom kristendomen och inom den alltmer sekulariserade filosofin. Dygd-begreppet försvann inte omedlbart, men alltmer började det föra en tynande tillvaro. En filosof som Shaftesbury kunde fortfarande sjunga dygdens lov, men redan hos hans efterföljare och uttolkare Hutcheson finns den utilitaristiska principen formulerad. Mot slutet av 1700-talet formulerar Bentham och Kant de doktriner som skulle komma att dominera debatten under de följande två seklerna.

Skall man sätta ett datum för dygd-etikens återkomst på den filosofiska scenen är förmodligen publiceringen av Elizabeth Anscombes artikel "Modern Moral Philosophy" 1958 (i *Philosophy*) en lämplig startpunkt. Anscombe kritiserar där den legalistiska synen på etiken och pläderar för en återgång till mer aristoteliska resonemang. Därefter har gradvis det dygd-etiska lägret vuxit till sig och numera kan det vara befogat att tala om det som en tredje riktning inom den normativa moralfilosofin. Men samtidigt är dygd-etikerna fortfarande en heterogen samling tänkare som än så länge hålls ihop mer av ett missnöje med traditionella etiska teorier än av ett eget program.

Varför en nedgång?

Även om huvudämnet för denna text är dygd-etikens *renässans*, kan det vara intressant att först ta en liten titt på dess nedgång. Tidpunkten för denna (ca 1450-1750) gör att det är frestande att koppla den till framväxten av det moderna samhället, och kanske då särskilt två av dess aspekter: nationalstaterna och kapi-

talismen. De antika filosoferna verkade inom ett system av stadsstater; men det är en typ av samhällen som knappt existerat i det moderna västerlandet. Utifrån de nya ekonomiska strukturer som växte fram under den tidiga moderna perioden blev dygd-etiken till en anakronism. Den aristoteliska etiken var en aristokratisk etik[5] och det märks på det sätt den är utformad. När Aristoteles diskuterar välstånd, då handlar det i första hand om hur man skall spendera sin pengar på ett lagom sätt. Inom kapitalismen är det intressanta hur man skall skapa nya pengar, inte hur man skall på ett så värdigt sätt som möjligt hantera sina gamla. Man kan här anknyta till den weberska tanken om den protestantiska etiken som särskilt passande för det kapitalistiska systemet; men man skulle kunna utvidga resonemanget till något mer generellt, nämligen att en *legalistisk* syn på etiken är särskilt väl lämpad att passa ihop med kapitalismen. En moralkodex som är utformad som budord, principer eller rättigheter har en mer kontraktsliknande konstruktion; kontraktet skapar en reglering av våra relationer. Det godtycke som finns i dygd-etikens tillit till människors omdöme rensas bort.

Dygd-etiken och postmodernismen

Den ovanstående analysen av orsakerna till dygd-etikens tillbakagång är visserligen skissartad, men förhoppningsvis fångar den åtminstone några av de centrala momenten. Frågan som då uppstår är att om dygd-etiken verkligen är en anakronism inom ramen för ett modernt samhälle, varför finns det då ett förnyat intresse för den? En möjlig förklaring skulle kunna vara att vi inte längre lever i ett modernt samhälle utan i ett postmodernt. Tyvärr är "postmodernitet" ett ord som används på så många olika sätt och i så många olika sammanhang att det är med viss motvilja jag för in begreppet även här. Som en grov indelning

kan jag dock tänka mig två typer av teser om postmodernitet: den första tesen är en stark tes som går ut på att en fundamental samhällsförändring antingen har ägt rum eller håller på att äga rum; den andra tesen är svagare, den går ut på att postmodernitet handlar om en viss typ av kritik som förs fram mot "det moderna projektet". Det är värt att betona att sett utifrån den andra tesen blir postmodernitet ett betydligt mindre unikt tillstånd; den blir närmast en parallell till den romantiska reaktionen mot upplysningen - måhända intressant på många sätt, men i slutändan snarast en intellektuell fluga.

Vilken av ovanstående två teser är den riktiga? På ett sätt är frågan onödig att besvara; båda teserna skulle kunna användas för att förklara det förnyade intresset för dygd-etiken. Men frågan är ändå viktig. Om vi verkligen genomlever en samhällsförändring då är det möjligt att dygd-etiken har en reell möjlighet att verkligen bli dominerande igen. Om vi däremot lever kvar i samma gamla moderna samhälle, då är kanske bara intresset för dygd-etiken en nostalgisk dröm om en svunnen tid. Problemet är att även om den starka tesen om postmodernitet är sann, är det tveksamt om den passar ihop med dygd-etikens återkomst. Bland de tänkare som förfäktar en stark tes om postmodernitet är en central tanke att tillvaron fragmentiserats och att livet i det postmoderna samhället består av en samling "nu" utan något större sammanhang[6]. Men dygd-etiken bygger just på att man ser sitt liv som en organisk helhet, ett långvarigt projekt som kräver tålamod och eftertanke för att genomföra väl. Dygd-etiken är alltså knappast ett uttryck för ett tillstånd av postmodernitet, på sin höjd är det en reaktion mot det.

Dygd-etiken och postmaterialismen

Exakt vad det moderna projektet har gett oss kan diskuteras, men en sak torde de flesta kunna vara överens om att det fört med sig: materiellt välstånd. De västerländska samhällena är måhända inte paradisiska lyckoriken, men de flesta medborgare i dessa länder har åtminstone de grundläggande behoven tillfredsställda: tillgång till föda och bostad är närmast absoluta självklarheter. Detta historiskt sett relativt nya tillstånd har föranlett en del statsvetare och sociologer att spekulera kring huruvida vi är på väg in i en ny typ av samhälle: det *postmaterialistiska*. Lyckligtvis är tesen om postmaterialism[7] något mer precis än den om postmodernitet; enkelt uttryckt är tanken den att när människor tillåts växa upp under omständigheter där det aldrig råder någon tvekan om att deras grundläggande behov kommer att tillfredsställas, då kommer de att se andra värden som centrala, och det även om de senare i livet råkar hamna i situationer där det materiella är ett problem för dem. På samma sätt är tanken att det fungerar för de som vuxit upp i materiell otrygghet, även om de senare i livet får det väl ställt materiellt kommer de att fortsätta att sträva efter sådana ting. Tanken här är självklart inte att alla som växer upp i de moderna västerländska samhällena har det väl ställt, men verklig nöd är åtminstone sällsynt. Dessutom: även om det finns skillnader inom de västerländska samhällena så är dessa triviala i förhållande till de skillnader som föreligger gentemot de som lever i tredje världen. Sett ur ett globalt perspektiv är västerlänningar ett slags aristokrati. För att uttrycka det en smula raljant: när bukarna är fyllda kan man ta sig tid att ställa sig aristoteliska frågor om vari "det goda livet" består. *Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral.*

I vilken utsträckning tesen om det postmaterialistiska sam-

hället stämmer kan diskuteras, men det förefaller inte orimligt att det åtminstone ligger något i den. Den moderna, liberala moralfilosofi som dominerat sedan 1700-talet har kännetecknats av vad Charles Taylor[8] kallat "an affirmation of ordinary life", vilket innebär att om man bortser från uppmaningen att leva ett moraliskt liv, fäller man inom dessa teoribildningar inte kvalitativa omdömen om vilka mål vi bör eftersträva[9]. Det här är en tendens som inte är att förundras över eftersom dessa teorier till viss del är konstruerade för att utesluta sådana elitistiska överväganden. Denna egenskap har gett dem en egalitär kraft, men gör samtidigt att de blir opassande att ha som etiska ramverk i en diskussion där man vill dryfta frågor kring vari det goda livet består. I en sådan diskussion måste det finnas utrymme för att göra kvalitativa åtskillnader mellan olika typer av mål; just sådana kvalitativa åtskillnader är det som är dygd-etikens livsnerv.

Slutkommentarer

En del av de ting som tagits upp här tycks någorlunda odiskutabla. Dygd-etiken var dominerande under antiken. Den förlorade sin ställning i och med framväxten av det moderna samhället. Under de senaste decennierna har den haft något av en renässans (även om det förmodligen ännu är för tidigt att se vilken vidden av detta uppsving kommer att bli). När det gäller orsakerna till dessa förändringar blir det dock genast svårare. Jag har här försökt mig på en del skissartade förklaringsförsök, men läsaren får inte ta dem för något mer än vad de är: utkast.

När det gäller dygd-etikens nedgång har jag fört fram ett resonemang som lånar mycket av weberskt tankegods, dvs att en mer legalistisk moraluppfattning som betonade plikter och rättigheter kunde forma ett ömsesidigt förstärkande partner-

skap med den framväxande kapitalistiska ekonomin. När det gäller dygd-etikens återkomst är saker och ting mer diffusa. Men eftersom jag lider av den numera inte ovanliga åkomman att försöka tvinga Minervas uggla att flyga redan vid dagens mitt har jag likväl spekulerat en del kring denna tendens. Tanken är att i de mogna kapitalistiska ekonomierna har ett välstånd skapats som ger möjlighet att på allvar föra en diskussion om "högre" värden än de omedelbara, materialistiska. Det är alltså fråga om ett slags aristokratisk mentalitet där det intressanta inte i första hand är hur man skall få mer pengar utan hur man skall använda de man redan har samlat på sig. Utifrån ett kapitalistiskt sätt att se på sakernas tillstånd skulle det innebära att vi i västerlandet befinner oss i ett slags andlig kris. Men då har man börjat ge sig in på att inte bara försöka förklara utan på att också värdera; när väl detta steg har tagits finns det ett antal sätt att gå tillväga på och en sådan diskussion ligger definitivt bortom räckvidden för denna text.

Noter

[1]Inom ramen för deontologi för jag här samman både pliktetik och rättighetsteori; även om det finns skillnader dem emellan är tanken att likheterna ändå dominerar. Distinktionen är av gammalt märke; ofta görs den dock mellan deontologi och teleologi. Anledningen till att jag formulerar den som ovan är att inom dygd-etiken är "telos" ett centralt begrepp och det kan därför skapa oklarhet om man använder teleologi för att referera till en samling teorier som i huvudsak innehåller olika former av utilitarism.

[2]Den filosof som tydligast betonat detta tema är John McDowell; i sin "Virtue and Reason" (i *Monist*, 62, 1979) talar han om just en

"Uncodifiability Thesis". De tankegångar han presenterar är dock inget annat än variationer på de resonemang Aristoteles för i sjätte boken av Nikomachiska etiken.

[3]I sin essä "Moral arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments" (publicerad i Leites, Edmund (red.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988) menar John Bossy att betoningen av budorden var stark i Tyskland redan innan reformationen bröt ut; därigenom hade budorden redan då börjat få mer framskjutna positioner även inom den katolska kyrkan.

[4]J.B. Schneewind påpekar i sin artikel "The Misfortunes of Virtue" (i *Ethics*, 101, 1990) att dygd-etiken inte bara tynade bort utan att det faktiskt fanns en aktiv argumentation mot den. Han lyfter fram just Grotius och Pufendorf som viktiga i detta hänseende.

[5]Jag är tacksam till Jonas Hansson för att ha övertygat mig om vikten av detta faktum.

[6]Zygmunt Bauman uttrycker det som att "i ett liv bestående av likvärdiga ögonblick blir det meningslöst att tala om riktningar, projekt och förverkliganden" (s. 210 i *Döden och odödligheten i det moderna samhället*. Göteborg: Daidalos, 1992).

[7]Den som drivit tesen starkast är förmodligen Ronald Inglehart, se t.ex. hans *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

[8]I *Sources of the Self*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

[9]John Stuart Mill är ett undantag. Han försökte i sin *Utilitarianism* försvara denna doktrin mot invändningen att den har något av svinfarmaretik över sig genom att göra en distinktion mellan högre respektive lägre njutningar; men hans försök blev knappast skolbildande bland utilitarister eftersom det allmänt setts som att Mill tog ett steg i aristotelisk riktning som om han dragit ut de fulla konsekvenserna därav skulle ha lett honom bort från den utilitarism han ansåg sig försvara.

Vem är romantiker?
Tankar kring ett idéhistoriskt etiketteringsproblem

Fredrik Tersmeden

När jag under hösten 1996 och våren 1997 deltog i Svante Nordins forskarkurs "Teori och metod i filosofins historia" tog åtskilliga av seminarierna plats i en sal, vari en miniatyr av Qvarnströms staty av Esaias Tegnér blickade ned på deltagarna från ett hörn av rummet. Själv sysselsatt med den svenska romantiken tyckte jag naturligtvis att det var trevligt att dela rum med en av de svenska företrädarna härför. Men gjorde jag egentligen det? Enligt *Nationalencyklopedien* var nämligen den man, vilken i Otto Sylwans *Svenska litteraturens historia* på 20-talet med självklarhet placerades bland de främsta i kapitlet "den romantiska tidsåldern", förhindrad "från att liera sig med eller förstå romantikerna". En omvänd rockad har i gengäld Tegnérs vän och årsbarn vid den Karolinska akademien Carl Adolph Agardh – "Den ende som är mig intellektuellt jämbördig" enligt Tegnér själv – fått göra. Honom placerade Sylwan i avsnittet "liberalismens tidsålder", medan däremot en nutida författare som Sven-Eric Liedman om Agardh säger att "ingen är en bättre sinnebild för romantiken än han". Också Bengt Wallerius skriver att "Agardh visar sig med med stor konsekvens höra hemma i romantikens idévärld".

Vem är då – när uppfattningarna i de enskilda fallen kan gå så vitt isär – en romantiker? Vad ligger egentligen i själva begreppet romantik, och finns det egentligen något praktiskt vär-

de i ett begrepp som enligt ett engelskt uppslagsverk är "the despair of a rigorous semanticist", av Carl Schmitt i dennes famösa *Politische Romantik* betecknades som "anarki", eller om vilket en svensk litteraturvetare, Thure Stenström nyligen sagt att "Att söka fånga romantikens innersta väsen är [...] som att fånga sill med händerna" (SvD 23/9 1994)? En som i princip valde att lämna ett nekande svar på den sistnämnda frågan var den kände amerikanske idéhistorikern Arthur O Lovejoy, vilken menade att det egentligen inte går att över huvud taget tala om "romantiken" i bestämd form; vad detta ord denoterar är endast "a whole series of intellectual fashions" med föga mer gemensamt än att de innebar ett brott mot 1700-talets idéer och normer.

Här nedan skall trots allt göras ett antal – i och för sig nog så impressionistiska – försök att utifrån olika angreppssätt svara på frågan i essäns titel: vem är romantiker? Först dock något om själva ordet romantiks uppkomst och historia.

Begreppet romantik

Begreppet "romantisk" kan beteckna många ting. I vardagsspråket använder vi det kanske oftast i sammanhang som ytterst berör kärleksrelationen man-kvinna: "en romantisk middag för två", "Meryl Streeps nya film är mycket romantisk" etc. Denna innebörd får dock här lämnas åt sidan till förmån för ordets mer idéhistoriska användning, vilket dock är mycket av den förras grund – vi skulle säkerligen icke använda vardagsordet "romantik" såsom vi gör i dag om det inte hade varit för den idéhistoriska "romantiken".

Ursprungligen var begreppet romantisk nämligen snarast pejorativt; en nedsättande beteckning för den litterära stil som utmärkte inte minst riddarromaner och liknande litterära alster

(själva ordet romantik kommer av roman som i sin tur kommer av romanska – de språk på vilka dessa böcker ofta var skrivna). Begreppet stod vid denna tid alltså närmast för fantastisk, överdriven, overklig. När ordet så mot 1700-talets slut får en mer positiv klang i yngre litterära kretsar är det inte ursprungligen som beteckning på de egna alstren utan på den nu uppvärderade äldre litteratur som stod i motsats till den "klassiska". När bröderna Schlegel skrev om "romantisk litteratur" syftade de således på författare som Dante, Cervantes och Shakespeare.

Varken bröderna Schlegel eller andra tänkare, författare och konstnärer vi i dag kallar romantiker kallade sig däremot ursprungligen själva för detta. Det är först ett stycke in på 1800-talet enskilda personer i Tyskland börjar tala om sig själva som "romantiker", ännu något senare i Frankrike (Stendahl är den förste att göra det 1818), och i England över huvud taget inte alls. Som en mer övergripande skol- eller gruppbeteckning används begreppet först 1836, och då av en av riktningens kritiker: Heinrich Heine i hans *Die romantische Schule*. När begreppet dyker upp i Sverige (första gången är i den till den nya riktningen positiva tidningen *Polyfem* 1810) är det också först och främst här som namn på själva stilriktningen i sig; sålunda kan Tegnér 1820 i ett brev skriva om Amalia von Helvig att hon "är en stor admiratrice af Atterbom och den nya Romantiken".[1] Som benämning på en grupp personer talar man däremot i Sverige länge om "den nya skolan", en benämning sprungen ur dess belackares tidigare, mer nedsättande epitet "den nya sekten".[2] Att denna sekt för motståndarna omfattade inte bara yviga uppsalafosforister som Atterbom och Hammarsköld utan även de grupper som ibland har kommit att sättas i motsats snarare än samband härmed – nämligen "göter" som Geijer och Ling eller "neutrer" som Wallin och Tegnér – därom vittnar ännu ett brev från den sistnämnde, vari det, med hänvisning till

de olika riktningarnas "husorgan", heter att inom den gamla skolan "Idunesarna samt och synnerligen anses för polyfemister och Iduna såsom en blott utgrening av den så kallade nya sekten".

Av ovanstående torde framgå att frågan vem som är romantiker på rent språkliga grunder åtminstone svårligen låter sig besvaras genom tillämpning av exempelvis Quentin Skinners sats att man icke får tillskriva forna tiders tänkare något de icke skulle hålla med om själva: romantikerna kallade sig ju i regel inte romantiker.

Den litterära definitionen

Termen romantik är alltså ursprungligen främst knuten till litteraturen. Ser man i följd härav romantiken som en i första hand konstnärlig rörelse, och då enkannerligen litterär sådan, ligger det naturligtvis nära till hands att låta estetiskt-stilistiska kriterier ligga till grund för bestämningen av vem som är romantiker: förekomsten av yvigt bildspråk, starka känslor och naturupplevelser, förkärleken för medeltid och mystik, samt tillgripandet av nya versmått som sonett, blankvers och ottave rime, blir då den måttstock mot vilken vi får mäta våra kandidater. Håller måtten gör då säkert en Atterbom med sitt sagodrama "Lycksalighetens ö", en Nicander med sina hjältedrapor, eller en Stagnelius som kunde dikta:

Suckar, suckar äro elementet,
I vars sköte Demiurgen andas.
Se dig om! Vad glädde dina sinnen?
Kom ditt hjärta fortare att klappa,
Och med fröjdens milda rosenskimmer
Flyktigt stänkte dina bleka kinder?

Säg vad var det? Blott en suck av vemod,
Som, ur andelivets källa fluten,
Vilsefor i tidens labyrinter.

Men var lämnar oss ovanstående kriterier då vi betraktar Geijers götiskt kärva "Odalbonde"? Eller med Tegnér som gärna fortsatte att skriva formfulländade alexandriner – franskklassicismen versmått par préférence? Och vad blir det av dem som icke alls eller endast i ringa omfattning skrev vers: en Agardh, en Järta, en Israel Hwasser eller en August von Hartmansdorff? Nej, att man inte kan sätta ett direkt likhetstecken mellan "romantiker" och "romantisk diktare" synes den tyske idéhistorikern Richard Brinkmann göra rätt i att konstatera i förordet till den omfångsrika antologin *Romantik in Deutschland – Ein interdisziplinäres Symposion.*

Den individualpsykologiska definitionen

Engelsmannen Crane Brinton tar i *The Encyclopedia of Philosophy* det något originella greppet att börja med att diskutera den romantiska personlighetstypen, vilken han förvisso inte anser bunden till den speciella romantiska epoken. Såväl Alexander den Store och Catullus som Francois Villon och Nietzsche är för honom "romantiker", personer utmärkta av lika mycket lust för vilda äventyr, exotism och excentricitet som förakt för kälkborgerlig konventionalism. Sett ur ett sådant perspektiv är knappast de vedertagna svenska romantikerna att betrakta som sådana. Även om de i vissa fall varit rebeller som unga blev de i regel snart goda fäder och äkta män samt skötsamma ämbetsmän i akademiernas, kyrkans och statens tjänst, av sin ämbetsmannaed bundna att med "nit och trohet [...] uppfylla alla pligter, hwilka enligt Lag och Författningar" ålåg dem

(som det regeln bekräftande undantaget framstår Stagnelius: "Besynnerlig, lurvig och burschikos" enligt Geijers omdöme, samt död vid 30 års ålder). På äldre dagar blev de ofta vackert ordensbehängda. Några större äventyrligheter i form av resor förknippas knappast heller med dem; inte ens vår yvigaste fosforist Atterbom kom längre än en klassisk bildningsresa till Tyskland (där han dock fick träffa såväl Schelling som Hegel och den urtypiskt romantiske målaren C D Friedrich) och Italien, och den svenska romantikens främste producent av exotiska och orientaliska romaner, Wilhelm Fredrik Palmblad, skrev dessa "uppkrupen i en säng, omgiven av sina kryckor, böcker och lexika".

Sett till de yttre levnadsförhållandena kan alltså de svenska romantikerna framstå som just sådana "kälkborgare" som deras ofta mer obundna tyska kollegor så hätskt tog avstånd från. Ser man däremot till vad de skrev och yttrade finner man nog så mycket av samma uppror mot småborgerlighet, snusförnuftig inskränkthet och snöd krämarmaterialism hos svenskarna, så goda samhällets stöttepelare de är. Landshövdingen Järta dundrar i *Odalmannen* mot samtidens "sluga, vinstberäknande småsinne", biskop Tegnér polemiserar i riksdagen mot ett förslag att av ekonomiska skäl flytta vissa helgdagar (intet nytt under solen!) varvid han ironiskt ställer den "måttstock [...] som hämtas av markegångstaxorna över besparade dagsverken" mot "statens andliga elementer", och för blivande professorn Atterbom och hans kollegor vid Uppsala universitet utgör utgivningen av tidningen *Phosphoros* en enda lång kamp mot "medelmåttans hydra". Det synes alltså vara att göra det väl lätt för sig att likt läraren Alberto Knox i Jostein Gaarders filosofiska succéroman *Sofies värld* förklara att de romantiker som inte dog unga "slutade att vara romantiker i 30-årsåldern. Några av dem blev väldigt borgerliga och konservativa."[3] Bor-

gerlig livsstil och politisk konservatism å den ena sidan samt romantisk anda och angrepp på materialismen å den andra har synbarligen kunnat gå hand i hand, åtminstone i ett "lagom" land som Sverige.[4]

Den filosofiska definitionen

Att – mer eller mindre radikalt, i ord eller handling – revoltera mot "kälkborgerlighet" kan dock knappast ses som något självändamål, än mindre som någon grundläggande kriterium för att klassa någon som romantiker. Närmare "pudelns kärna" torde man komma om man ser de ovan anförda citaten ur ett djupare perspektiv. De framstår då inte så mycket som revoltörens kritik av småborgaren, som idealistens kritik av materialismen, den rationella materialism som i så mycket hade kännetecknat 1700-talets upplysning och som skulle gå i arv till 1800-talets spirande liberalism (och vars press skulle bemöta den idealistiska kritiken med att kalla den svenska romantikens högborg, Uppsala universitet, för ett "ruttet tory-näste").

Skulle alltså idealismen då vara den "pudelns kärna" vilken låter oss sålla romantikens agnar ur tidens vete? Tja, redan Schück skrev i sin *Sveriges litteratur intill 1900* om det tidiga 1800-talets framstående litteratörer att "[a]lla äro de idealister, och i denna punkt, som dock är den väsentliga, äro de alla romantiker." En klassisk monografi som Albert Nilssons *Svensk romantik* bär undertiteln "Den platonska strömningen", och det senaste översiktsverket, Svante Nordins *Romantikens filosofi* har diton "Svensk idealism från Höijer till hegelianerna". I det sistnämnda verket heter det vidare att "filosofin dominerade och genomsyrade hela samtidens kulturliv". Också nämnde Schück menade på sin tid att skillnaden mellan vad som kallas förromantik och egentlig romantik ligger just i filosofin: den

förra rörelsen hade ännu inte hunnit taga till sig intrycken från de stora tyska idealistiska tänkarna som Fichte och Schelling, men det hade den senare.

Denna filosofiska definition av romantik har dock, likaväl som den litteraturvetenskapliga och den individualpsykologiska, sina brister. Ty ehuru idealismen nog får betecknas som en nödvändig förutsättning för att kalla någon romantiker, knappast anses som en tillräcklig dito härför. Filosofins historia vimlar ju av idealistiska tänkare alltifrån Platon och Plotinos över Bruno och Shaftesbury, vilka icke för den skull räknas som romantiker i filosofisk mening. Häremot kan man naturligtvis invända att dessa stod för en annan idealism eller en annan tids idealism, som i och för sig skulle komma att utgöra en grund för romantikens dito men naturligtvis inte kunde vara medveten härom; att man så att säga inte kan vara romantiker innan begreppet är uppfunnet. Problemet kvarstår dock så till vida att även tänkare i och kring den romantiska epoken själv, vilka inspirerats av samma källor som de vi kallar romantikerna – Kant, Schelling, Fichte – likväl inte alltid kan klassas som romantiker. Benjamin Höijer var exempelvis idealist, men en idealistisk upplysningsman snarare än en romantiker (även om han inspirerade många av dem som skulle komma att bliva det) och inte heller Boström kan i rimlighetens betecknas som romantiker trots att han ovedersägligen var idealist.

Ovanstående problem kan naturligtvis kringgås genom att man preciserar den romantiska filosofin närmare än till bara ett allmänt idealistiskt betraktelsesätt, att man exempelvis likställer den med den av exempelvis Stagnelius så lyriskt besjungne "husguden" Schellings naturfilosofi. Men – med en snävare definition följer då också en snävare tillämpning. Geijer och Tegnér kan exempelvis knappast räknas som schellingianer (även om de schellingska dragen i den avslutande "Förso-

ningen" i *Frithiofs saga* har påtalats), och till och med Atterbom fjärmade sig så småningom från den tyske mästaren.

Den historisk-organiska definitionen

Så har då alla ovanstående försök att finna absoluta kriterier på det som vi brukar beteckna som romantik till synes fallerat. Bör man således ge upp, bör man kassera begreppet såsom alltför vagt för att vara fruktbart att använda? Nej, till syvende och sist ligger, menar jag, hemligheten just i orden "brukar beteckna" i meningen ovan! Romantiken är, skriver den ovannämnde Brinton, "a generally accepted period [...] of Western cultural history"; "en vedertagen epokbeteckning", skriver Svante Nordin i *Romantikens filosofi*, med tillägget att den som sådan inte är "mer vilseledande än andra epokbeteckningar".

Enligt min mening är det just genom att vara ett "vedertaget" begrepp som "romantiken" får sin styrka för historikern, idéhistorikern och alla andra humanister som har att befatta sig med den. Ty hur blir ett begrepp "vedertaget"? Jo, genom att det är levande – genom att det används och har använts i mer eller mindre vanligt språkbruk genom generationer – i detta fall ända tillbaka till den epok det själv betecknar och till och med tidigare än så. Förvisso har betydelsen härunder på ett (för att använda en av romantikernas egna favorittermer) organiskt sätt glidit, förskjutits, töjts, men det är ju just det som händer med levande begrepp (till skillnad från döda begrepp, vilka bibehåller sin ursprungliga innebörd, vilken dock är förborgad för alla utom den filologiske likskändaren). Ja, det vedertagna begreppet blir, för att tala med Jonathan Rée, en av dessa "dogordinary terms, in their ordinary elusive precision [...]".[5]

"Elusive", gäckande – ja, förvisso lämnar oss denna "vedertagna" historiska definition med en epok – en skola, en be-

teckning – som kan vara nog så vag i konturen, och där det kan vara litet upp till den enskilde bedömaren huruvida en Agardh eller Tegnér skall kvala in i romantikernas krets. En av den enskilde forskaren noga utvald, preciserad och på guldvåg vägd term vore naturligtvis oändligt mer exakt, men den är och förblir en skrivbordskonstruktion utan egentlig hemortsrätt i den historiska verkligheten (och vad mer: ett konstruerat, stipulativt begrepp riskerar faktiskt att bliva så till den grad exakt att det, när det kommer till kritan, inte alls låter sig tillämpas på denna komplexa verklighet!).

Gunnar Heckscher har om romantikens tänkare sagt att de inte hade "någon större respekt för motsägelselagen", och en liknande uppfattning gav på 50-talet Erik Ryding uttryck för då han skrev att den romantiska filosofins olikartade yttringar "[s]tundom kan [...] vara så sammanvävda på ett motsägelsefullt sätt, så att systemets upphovsman i själva verket måste desavouera en av dem, ehuru han uppger sig omfatta båda." Vill man se det mera positivt är det väl snarast så att romantikens filosofi innebär en tro på just de skenbara motsatsernas förening i något högre, i något besjälat "absolut"; ett "absolut" varom vi dock aldrig kan få någon fullkomlig kunskap, åtminstone inte via det rena förnuftet. Att använda begreppet "romantik" i dess historiskt framvuxna, vedertagna, men ack så spretande betydelse kan också leda till motsägelser, vilka det i vetenskapens drivhus odlade förnuftet kan finna svåra att överbrygga. Likväl tvekar åtminstone inte jag att fortsätta härmed, ty någonstans tycker jag mig trots allt förnimma dess absoluta men odefinierbara innebörd.

Noter

[1] "Nya" i det här fallet anknyter till det numera ovanliga bruket att beteckna 1800-talets romantik som "nyromantiken", medan den ursprungliga romantiken förlägges till medeltiden.

[2] Också i Tyskland förekom beteckningen "die Neue Schule".

[3] Garder låter också Alberto beskriva romantiken som "Europas första ungdomsrevolt".

[4] Om man skall tro ett renlärigt marxistiskt verk – den östtyska *Philosophisches Wörterbuch* (Leipzig 1976) – var hela den romantiska revolten mot borgerligheten något av en chimär emedan romantikerna bara kritiserade "ytan" och inte de "grundläggande" materiella förhållandena. Lenin kallade romantiken rätt och slätt en "omvänd kälkborgerlighet".

[5] Se dennes artikel om översättningar av filosofiska texter: "Being foreign is different" i *Times Literary Supplement* 6 september 1996.



Aristoteles drar Aspasias vagn, tapetvävnad från Beauvais, omkr 1795. Här har Phyllis blivit utbytt mot en annan ryktbar älskarinna från antiken, Aspasia. Historien torde vara densamma. Det är fortfarande Alexander som överraskar det udda ekipaget. (Se Heinrich Göbel, Wandteppiche *II: I, Leipzig 1928, 231.) Det förefaller som det är denna variant av motivet som har inspirerat Nietzsche till fotografiet på sidan 152. På renässansbilderna, liksom i de medeltida textåtergivningarna, rider kvinnan annars alltid på Aristoteles rygg.*

Eklekticismbegreppet

Ingmar Lundkvist

Vid Hans Larsson-symposiet på Filosofiska institutionen i Lund våren 1995, framhöll en Höffdingforskare att hans forskningsföremål var eklektiker, varpå en seminariedeltagare utropade: "Nån syntes hade han väl för sjutton!" En av deltagarna invände med att det inte nödvändigtvis var negativt att vara eklektiker, en annan person såg inget nedsättande i termen. Man kan säga att replikerna vid detta tillfälle speglade eklekticismbegreppets hela historia avseende filosofin, dels i form av dess klandrande karaktär, dels en neutral eller rentav positiv innebörd. I denna artikel presenteras några nedslag i detta begrepps historia när det gäller just filosofin, ett näst intill outforskat område.[1]

Ordet eklekticism kommer av grekiskans *eklektikos* "utväljande", *eklegein* "utvälja". En ordhistorisk föregångare till eklekticism är adjektivet eklektisk, som finns hos Diogenes Laërtios i dennes förord till *Filosofernas liv* (ca 210 e. Kr.) med samma betydelse som det senare substantivet. Inom filosofin används ordet eklekticism framför allt om en *metodologi* som innebär att man väljer ut det som tycks sant från olika filosofiska läror och strävar efter att sammanföra de enstaka tankarna eller elementen snarare än att formulera en teori eller synpunkt utifrån en samlande tanke eller princip. Ibland åsyftar man med ordet eklekticism även en genom historien, med mindre kontinuitet och skilda motiv, löpande filosofisk *riktning* till vilken

räknas t. ex. Antiochos från Askalon, Karneades, Filon från Lárisa, Panaitios, Poseidonios, Cicero, Origenes och Clemens av Alexandria, från nyare tid t. ex. Christian Wolff, Friedrich Wolf, Moses Mendelssohn, F. M. C. de Rémusat, Théodore Jouffroy, Adolphe Garnier och Victor Cousin: grundaren av den eklektiska skolan inom 1800-talets franska filosofi. Några av dessa kanske snarare bör placeras i synkretismens läger. Synkretism (grek. *synkretismos*) gränsar till eklekticism och avser också kombination av olika idéelement, men med en positivare klang i det att — med utgångspunkt i vissa utländska uppslagsverk — synkretism till skillnad från eklekticism utgör en *fusion* av element. "It is distinct from syncretism — the attempt to reconcile or combine systems — inasmuch as it leaves the contradictions between them unresolved."[2] Synkretismbegreppet är emellertid komplext, vanligt är att man talar om medlande åsikt, sammansmältning eller sammanjämkning av olika (religiösa) läror, religionsblandning.

I den antika filosofins historia är eklektiker främst beteckning för de filosofer i den romerska republikens senare del och särskilt under kejsartiden som, till stor del i opposition mot epikurismen, försökte förena idéelement från platonism, aristotelism och stoicism till ett filosofiskt system. Förekomsten av flera motstridiga tankesystem är en god grogrund för eklektisk filosofi. Den eklektiska skolan i den antika filosofin grundades enligt Diogenes Laërtios av en viss Potamon från Alexandria i slutet av första århundradet före Kristus. "För inte så länge sedan bildades en eklektisk sekt under ledning av Potamon från Alexandria, som har sökt i varje sekt vad han tyckte bäst om."[3]

Enligt Hegel i sitt verk över filosofins historia, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* tog J. J. Brucker som den första i modern tid upp begreppet i sin filosofihistoria på latin

1742.[4] Men redan 1658 presenterades en kortfattad redogörelse över den eklektiska filosofin i en latinsk skrift av den tyskholländske humanisten Gerhard Johann Vossius, *De philosophia et philosophorum sectis,* i vilken det framhålls att den eklektiska metoden tillämpats, medvetet eller omedvetet, av de flesta av antikens stora filosofer inklusive de kristna kyrkofäderna.[5] Detsamma görs gällande i den berömda franska Encyklopedin.[6] Hegel använde sig själv av begreppet 1802 i *Das Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, där han säger att eklekticism är "etwas sehr Schlechtes, wenn er in dem Sinn genommen wird, dass ohne Konsequenz aus dieser Philosophie dieses, aus einer anderen etwas Anderes aufgenommen wird".[7] Med Hegel fick detta ord en nedsättande biklang som fortlevt in i våra dagar. Sedan dess har eklekticism ofta förknippats med osjälvständighet och brist på originalitet. Eklektikern utmärks av att överta främmande läror utan förmåga att sammansmälta dem med varandra till en självständig grundprincip eller omforma dem under en ny och högre utgångspunkt.

Diderots och d'Alemberts *Encyclopédie* visar att det var annorlunda på 1700-talet. Eklekticismen sattes då i samband med upplysningstidens rationalism; det kritiska förnuftet var eklektikerns rådgivare, inte auktoriteter eller traditioner. Eklektikern var en självständig tänkare som frigjorde sig från fördomar, sökte tingens tydligaste generella principer, undersökte dem, diskuterade dem, och godtog bara det som var grundat i den egna erfarenheten och förnuftet. Följdriktigt betraktas Bacon och Descartes i Encyklopedin som den moderna eklekticismens främsta företrädare.[8]

Sverige utgjorde härvidlag inget undantag. Eklekticismen var, som Bo Lindberg visat, ett ideal vid de svenska universiteten under 1700-talets tre första decennier, särskilt i Uppsala.[9]

En annan exponent för den tyska filosofitraditionens sys-

tematiska tänkande är W. T. Krug (1770-1842), som menar att det är motiverat att välja ut det riktiga ur olika filosofiska system, men ser dock en olösbar svårighet att veta från vilken utgångspunkt urvalet skall göras. Därför har eklekticismen inte medfört någon lycka för filosofin.[10] I motsats till Hegel och Krug bekänner sig den franske filosofen Victor Cousin (1792-1867) med eftertryck till eklekticismen som metod som med rätt och välvilja väljer ut det allmänna och sanna ur olika läror: "ce que je recommande, c'est cet éclectisme éclairé qui, jugeant avec équité et même avec bienveillance toutes les doctrines, leur emprunte ce qui elles ont de commun et de vrai, néglige ce qu'elles ont d'opposé et de faux."[11]

Eklekticism är numera en tämligen anonym term, lyser med sin frånvaro i sakregistren i filosofiska översiktsverk och dyker sällan upp i framställningarna, däremot i uppslagsböcker av encyklopedisk karaktär och i filosofiska lexikon. En given källa om man vill se närmare på begreppets utveckling i Sverige är *Nordisk Familjebok*s första upplaga (1881):

> *Ju högre krafven på verklig enhet och sammanhang äro inom en vetenskap, dess mindre berättigadt blifver det eklektiska förfaringssättet. Vidkommande* filosofien, *hvars uppgift, från en sida betraktad, kan sägas vara att återföra allt menskligt vetande till den högsta möjliga enhet, förmår det eklektiska tillvägagåendet omöjligen tillfredsställa ens de formella fordringarna på ett vetenskapligt system.*[12]

Denna föreställning om den eklektiska filosofin som en slags motpol till filosofin med högre vetenskapliga anspråk, kommer att leva kvar ända in i vår tid, låt vara fortsättningsvis inte lika retoriskt tillspetsad. I äldre uppslagsverk görs distinktion mellan en dålig och mer godtagbar variant av eklekticism, samt hävdas att eklekticismen särskilt framträder under perio-

der då den filosofiska forskningen befinner sig i nedgång eller "aftyning".[13] Det är föreställningar som, vad jag har kunnat finna, inte förekommer i moderna uppslagsböcker och filosofilexikon, där för övrigt också neutrala definitioner oftare gör sig gällande.[14] Viss fluktuation förekommer; så heter det t. ex. i *Svenska Akademiens ordlista* (tionde uppl. 1976), att en eklektiker "härrör från eller el. sammanför skilda idéer el. förebilder". I elfte upplagan (1987) har ett tillägg gjorts, en eklektiker är nu en person som "osjälvständigt" för samman idéer eller motiv från skilda håll.

En intressant avvikelse från det annars så ensidiga schemat om osjälvständighet och brist på originalitet, noterar man i Alf Ahlbergs *Filosofiskt lexikon* (fjärde uppl. 1963). Eklekticism är här liktydigt med med en allmän (positiv) inriktning snarare än uppnådda resultat, "ett populärt och för det 'sunda förnuftet' avpassat framställningssätt". I detta eko från 1700-talets franska Encyklopedi ser Ahlberg i upplysningsfilosoferna exempel på eklektiker, vilket väl hos de flesta framkallar en stilla undran: Vem är då *inte* eklektiker? Möjligen kan det vara förknippat med svårighet att bland de mer betydande i filosofihistorien finna någon renodlad variant av "icke-eklektiker", alla ingår ju i en filosofisk kontext eller tradition. Det torde i realiteten knappast vara möjligt att inte i något avseende vara eklektiker. Icke desto mindre kan man, t. ex. under eklekticismdefinitioner som "icke-ursprungligt",[15] få intrycket att den originelle och nydanande filosofen skapar i ett vakuum, oberoende av omgivande strukturer och utplockad ur sitt historiska sammanhang.

Eklektikern par excellence är Cicero (106-43 f. Kr.), som länge har betraktats som en slätstruken tänkare.[16] En viktig förutsättning för andra-rangställningen är att han själv öppet erkände att han stod i skuld till grekiska förebilder. Synen på Cicero har dock växlat. Som förmedlare av det klassiska arvet

under renässansen hänvisades han ofta till i tidens humanistiska litteratur. Under romantikens epok, när idén om den s. k. genialiteten eller originaliteten fick genomslag, började han råka i vanrykte. "En man utan insikt, åsikt och avsikt" — så karakteriserades Cicero av den tyske 1800-talshistorikern Theodor Mommsen.[17] En mer nyanserad bild har i senare tid fått genomslag, vilket hänger samman med med den politisk-filosofiska forskningens ökade intresse för Cicero, bl. a. kring frågor som rör dygd och medborgarskap.[18] Uppenbarligen har denne eklektiker uppslag som inte endast går att hänföra till de berömda grekernas läror.

Användningen av eklekticismbegreppet med negativ laddning har sålunda sin bakgrund i det krav som ställdes under romantiken, att filosofin bör vara förankrad i den skapande människans personliga originalitet. Men bör även, tycks det mig, ses mot bakgrund av den romantiska filosofin där verkligheten förstås som en sammanhängande helhet, beskriven i ett filosofiskt system. Detta system, denna fredade helhet av integrerande delar, bryter eklektikern upp och gör våld på genom att plocka russinen ur kakan, bolla fritt med dess komponenter och ändra kompositionen. Den "gode" eklektikern skulle därmed vara den som respekterar dessa filosofiska helheter, förhåller sig med varsamhet och pietet gentemot de idémässiga originalen. Han får med andra ord inte vara särdeles originell eller nyskapande i sitt värv.

Den som närmare ämnar studera eklekticismbegreppets historia tar lämpligen i beaktande den aktuella filosofiska situationen och filosofins ställning. Studien bör också inbegripa en diskussion kring filosofiämnets natur, dess interna intressen och anspråk. Angränsandet till synkretismbegreppet är ett givet tema, likaså en jämförelse med eklekticismens status och utveckling inom andra vetenskaper och de sköna konsterna. Man

framhåller ofta att filosofin är en disciplin där studiet av dess historia är en integrerad del av ämnet självt. Om eklektikerns metod anses förkastlig väcks frågan om filosofihistoriens vikt för filosofen när denne inte tillåts att välja ut delar från andra filosofiska system eller vidareutveckla andra filosofers läror. I det förra fallet blir förfaringssättet explicit eklektiskt, i det senare görs avkall på originalitet och ursprunglighet. Man kan ställa frågan varför ett eklektiskt tillvägagångssätt, så som det åberopades under 1700-talet, med allt vad det kan innebära i form av hänvisningar till den västerländska filosofins grandiosa förflutna, inte skulle kunna leda till den sanning som filosofen så högt sägs älska. Den filosofiske forskaren bör väl tillgodogöra sig resultaten av sina föregångares arbete. Emellertid är det tydligt att begreppet från 1800-talet och framåt inte enbart avser metoden som sådan, utan är också förknippat med innehållslig ytlighet. Eklektikerns texter lider brist på sammanhang, är i avsaknad av djupsinne eller någon form av syntes, med utgångspunkt i mitt undersökningsmaterial: "egentlig originalitet", "djupare originalitet", "ursprunglighet", "högre utgångspunkt", "enande princip", "självständig princip", "självständig grundprincip", "sträng enhet", "verklig enhet och sammanhang", "verklig inre enhet" och "högsta möjliga enhet". Man anar härvid inflytandet från romantiken, ett holistiskt synsätt där helheten är mer än summan av de enskilda delarna. Men det förklarar naturligtvis inte varför Bacon och Descartes betraktades som eklektiker under upplysningsepoken.

Många renässanshumanister var eklektiska i sin blandning av kristna och klassiska idéer. I modern tid tenderar betydande filosofer att vara eklektiska i sin anknytning till olika traditioner (t. ex. dagens moralfilosofer och utilitarismen), "such as rationalism and empiricism; but they generally go on, like Leibniz and Spinoza, to a syncretistic attempt at reconciliation", poäng-

terar författaren till eklekticismartikeln i *The Encyclopedia Americana* (1988).[19]

Vi kan bara spekulera i vilken roll eklekticismbegreppet har spelat för den filosofiska forskningens inriktning. Men ett är säkert: som så många andra begrepp ett uttryck och verktyg för särskilda intressen. Det är en beteckning som motståndarna kan använda för att argumentera för förnyelse, framsteg, frigörelse från historiskt överspelat stoff, skilja agnarna från vetet. Men kanske också ett flexibelt sätt att utmönstra eller nedtona inflytelserika intellektuella i filosofihistorien i syfte att vidmakthålla det som Richard Rorty kallar "the canon of great dead philosophers".[20]

Noter

1. En begreppshistorisk utgångspunkt är artikeln "Eklektizismus" av W. Nieke i *Historisches Wörterbuch der Philosophie* band 2 (Basel & Stuttgart, 1972). Se vidare artikeln "Eclectisme" i Diderot och d'Alembert, *Encyclopédie ou dictionnaire raissoné des sciences, des arts et des métiers*, Tome xi (1778). I Sverige är det främst Bo Lindberg som forskat kring eklekticism, se "Den eklektiska filosofien och 'libertas philosophandi'. Svensk universitetsfilosofi under 1700-talets första decennier", i *Lychnos* 1973-1974. Se även Tore Frängsmyr, *Wolffianismens genombrott i Uppsala. Frihetstida universitetsfilosofi till 1700-talets mitt*, Acta universitatis upsaliensis. Skrifter rörande Uppsala universitet. C. Organisation och historia 25-27 (Uppsala, 1973). Diverse hänvisningar ges vid eklekticismbegreppet i *Svenska Akademiens Ordbok* sjunde bandet (Lund, 1925).

2. Citatet från "Eclecticism" (osignerad), i *The New Encyclopædia Britannica* vol. 4 (Chicago & London, 1992). Se även Gordon H. Clark, "Eclecticism", i *Collier's Encyclopedia* vol. 8 (New York, 1996). F. X. J. Coleman, "Eclecticism", i *The Encyclopedia Americana* vol. 9 (USA,

1988). R. M. Wenley, "Eclecticism", i *Dictionary of philosophy and psychology* vol. 1 (London & New York, 1901).

3. Översatt från Nieke, 432. Se även D. W. Hamlyn, *Filosofins historia* (1995; orig. *A History of Western Philosophy*, 1987), 89. Wenley, "Alexandrian School", ibid., 31f.

4. Nieke, 432.

5. Vossius' skrift utkom postumt, nio år efter författarens död. Lindberg, 220. Se även Wenley, "Alexandrian School", 31f.

6. "Eclectisme", i *Encyclopédie*, 645ff.

7. Citatet från Nieke, 432. Se även Svante Nordin, *Det pessimistiska förnuftet. Filosofiska essäer och porträtt* (Nora, 1996), 163. Uppslagsordet eklekticism behandlas inte i Michael Inwood, *A Hegel Dictionary* (Cambridge, 1992).

8. "Eclectisme", i *Encyclopédie*, 645ff.

9. Se not 1.

10. Nieke, 432f.

11. Citatet från Nieke, 433. På svenska: "Det som jag rekommenderar är den upplysta eklekticismen, som dömer alla doktriner med rättvisa och t. o. m. med välvilja, tar vad de äger som är allmänt och sant, negligerar vad de har av motsägelsefullhet och falskhet."

12. C. H. Åberg, "Eklekticism", i *Nordisk Familjebok* fjärde bandet (Stockholm, 1881).

13. Ibid. F. A. von Schéele, "Eklekticism", i *Nordisk Familjebok* sjunde bandet, andra uppl. (Stockholm, 1907). Alf Nyman, "Eklekticism", i *Svensk Uppslagsbok* band 8, andra uppl. (Malmö, 1958).

14. En neutral definition finner man i Konrad Marc-Wogau, *Filosofisk uppslagsbok*, tredje uppl. (Lund, 1986).

15. "Eklekticism" (osignerad), i *Filosofilexikonet*, redaktör Poul Lübcke (Stockholm, 1993).

16. Se Gunnar Aspelin, *Tankens vägar. En översikt av filosofiens utveck-*

ling del 1 (Lund, 1991; orig. 1958), 147. Birger Bergh, "Cicero", i *Nationalencyklopedin* fjärde bandet (Höganäs, 1991). Hamlyn, 89. Svante Nordin, *Filosofins historia. Det västerländska förnuftets äventyr från Thales till postmodernismen* (Lund, 1995), 141.

17. NE fjärde bandet, 140.

18. En indikation på det ökade intresset finner man i Nordin, *Filosofins historia*, där Ciceros insats och väldiga inflytande ges ansenligt utrymme.

19. F. X. J. Coleman.

20. Rortys förslag är att bredda och förnya den filosofihistoriska genren med en mer diffus sådan i termer av en "intellektuell historia": "I should want to include under 'intellectual history' books about all those enormously influential people who do not get into the canon of great dead philosophers, but who are often called 'philosophers' either because they held a chair so described, or for lack of any better idea". Rorty nämner bl. a. exemplet Victor Cousin, som i sin samtid utövade ett stort institutionellt inflytande på fransk filosofi. Rorty, "The historiography of philosophy: four genres", i *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*, edited by Richard Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner (Cambridge, 1993), 69.

Att se Guds Skapelse i en limpa bröd
Om begrepp, översättning och förståelse

Håkan Håkansson

"Det förflutna är ett främmande land". Den slitna, närmast banala metaforen är egentligen lika missvisande som insiktsfull. För även om historien är oss obekant går historikern sällan det förflutna till mötes för att söka det okändas villkor och särdrag. Det vi söker är oftast vår egen roll i historiens förlopp. Vi går det förflutna till mötes för att finna en länk mellan Då och Nu, en historisk kontinuitet med vars hjälp vi kan göra anspråk på det förflutna som vårt land - vårt ursprungsland.

Texten som följer är ett försök att utifrån en alkemisk text från 1600-talets början visa hur fokuseringen på historiska kontinuiteter i många fall kan omöjliggöra en genuin historisk förståelse. Genom att studera historien som en kontinuitet riskerar vi att vantolka och förvanska det som utgör förståelsens egentliga grund: det förflutnas språk. Trots att språkets betydelse för den historiska förståelsen har debatterats i närmare tre decennier, har diskussionen varit förvånansvärt ensidig. Förståelsen av det förflutnas språk har i hög utsträckning tillskrivits vår förmåga att översätta dess begrepp till vår moderna terminologi. I textens avslutande del argumenterar jag för att översättningen av främmande begrepp möjligen kan vara en väg till förståelse - men inte den enda och oundgängliga vägen.

Att se Skapelsen i en handfull vete

I manuskriptavdelningen på Trinity College i Cambridge ligger ett gulnat korrektur från 1600-talets första år, prudentligt textat och med noggranna instruktioner till sätteriet i marginalerna. Enligt titelsidans anteckning innehåller manuskriptet "*A Philosophicall Keÿ Or Ocular demonstration, opening and decÿfering a great deale of the hidden mÿsterÿes of Nature, partlÿ bÿ an experimental Conclusion, as also bÿ an intellectual speculation*".[1] Textens författare, den engelske läkaren och alkemisten Robert Fludd (1574-1637), var på sin tid vida beryktad för sina lidelsefulla debatter med vetenskapliga giganter som Kepler, Gassendi och Mersenne. I pamfletter och traktat framträdde han som en av de sista försvararna av renässansens hermetiska eller 'ockulta' filosofi, den uråldriga visdom som ansågs härröra från sägenomspunna gestalter som Moses, Hermes och kung Salomon.

Fludds text utgör ett av de sällsynta exempel på alkemiska traktater som låter oss följa den experimentella praktik som utgjorde grunden i renässansens alkemiska föreställningsvärld. Steg för steg får vi följa hans förehavanden i laboratoriet och ta del av hans reflexioner över kokkärlens sällsamma skådespel. Experimentet tar sin utgångspunkt i vanligt vete som sönderdelas till ett fint mjöl och utsättes för olika grader av värme. Efter ändlösa försök sönderfaller vetemjölet till "en grumlig eller gyttjig substans" vilken Fludd omgående identifierar som "de principer, element eller [den] första materia" som Herren med sin gudomliga skaparkraft formade till ett kosmos. Denna 'Urmateria' hamnar återigen på spisen, nu för att utsättas för ännu högre temperaturer än tidigare. Strax ser Fludd "en dimma eller [ett] disigt moln" stiga upp - "not much unlike that mighty fume or divine cloud in the vniuersal reduction of all

things from nothing, of w^ch Moyses and Hermes spake", som han kommenterar på sin tidstypiska prosa. Sedan röken samlats i ett kärl kondenseras den till en klar vätska som tycks skimra av ett "övernaturligt" och "andligt" ljus - "And then imediatly I called to minde how in the greater worlds creation it was registred by Moyses that the spirit Elohim did moue vppon the waters impartinge vnto them of his fiery act and vertue...".[2]

Fludds experiment kan onekligen förefalla en smula besynnerligt för en nutida läsare. Medan dess praktiska utförande ter sig nog så handgripligt tycks hans tolkning av förloppet bestå av en serie associationer till den bibliska skapelseberättelsen. Steg för steg låter han Genesis ta form i kokkärlen och för varje fas i experimentet finner han en direkt överensstämmelse med den bibliska texten. I sin källare iscensätter Fludd i själva verket en gudomlig Skapelseakt i laboratorieformat - han är Guds ställföreträdare, "hans apa eller hans imitatör".[3]

Den historiska kontinuiteten som anakronism och förståelse-hinder.

När C. H. Josten i början av sextiotalet uppmärksammade manuskriptet hade han svårt att dölja sin förvirring och påpekade att texten är så "svammlig, tjatig och splittrad av ändlösa utvikningar" att det inte vore mödan värt att publicera den i sin helhet.[4] Så långt det var möjligt "utan att förfalska det väsentliga i Fludds koncept", förklarade Josten, hade han därför valt att begränsa sin behandling av texten till experimentets rent tekniska aspekter. Fludds tolkningar av förloppet fick med andra ord träda tillbaka för en noggrann beskrivning av experimentets kemiska apparatur och praktiska utförande - "en inskränkning till det faktiska tedde sig nödvändig eftersom konturerna i

Fludds beskrivning av experimentet ofta blir diffusa genom tjocka moln av filosofiska spekulationer".[5]

Att Josten hyste ett högst försumbart intresse för Fludds egna föreställningar och syften är tämligen uppenbart. Textens värde låg snarare i det faktum att Fludds experiment på många sätt förebådade och sammanföll med senare tiders vetenskapliga praxis. I Jostens framställning får experimentet axla rollen som en 'fas' i en historisk kontinuitet - "den experimentella traditionen" - som sträcker sig från medeltidens alkemiska hopkok till den moderna kemins genombrott. Fludd tilldelas med andra ord en plats i experimentalismens "kanon", som Richard Rorty uttrycker det; han framstår som betydelsefull genom att hans förehavanden utgör en del av en utveckling som leder i en alldeles speciell riktning - i vår riktning.

Vid första ögonkastet kan emellertid Fludds inplacering i experimentalismens "kanon" förefalla nog så besynnerlig. Det som ter sig mest iögonenfallande i Jostens framställning är inte likheterna mellan Fludds experiment och den moderna experimentalismen, utan deras uppenbara skillnader - skillnader som Josten tvingades gallra bort ur sin framställning för att kunna tydliggöra Fludds roll i "experimentalismens kanon". Medan Josten betraktade den experimentella vetenskapen som en instrumentell praktik, fri från teoretiska och religiösa ställningstaganden, betraktade Fludd den experimentella kemin som intimt förknippad med en teologisk problematik. Kemin var ett medel med vilket man kunde uppnå en religiös kunskap om skapelsens första dagar, en kännedom om hur "separationen av en region [i universum] från en annan" fullbordades genom Guds "ädla kemiska dygd".[6]

Jostens selektiva behandling, hans "inskränkning till det faktiska" och hans strävan att separera textens tekniska aspekter från de "filosofiska spekulationer" som Fludd vävt in dem i,

bottnade med andra ord i att "experimentalismen" som *begrepp* bar andra innebörder för honom än det gjort för Fludd. Först genom att begränsa framställningen till "det faktiska" blev det möjligt att ställa Fludds förehavanden i paritet med den utveckling de förmodades ingå i. Fludd skrivs mycket handgripligen in i en historisk kontinuitet genom att hans experiment sovras på den mening och innebörd de ursprungligen burit. Det meningsfulla reduceras till det *meningsfulla-för-oss*.

Det faktum att Jostens behandling av Fludds text är uppenbart föråldrad och inte på något sätt representativ för dagens vetenskapshistoria kan inte dölja den allmängiltiga mekanism som den tydliggör; att såväl en historisk "kanon" som andra former av historiska kontinuiteter konstrueras genom att historikern upprättar en *ahistorisk norm* för de 'idéer', 'begrepp' eller förfaranden han studerar. Upprättandet av en historisk kontinuitet förutsätter att man *på förhand* identifierar en begreppslig 'kärna' i de företeelser som man försöker spåra över ett längre tidsförlopp, en 'kärna' som har funktionen av en mall som anger de gemensamma element som begreppen måste ha för att kunna identifieras såsom 'samma begrepp' och därmed utgöra delar av en kontinuitet, trots att de befinner sig i vitt skilda kontexter och epoker. 'Kärnan' är med andra ord *normativ* genom att den anger gränserna för hur begrepp från skilda sammanhang får identifieras och jämställas med varandra, samtidigt som den är *ahistorisk* genom att vara immun mot kontextförändringar.

Hur 'kärnan' i praktiken definieras beror i hög grad på begreppens nuvarande status och innebörd. Inom traditionell filosofihistoria identifieras avsomnade 'tankeströmningar' i allmänhet genom en hänvisning till deras *ursprung*. 'Platonism' och 'aristotelism' är historiografiska etiketter som inrymmer långt mera än Platons och Aristoteles' filosofiska produktion,

men som i sina 'grunddrag' överensstämmer med en konventionell norm för hur deras respektive filosofier bör karaktäriseras. Vad gäller idékomplex som utgör centrala delar av vår egen tid och kultur så brukar ursprunget däremot spela mindre roll än eftervärldens sätt att hantera begreppet (eller problematiken, eller praktiken, eller termen«). I Jostens behandling av Fludds alkemiska text placerades experimentet in i en historisk kontinuitet, "den experimentella traditionen", som konstruerats med vår tids experimentalism som norm. I Jostens fall framhävde denna norm vad ett experiment *borde vara*, i lika hög grad som den visade vad ett experiment 'egentligen' *är*. Men även om man avhåller sig från att fälla värdeomdömen bygger den historiska kontinuiteten på att man med normens hjälp kan spåra en 'kärnas' väg genom ett längre tidsförlopp. Utan normen som instrument hade historikern inte varit förmögen att identifiera företeelser från olika tider såsom 'samma' företeelse. Med normens hjälp kan man däremot definiera dem som *variationer* av 'samma' företeelse: Fludds laborationer *förebådar* visserligen en senare form av experimentalism, men han har fortfarande inte *frigjort* sig helt från 'tidigare former' av denna, som det heter med vetenskapshistoriens klassiska terminologi.

Terminologin blottar för övrigt en av de största begränsningarna hos en historieskrivning som bygger på att spåra historiska kontinuiteter. Genom att kontinuiteten bygger på att normen markerar meningsfulla *likheter* mellan företeelser i olika tider, kan *avvikelser* från normen bara med avsevärda besvär beskrivas i annat än negativa termer. De konventioner och förfaranden som avviker från de ramar som normen anger kan bara med stora svårigheter förstås som funktionella element som tjänar medvetna syften. Tidstypiska konventioner reduceras tvärtom till hämmande element, till omedvetna tankestrukturer som indikerar tidens begränsningar. När Josten separerar

experimentets instrumentella dimension från de "tjocka moln av filosofiska spekulationer" som Fludd vävt in det i, försöker han i själva verket fastställa i vilken grad experimentet förborgar en ahistoriska norm; en procedur som sker genom att han läser textens "filosofiska spekulationer" som en indikator på hur långt Fludd befinner sig från att förverkliga detta normativa ideal. Snarare än att leda till förståelse för Fludds experiment, utmynnar Jostens rekonstruktion i en *klassificering* av det - en klassificering som sker utifrån den förståelse han på *förhand* besitter.

Även om Jostens behandling av Fludds text är ett ovanligt bjärt exempel på ett förhållningssätt som sällan tillämpas inom vetenskapshistorien idag, tydliggör exemplet en rad interna mekanismer som existerar inom *alla former* av historieskrivning som baseras på att historikern spårar en kontinuitet bestående av 'centrala begrepp', 'idéer' eller former av praxis. Även på ett generellt plan konstrueras denna form av kontinuitet genom att historikern använder *anakronismen* som instrument. Det är normens beskaffenhet som avgör vilka historiska element som kan skrivas in i den historiska kontinuiteten och hur normen ter sig är en fråga om individuell smak och motivation, snarare än om historisk förståelse. Genom att definiera en 'kärna' avgör historikern både vilka begrepp som kan identifieras som 'samma begrepp' och i vilken mån de måste frigöras från sin givna historiska kontext för att överhuvudtaget kunna behandlas såsom 'samma begrepp'.

Det faktum att en 'kärna' måste frigöras från sin givna historiska kontext för att kunna spåras genom ett längre tidsförlopp utgör för övrigt den fundamentala bristen i studiet av historiska kontinuiteter. Genom att fokusera intresset vid en uppsättning likheter mellan begrepp som existerar inom olika kontexter - likheter som anges av den ahistoriska normen - tvingas

man inte bara begränsa kontextens delaktighet i begreppens innebörd. Man rekontextualiserar begreppen genom att förlägga dem i en ny kontext; den historiska kontinuiteten. Det är inte längre deras historiska sammanhang som ger begreppen deras innebörd, utan det sammanhang som historikern valt att placera dem i. Att studera en historisk kontinuitet genom att identifiera dess 'kärna' är inte bara en osedvanligt svår väg till förståelse: det är att göra förståelsen principiellt omöjlig.

Begrepp, översättning och förståelse

Jostens behandling av Fludds text skulle i en mycket vid bemärkelse kunna betecknas som en 'rationell rekonstruktion' av hans experiment. Genom att dess tekniska och praktiska aspekter lyftes fram och dess filosofiska och teologiska utvikningar gallrades bort försökte Josten tydliggöra vad Fludd 'egentligen' gjorde i sitt laboratorium. Samtidigt förefaller 'rekonstruktionen' besynnerligt rumphuggen. Ingenstans gör sig Josten besväret att argumentera med Fludd, ingenstans tar han upp premisser och konsekvenser för ett närmare skärskådande. Efter att ha påpekat att Fludd nyttjar "varje möjligt tillfälle att koppla samman sina observationer i veteexperimentet med sina åsikter om diverse makro- och mikrokosmiska problem", nöjer han sig med att avvisa dessa åsikter ur sin framställning, eftersom de "kan förefalla långrandiga för alla utom specialisten på renässansfilosofi".[7]

Samtidigt är det uppenbart att det var just dessa åsikter som gav experimentet dess innebörd för Fludd. I sin text beskrev Fludd utförligt hur människans sinnen skapats som en spegling av planeterna och hur hjärtat i vår kropp återspeglade solen på himlavalvet. I magen samlades moln som utmynnade i "mikrokosmiska regnskurar", vilka "sipprar ner genom magens, le-

verns och mjältens berg... genom njurarnas steniga och klippiga grottor, såsom genom de jordiska bergens grusiga gångar och sandiga passager", för att slutligen "stillsamt utmynna i blåsans salta hav". Från levern och mjälten utmynnade häftiga dunster som av Nordanvinden, som kunde utmynna i "märkliga meteorer eller plågsamma sjukdomar".[8] Synsättet var en naturlig ingrediens i tidens filosofiska debatter och paracelsisten Oswald Croll (ca 1560-1609) kunde elegant demonstrera de uppenbara likheterna mellan oväder och slaganfall: stormen börjar med att luften blir tung och orolig - sjukdomsanfallet med att tankarna blir tunga och ångestfulla; molnen tornar upp sig - magen sväller; åskan dundrar - blåsan brister; blixtarna lyser upp himlen - den sjukes ögon glittrar med otrolig klarhet; regnet faller - saliven och fradgan rinner ur munnen; åskviggen slår i marken - sjukdomen öppnar sår i huden. Till sist klarnar himlen så som den sjuke åter kommer till sans.[9]

Det märkliga med dessa beskrivningar är att de kan framstå som lika självklara som dubiösa. Medan likheterna mellan kropp och himlavalv, mellan slaganfall och oväder, i våra ögon ter sig som en grundlös *illusion*, framstod de för paracelsisterna Fludd och Croll som ett högst betydelsefullt *faktum* - en skillnad som inte beror på att vi uppnått ett större mått 'objektivitet', utan på att vi tillskriver likheterna andra *innebörder*. Att ge en beskrivning innebär att verbalisera en tolkning, att uttrycka vad det sedda *är*. Fludds och Crolls beskrivningar av världen har med andra ord ontologiska konsekvenser som går stick i stäv med senare tiders filosofiska uppfattningar. Genom sitt anspråk på att vara en beskrivning av världens faktiska beskaffenhet - som därmed skulle inkludera en slags identitet mellan kroppsliga krämpor och meteorologiska fenomen - står Crolls beskrivning i strid med våra föreställningar om såväl kroppen och världen som deras relation till varandra. Även om vi kan se

likheten han syftar på kan vi inte *erfara* den så som Croll gör utan att först skaffa oss en annan föreställning om vad kroppen och världen *är*.

Man skulle också kunna säga att vi saknar de *begrepp* som skulle gjort det möjligt för oss att såväl erfara som att föreställa oss den värld som Croll lever i. Då vi inte kan separera våra föreställningar om världen från våra erfarenheter av världen, är våra begrepp inte bara instrument vi använder för att uttrycka våra erfarenheter: de är en del av våra erfarenheter. Som Feyerabend uttrycker det: "från våra tidigaste dagar lär vi oss att svara på situationer med de rätta reaktionerna, lingvistiskt eller på andra sätt. Inlärningsprocessen både *formar* 'utseendet' eller 'fenomenet' och etablerar en stadig *förbindelse* med ord, så att fenomenen till sist tycks tala för sig själva, utan extern hjälp eller yttre kunskap. De *är* vad de associerade omdömena påstår dem vara."[10]

Omvänt blir avsaknaden av likvärdiga begrepp ett närmast oöverstigligt hinder om man vill uppnå en genuin förståelse av en främmande världsuppfattning. Utan kännedom om Fludds begrepp kan hans förehavanden varken förstås eller beskrivas som *meningsfulla* förehavanden.

Under de senaste decennierna har förståelseproblemet främst diskuterats i termer av en översättningsproblematik. I sin essä "The historiography of philosophy: four genres" noterar Richard Rorty att det visserligen finns ett sätt "på vilket vi kan förstå vad en filosof säger i hans egna termer innan vi relaterar hans tankar till våra, men denna minimala form av förståelse är som att kunna utbyta artigheter på ett främmande tungomål utan att kunna översätta det man säger till sitt modersmål. På samma sätt kan man lära sig att bevisa Euklides matematiska teorem på grekiska innan man lär sig att översätta dem till modern matematisk jargong. Att översätta är nödvändigt om 'för-

ståelse' ska betyda något mer än att delta i en ritual som vi inte ser poängen i, och att översätta ett påstående innebär att förlägga det i *våra* praxis-former [practices]."[11]

Mot Rortys anmärkning skulle man naturligtvis kunna invända att förmågan att utbyta artigheter är långt ifrån en meningslös ritual, även om man inte kan finna likvärdiga uttryck på sitt modersmål. Tvärtom utgör det faktum att man kan tillämpa dem på ett funktionellt sätt i en social situation ett tecken på att man *behärskar* deras poäng och att de är element i en ritual med både funktion och mening. Förmågan att bevisa Euklides teorem skiljer sig inte heller nämnvärt från andra typer av socio-kulturella ritualer. Att man lärt sig dem på en främmande jargong innebär inte nödvändigtvis att bevisen framstår som meningslösa, ty även den moderna matematiska jargongen var främmande när vi mötte den för första gången i vår skolbänk. För många av oss utgjorde Euklides teorem också en tämligen meningslös ritual; inte för att vi saknade likvärdiga begrepp att översätta teoremen till, utan för att vi ännu inte lärt oss bevisens funktioner. Att bevisen ter sig meningsfulla är ett resultat av deras tillämpning - en tillämpning som ger dem ett 'sanningsvärde' på precis samma sätt som tillämpade konststudier resulterar i att vissa föremål får ett 'estetiskt värde' eller som ett tillämpat förhållningssätt till andra individer resulterar i att vissa handlingar får ett 'moraliskt värde'. Meningen med en ritual, vare sig den försigår i kyrkan eller i seminarierummet, är något vi lär oss genom att utöva den och framstår ritualen inte som meningsfull beror det inte i första hand på att vi är oförmögna att översätta till vårt 'modersmål', utan på att vi lärt oss för lite av det främmande 'språket' och dess praktiska tillämpning.

Problemet med att översätta begrepp är att proceduren förvanskar deras konnotativa *värdeladdningar* i långt högre grad

än den förändrar deras denotativa betydelser. Genom att förlägga främmande begrepp i vår vedertagna praxis lösgör vi dem från den form av tillämpning som gav dem ett speciellt värde i deras ursprungliga kontext: det vedertagna bruk som gjorde dem till 'giltiga bevis', till 'relevanta problem' eller till 'meningsfulla argument'. Det största problemet med att läsa Robert Fludds alkemiska text är inte att skapa sig en föreställning om vad termerna denoterade; vad de 'stod-som-termer-för'. Ett långt större problem är att förstå varför hans problem, argument och bevisföringar framstod som bindande och meningsfulla för honom. Svårigheten är med andra ord inte att förstå vad han talar om, utan att förstå varför han talar om det på detta sätt.

I den tryckta latinska version av Robert Fludds alkemiska text börjar Fludd med att illustrera de tre former av 'bröd' som experimentet behandlar (se bilden): "det vanliga brödet" som utgjordes av det naturgivna vetet; "det jordiska brödet" som utgjordes av en ordinär brödlimpa; och "det himmelska brödet" som Fludd bland annat identifierade med 'den celesta elden', 'De Vises Sten' och 'Kristus'. På samma sida återgav han också de bibelcitat som tjänade som grund för hans tolkningar. Med hjälp av bibliska fraser som "Människan skall leva icke allenast av bröd, utan av allt det som utgår av Guds mun" och "«han lät manna regna över dem till föda, och korn från himlen gav han dem. Änglabröd fingo människor äta«",[12] identifierade Fludd en rad korrespondenser mellan vetet, brödet, det alkemiska elexiret och Guds Ord.

Att Fludds sätt att argumentera, hans 'argumentationsstil',[13] varken ter sig bindande eller meningsfull för oss är tämligen uppenbart. För att hans bruk av analogier och religiösa metaforer ska te sig som en 'meningsfull argumentering' som bygger på 'bindande bevis' krävs att man delar hans föreställ-

ningar om hur teologin kan tillämpas på naturkunskapen, om hur bibliska texter kan användas som tolkningsbas och om analogins möjligheter att fungera som bindande argument, et cetera, et cetera. Att *dela* hans föreställningar, och därmed att *besitta* hans kunskap, är emellertid inte det samma som att uppnå en förståelse av hans föreställningar och kunskap. Vi kan nämligen förstå hans föreställningar utan att ge dem en exklusiv ställning i vår egen världsuppfattning, ty att dela hans uppfattning skulle innebära att se de som *uteslutande* giltiga. En förståelse av dem kräver däremot att vi ser dem som *möjliga* föreställningar. Den 'argumentationsstil' som Fludd använder består av en uppsättning socio-kulturella konventioner som sällan definieras explicit, men som inte desto mindre kan förstås på precis samma sätt som vi kan förstå renässansens konstnärliga konventioner eller sekelskiftets faiblesse för ingenjörstekniska utopier. Vi förstår dem genom lära oss dem; genom att se hur de hanteras.

Inlärningen behöver emellertid inte ske genom en översättningsprocedur. I sin essä beskriver Rorty hur vi förstår en text, skriven av exempelvis John Locke, genom att jämföra dess främmande begrepp med de begrepp vi redan känner: "om du inte tror att det finns sådana mentala egenskaper som 'tankar' och 'sinnen', « måste du tillbringa lite tid med att tänka ut acceptabla motsvarigheter till Lockes termer innan du läser vidare för att se hur han använder dem - samma slags förfarande som vi ateister måste gör när vi läser verk om moralisk teologi".[14]

Även om Rorty tidigare i sin essä påpekat att en översättning av främmande begrepp - i betydelsen att man måste förlägga dem i vår verbala praxis - är nödvändig för en förståelse av dem, är det tydligt att han i själva verket inte alls talar om översättning. Vad han talar om är en jämförelse och korrigering av

våra egna begrepp som leder till att vi tillägnar oss nya begrepp; textens begrepp. Snarare än att förlägga främmande begrepp i vår konventionella praxis utökar vi denna praxis genom att lära oss hur begreppen hanteras i den text vi studerar. Jämförelsen kan i princip ta sin utgångspunkt i vilket begrepp som helst; graden av överensstämmelse mellan vårt begrepp och textens är inte avgörande för hur vi kan tillägna oss det främmande begreppet, och de 'nya' begreppen är inte heller möjliga att 'reducera' till de ursprungliga - vilket innebär att det inte heller rör sig om en översättning. Eller annorlunda uttryckt: vi jämför inte med våra invanda begrepp för att de *krävs* för att uppnå förståelse, utan för att de råkar vara till hands. Det finns inget principiellt hinder mot att lära sig Fludds begrepp och argumentationsformer på samma sätt som han själv en gång lärde sig dem: genom att se hur de används av andra. Trots allt så är det på detta sätt som vi lär oss att tala vårt modersmål, bedöma konstnärliga värden, skriva vetenskapliga artiklar och bevisa Euklides teorem. På detta sätt tvingas historikern också att avstå från förutfattade föreställningar om historiens 'gemensamma grunddrag', 'likartade kärnidéer' och 'tidlösa begrepp' och ges istället möjligheten att uppleva *likhetens gränser*. Genom att erfara det främmandes möjlighet blir historien inte bara en spegel i vilken vi söker brottstycken av våra egna föreställnigar, utan ett instrument med vilket vi kan ifrågasätta vår självbild.

Noter

[1] Originalmanuskriptet är Trinity College, Western MS 1150 [0.2.46]. En latinsk version publicerades i Frankfurt 1623; Robert Fludd, *Anathomiae Amphitheatrum Effigie Triplici....* Den engelska texten har blivit utgiven

först på senare år; Allen G. Debus (ed.), *Robert Fludd and his Philosophicall Key*. (New York: Science History Publications, 1979). Alla sidhänvisningar är till den moderna upplagan.

[2] Robert Fludd, *A Philosophicall Key*, s 110, 112, 117, 119.

[3] Robert Fludd, *A Philosophicall Key*, s 112.

[4] C. H. Josten, "Robert Fludd's 'Philosophicall Key' and his alchemical experiment on wheat" i *AMBIX*, vol XI, 1963, s 8.

[5] C. H. Josten, Ibid., s 16.

[6] Robert Fludd, *Mosaicall Philosophy: Grounded upon the Essentiall Truth or Eternal Sapience*. London: Humphrey Moseley, 1659, s 175.

[7] C. H. Josten, Ibid., s 8.

[8] Robert Fludd; *A Philosphicall Key*, s 80f.

[9] Oswald Croll, "Tractatus novus de Signaturis rerum Internis", s 68, i *Basilica Chymica, contin-ens philosophicam propria laborum experientia...* (Frankfurt, 1609). Jmf även Michel Foucault; *The Order of Things* (London: Routledge, 1970), s 23.

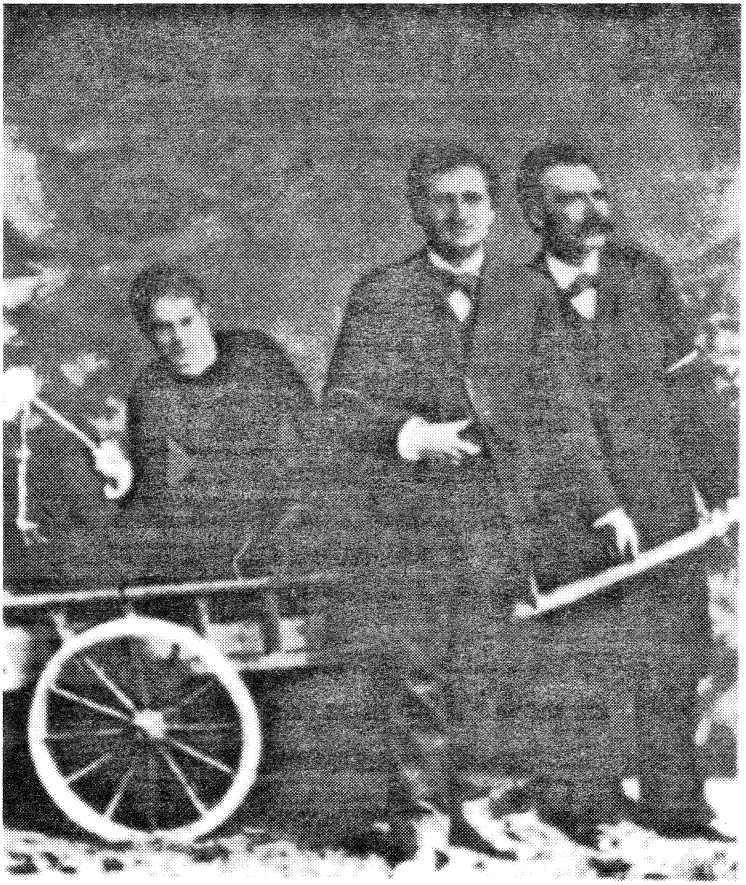
[10] Paul K. Feyerabend, *Against Method (Revised edition)* (London & New York: Verso, 1988), s 58.

[11] Richard Rorty, "The historiography of philosophy: four genres", i *Philosophy in History*, ed. Rorty, Schneewind & Skinner (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1984), s 52n

[12] Matt. 4:4 resp. Ps 78: 24-25

[13] Uttrycket är mitt eget och svarar i stora drag mot Ian Hackings uttryck "styles of reasoning". Se hans essä "Language, Truth, and Reason" i *Rationality and Relativism*, ed. Martin Hollis & Steven Lukes (Oxford: Basil Blackwell, 1982)

[14] Richard Rorty, Ibid., s 53n



Friedrich Nietzsche, Paul Rée och Lou Salomé i Luzern, fotografi 1882.

Detta fotografi, arrangerat efter motivet Aristoteles och Phyllis, ger en överraskande belysning åt Nietzsches ord i Sålunda talade Zarathustra*: "Du går till kvinnor? Glöm inte piskan!".*

Individen i teologi och kanonisk rätt, 1140 - 1215

Charlotte Christensen

Inledning

Uppfattningen om individen som enskild, fristående och unik är nu så självklar för vårt sätt att tänka att det är svårt att ifrågasätta eller ens beskriva detta synsätt. De mest grundläggande tankemodellerna är ofta inte uttalade, men bildar bakgrunden till de idéer och föreställningar vi formulerar.[1] Idén om den individuella människan som högsta värde kan ses som en av hörnstenarna i den västerländska etiken. Medan Aristoteles utgick från staden, *polis*, som den naturliga sociala enheten så är det för den "klassiska" västerländska politiska filosofin (t.ex. Hobbes, Locke och Rousseau) den individuella människan och dennes rättigheter som står i förgrunden. Det historiska ursprunget till denna syn på individen har emellertid begravts under hela det teoribygge som utvecklats ur den.

Att försöka studera ett begrepps ursprung och historia är en vansklig uppgift. Om man utgår från begreppets moderna mening löper man risken att helt missa dess historiska mening. Man begränsar sitt studium till de delar av utvalda författares verk som verkar stämma med moderna föreställningar och även dessa delar omtolkas så att de kan ingå i en modern tankekonstruktion. På detta sätt används historien endast för att bekräfta och rättfärdiga de egna idéerna.

Om man däremot studerar idéer helt utifrån deras historiska mening löper man risken att de både blir oförståeliga och framför allt ointressanta. Den vanliga kritiken mot denna typ av historia är att den saknar relevans. Jag vill inte gärna använda ordet relevans eftersom det underförstått lägger ett slags nyttoperspektiv på historien som jag tycker är onödigt. Jag menar emellertid att det är omöjligt att skriva historia om något som inte har någon som helst förbindelse med hur vi lever och tänker idag. Det blir helt enkelt för tråkigt, både för skrivaren och läsaren.

Existerar det då ett tillräckligt samband i historien för att man skall kunna skriva om frågor som intresserar oss idag utan att hamna i den mest hopplösa anakronism? Jag är osäker på existensen av eviga filosofiska problem, eller snarare, i den mån de existerar har de formulerats och tänkts på så skiftande sätt att man knappt kan tala om samma problem. Däremot tror jag att det i människans konkreta situation som en del av ett samhälle finns förutsättningar för att ställa vissa grundläggande frågor. En sådan fråga är individens roll i förhållande till familjen och samhället. Med detta menar jag inte att idén om individen som självständig och skild från omgivningen alltid existerat. Men även det faktum att den inte existerat är också av intresse.

Ett område där individens förhållande till samhället sätts på sin spets är äktenskapet. Trots att äktenskapet har existerat sedan länge i det västerländska samhället så har dess idémässiga innehåll förändrats väsentligt. Äktenskapet ligger i skärningspunkten mellan det personliga och det samhälleliga, under olika perioder har man antingen främst beaktat dess samhälleliga eller dess personliga sida. Vi lever nu i ett samhälle där äktenskapets personliga sida ses som det absolut viktigaste. Jag vill i mitt arbete uppmärksamma en annan period och en annan idébyggnad som i lika hög grad betonade äktenskapets personliga sida

men utifrån helt andra argument och tankegångar än våra: Äktenskapslagstiftningen i kanonisk rätt från Gratianus dekret (1140) till konciliet i Latran (1215)

Även om kanonisterna kanske inte själva var medvetna om det så gav deras lagstiftning individen en helt annan plats i förhållande till familjen och ståndssamhället än vad som tidigare varit fallet. Detta är vad som är mest slående för en modern och det är också det jag själv tycker är intressant och viktigt.[2] Detta betyder inte att jag vill påtvinga kanonisterna några moderna idéer om individens fri och rättigheter, kanonisterna hade aldrig hört talas om individens fri och rättigheter, konceptet existerade inte. Det intressanta är just att de kom fram till en så individualistisk ståndpunkt utifrån helt andra föreställningar och idéer än våra. Man måste därför försöka förstå utifrån vilka grundföreställningar och i vilket syfte den kanoniska rätten utvecklades.

Eftersom många av de lagar som utvecklades i den kanoniska rätten, kanske framförallt äktenskapslagstiftningen, verkar så moderna kan det vara lockande att lägga moderna föreställningar i kanonisternas huvuden och inte riktigt ta på allvar de argument de själva framförde. Att inte ens beakta kanonisternas egna argument därför att de ter sig främmande för oss innebär för det första intellektuell arrogans. Om man studerar den kanoniska rätten bör man åtminstone försöka tolka den på ett sätt som skulle ha kunnat accepteras av kanonisterna själva.[3] För det andra ter sig med ett modernt synsätt vissa delar av lagarna fullständigt oförståeliga och ologiska. Vill man studera den kanoniska rätten som ett tankesystem måste man ta kanonisternas egna argument på allvar. Att argumenten ter sig främmande för en modern människa är inte förvånande. Det som är förvånande är att vissa av de lagar som stiftades verkar så förståeliga och naturliga för en modern människa.

Äktenskapet i kanonisk rätt

I de traditionella germanska samhällena lade man framför allt vikt vid äktenskapets samhälleliga sida. Även om friare typer av äktenskap kunde existera så var äktenskapet framför allt en överenskommelse mellan familjer.[4] Med det feodala samhällets utveckling blev äktenskapets samhällsreglerande funktioner ännu viktigare eftersom det var det vanliga sättet att utöka jordegendomar och bilda allianser. Den kanoniska rätten, däremot, lade tonvikten på äktenskapets personliga sida. Äktenskapets grund var makarnas relation till varandra och inte alliansen mellan två familjer.

Idén om makarnas samtycke som äktenskapets enda giltiga grund började utvecklas av Yves de Chartres (1040 - 1115) men Petrus Lombardus (1100-1160) blev dess främsta teoretiker. Enligt Petrus Lombardus var makarnas uttalade, fritt givna samtycke den direkta och tillräckliga anledningen till äktenskapet.

> *Äktenskapets grund är samtycket, inte vilket som helst, utan genom ett uttalat löfte: inte för framtiden, utan för det nuvarande.*[5]

Den kanoniska rätt som utvecklades efter Lombardus, till stor del under inflytande av Alexander III, innebar ett brott med tidigare seder och regler kring äktenskapet. Dottern befriades från faderns auktoritet: hon kunde ingå ett giltigt äktenskap även mot föräldrarnas vilja. Den kanoniska rätten krävde endast parternas samtycke. Visserligen rekommenderade den fortfarande respekt för föräldrarnas önskemål i en så viktig handling som giftermålet, men den gjorde inte längre faderns samtycke obligatoriskt för ett giltigt giftermål.

Att makarnas ömsesidiga samtycke var äktenskapets enda giltiga grund gav till slut den logiska följden att även kyrkans

kontroll undergrävdes. Från mitten av 1100-talet fram till konciliet i Latran 1215 var inte ens prästens närvaro nödvändig för att ett äktenskap skulle vara giltigt i Kyrkans ögon.[6]

Kravet på jämlikhet inför äktenskapslöftet var centralt i den kanoniska rätten. Även om kvinnan i allmänhet inte åtnjöt någon större uppskattning i kanonisternas och teologernas arbeten så gällde jämlikhetsprincipen inom den del av äktenskapet som kyrkan sökte reglera: Vad gällde hur äktenskapet ingicks, de äktenskapliga plikterna och anledningarna till separation gör ingen av texterna i *Corpus juris canonici* någon skillnad på mäns och kvinnors rättigheter och skyldigheter - utom när det gäller att särskilt framhäva kvinnans rätt till fritt samtycke.[7]

> *I den äktenskapliga föreningen som skall göra två till en enda kropp måste på samma sätt en själarnas förening existera. Allt som fadern bestämt utan flickans vetskap, är ogiltigt i lagens ögon om flickan, när hon uppnått förnuftets ålder, ej samtycker.*[8]

Enligt den kanoniska rätten kunde man inte tvinga någon till äktenskap mot dennes vilja och man kunde heller inte hindra ett par som ville gifta sig. Det var inte endast familjens inflytande som på detta vis undergrävdes. De traditionella giftermålsförbuden beroende av status var enligt den kanoniska rätten inte heller giltiga.

> *... ingen, vare sig han är fri eller slav, kan uteslutas från sakramenten och därför kan man inte lägga några hinder i vägen för äktenskap mellan slavar, även om de i trots och mot sina herrars vilja ingått äktenskap så kan detta inte upplösas.*[9]

Likaså kunde ett äktenskap mellan en fri och en livegen, även om det knappast var önskvärt, inte förklaras ogiltigt om båda hade gett sitt samtycke i full vetskap om situationen.

I den romerska rätten var äktenskapet liksom i kanonisk

rätt ett kontrakt grundat på makarnas ömsesidiga samtycke. Men reglerna var inte fullt så fria som i den kanoniska rätten. För att ett äktenskap skulle vara giltigt enligt romersk rätt krävdes att makarna var *liber et aequales*, fria och jämlika (ifråga om social status). Likaså krävdes vanligen föräldrarnas samtycke även om äktenskapets grund var makarnas samtycke.[10]

Den kanoniska rättens äktenskapslagstiftning ter sig, förutom när det gäller äktenskapets oupplöslighet, ytterst modern. Den stämmer i stort sett med den äktenskapslagstiftning som de flesta europeiska länder införde först under andra hälften av 1800-talet.[11] Från 1150 fram till konciliet i Latran 1215 var den i själva verket ännu friare efterssom inte ens vittnens närvaro krävdes. Trots detta finns aspekter som inte alls stämmer med moderna föreställningar.

Den kanoniska rättens betoning av makarnas fria vilja vid äktenskapets ingående och den strikta ömsesidigheten i de äktenskapliga plikterna skulle kunna leda till (den felaktiga) slutsatsen att kyrkan var en tidig förespråkare för de moderna idéerna om individens frihet och kanske t.o.m. jämlikhet mellan könen. Det finns emellertid delar av den kanoniska äktenskapsrätten som inte är förenliga med en sådan uppfattning och som visar att reglerna om fritt samtycke och ömsesidighet måste bygga på en annan teoretisk grund. Den ena är den hierarki mellan man och kvinna som kyrkan förespråkade. Den andra är äktenskapets fullständiga oupplöslighet.

Föreställningen att kvinnan är underlägsen mannen var helt självklar för en av den gregorianska reformens främsta kanonister, Gratianus.[12]

> *Det är känt att hustrun står under mannen och inte har någon egen vilja; för hon kan varken undervisa eller vittna, inte heller göra något trovärdigt eller döma; och än mycket mindre kan hon befalla.*[13]

Mot bakgrund av detta kan den kanoniska rättens äktenskapslagstiftning tyckas förvånande. Varför insistera på samtyckets fullständiga parallellitet när kvinnan inte ens kunde vittna eller överhuvudtaget göra något trovärdigt?

Även den kanoniska rättens absoluta krav på äktenskapets oupplöslighet kan tyckas ologisk i våra ögon. Om äktenskapets enda grund är makarnas uttalade vilja att leva tillsammans och den samhörighet, *societas,* som bildas mellan dem ter det sig ologiskt att de måste fortsätta att vara gifta om viljan att leva tillsammans och samhörigheten försvunnit. Då har ju grunden för äktenskapet, såsom den definieras av kanonisterna, upphört att existera. Detta krav på äktenskapets oupplöslighet var inte resultatet av någon överdrivet optimistisk syn på människans förmåga att göra eviga val. Makarna kunde mycket väl separera, det finns flera exempel på detta i kanonisk rätt, men själva äktenskapet var oupplösligt. Även i romersk rätt vilade äktenskapet på makarnas ömsesidiga vilja att leva tillsammans, men äktenskapet kunde upplösas om denna vilja upphörde att existera.

Det allra mest förvånande i den kanoniska rättens äktenskapslagstiftning utifrån vårt perspektiv på kyrkan är kanske att den gick så långt i respekten för makarnas samtycke som äktenskapets enda grund att den slutligen undergrävde sin egen kontroll över äktenskapets ingående. Detta är emellertid fullständigt logiskt om man följer kanonisternas tankegångar.

Förklaringen till vad som i våra ögon ter sig som motsägelser finns i kanonisternas egen teori. Den kanoniska rättens äktenskapslagstiftning såg giftermålet både som ett ömsesidigt kontrakt enligt romersk rätt och som ett kristet sakrament. Äktenskapet var ett ömsesidigt kontrakt som vilar på båda parternas uttalade vilja och det var samtidigt ett sakrament. Äktenskapet skulle verka som en symbol för unionen mellan Kristus och Kyrkan.

Äktenskapet blev då tecknet på den andliga förening som skapats mellan Gud och Själen, i vilken Gud var brudgummen och bruden var själen. Det äktenskapliga verket var det förebådande sakrament för det band som skulle skapas mellan Kristus och Kyrkan genom inkarnationen, i vilket Kristus skulle vara brudgummen och Kyrkan bruden. [14]

Äktenskapet var alltså ett synligt tecken på det band som förenar Kristus och Kyrkan. Enligt vissa teologer, som Hugues de Saint-Victor, var det även en symbol för bandet mellan Gud och den mänskliga själen. Det var denna jämförelse med bandet mellan Kristus och Kyrkan och Gud och Själen som förklarar den skenbara motsättningen mellan kravet på fullständig ömsesidighet och uppfattningen om kvinnan som en underlägsen varelse. Kristus är givetvis högre än Kyrkan men bandet mellan dem skulle ej existera om Kyrkan inte älskade Kristus. "Genom sin kärlek ger den högre en gåva och det är genom att älska som den lägre mottager gåvan".[15]

Även kravet på oupplöslighet blir fullt logiskt även om det för oss tycks vara en motsägelse mellan detta och kravet på bådas fria samtycke. Även om den ömsesidiga viljan till ett gemensamt liv var nödvändig för att forma äktenskapet så blev äktenskapet genom denna uttalade vilja tecken på något högre. Äktenskapets yttersta sanning kunde inte endast summeras i två människors vilja även om denna vilja var dess grund.

Man ser nu vilken sakramental vikt den äktenskapliga kärleken har därför att i denna lär den mänskliga själen att välja för evigt delandet av det som är hennes ändamål och det gör henne delaktig i denna oupplösliga sammanflätning i kärleken. (...) De kommer att vara två i ett enda hjärta och en enda kärlek: den mellan Gud och själen.[16]

Att föräldrarnas samtycke saknade betydelse vilade på sakramentstanken. Sakramenten är tillgängliga för alla och föräldrarna har ingen makt över barnen när det gäller andliga ting. Av samma skäl som föräldrarna inte kan motsätta sig att deras barn, efter puberteten, vill gå i kloster kan de inte motsätta sig barnens giftermål. Det äktenskapliga sakramentets enda grund är makarnas vilja att leva tillsammans och denna vilja måste vara fullständigt fri.

Även den kanoniska rättens likgiltighet för stånd och status vilar på sakramentstanken. Eftersom sakramenten är tillgängliga för alla troende oberoende av social ställning, så följer logiskt att man inte kan ta hänsyn till status när det gäller äktenskapet. Detta är grunden till Hadrianus IV:s beslut att tillåta livegna att gifta sig utan sina herrars samtycke. Kyrkan rättfärdigar inte detta beslut med någon speciell respekt för slaven som person utan det är sakramentets natur som gör att inte ens slaven kan tvingas till giftermål mot sin vilja och att det giftermål han själv valt måste respekteras. "... ingen, vare sig han är fri eller slav, kan uteslutas från sakramenten".[17]

Sakramentsdoktrinens tillämpning i den kanoniska rättens äktenskapslagstiftning kan sammanfattas på följande sätt. Sakramenten är tillgängliga för alla. Den världsliga ordningen måste underordna sig den gudomliga, teoretiskt kan alltså varken social status eller föräldraauktoritet ha något inflytande på sakramenten. Det äktenskapliga sakramentets grund är makarnas ömsesidiga vilja. Denna vilja måste vara fullständigt fri och den är äktenskapets enda grund. Tanken drevs till sin logiska spets under Alexander III genom att annulera även prästens roll vid äktenskapets ingående.

Det är denna tanke som ligger till grund för de regler som kan synas stämma så väl med moderna uppfattningar om människans fri och rättigheter: Makarnas ömsesidiga samtycke som

äktenskapets enda giltiga grund, rätten att ingå äktenskap utan familjens samtycke eller ens vetskap, de livegnas rätt att ingå äktenskap, mannens och kvinnans fullständigt parallella roller i allt som gäller äktenskapets ingående och avsaknaden av formkrav.

Äktenskapslagstiftningen utgjorde inte det enda området där den kanoniska rätten ledde till en "modernare" syn. Ett närliggande exempel finner man inom avtalsrätten. Äktenskapet var nämligen inte det enda kontrakt som enligt kanonisk rätt kunde ingås utan formkrav. Det berömda formlösa avtalet, *pacta nuda*, existerade inte inom romersk rätt utan var frukten av kanonisternas nytolkning.

Enligt den kanoniska rätten vilar den juridiska förpliktelsen endast på parternas samtycke. Grunden till denna tanke är kyrkans förbud mot lögn. Att bryta ett löfte innebär inte endast ett svek mot den andra parten utan även en synd. "Det är först när vi förstått att förpliktelsens grund i kanonisk rätt är förbudet mot lögn som vi kan förstå kanonisternas attityd i förhållande till kontraktsrätten."[18]

Att erkänna de teologiska argumenten innebär inte att undervärdera ideernas verkligt förnyande aspekter. Även om det gudomliga försvann så försvann inte respekten för löftet. Den "moderne" Locke var onödigt pessimistisk när han skrev "neither faith, nor agreement, nor oaths, the bonds of human society can be stable and sacred for an atheist: so that, if God is once taken away, even simply in opinion, all these collapse with him".[19] Att den kanoniska rättens principer fortfarande existerar, även om Gud har tagits bort, visar på något annat.

Slutsats

Jag har i denna uppsats försökt beskriva och förklara den kanoniska rättens äktenskapslagstiftning utifrån kanonisternas egna argument. Naturligtvis kan även andra faktorer ha spelat in. Brundage menar att både *fin'amors* och Alexander III:s dekretaler framförallt speglade en vaknande medvetenhet om individernas fria vilja och en ny syn på äktenskapet som en personlig relation.[20] Det förklarar emellertid inte varför den kanoniska lagen så tidigt tog upp dessa stämningar. Kanonisterna speglade inte endast nya tänkesätt utan de var med om att skapa dem och de var de första att uttrycka dem. Trubadurernas trängtan efter en ouppnåelig Dam kan nog tyckas vacker men att stifta lagar som endast erkänner makarnas fria val som äktenskapets grund är en bra bit mer revolutionärt.

Överhuvudtaget var samtycket och därigenom det fria valet grundläggande i den kanoniska rätten, *solus consensus obligat.*[21] Denna tanke krävde en respekt för människans förmåga att göra förnuftiga val, det var inte endast viljan som räknades, utan viljan upplyst av förnuftet. "Samtycket grundat på viljan är ett handlande som förutsätter tankens drivkraft".[22] Man kan tycka att detta resonemang hamnar ganska nära en modern humanistisk människosyn. Risken är emellertid att man automatiskt gör en modern tolkning av den kanoniska rätten som förutsätter att 1000- och 1100-talens kanonister hade samma ideologiska bakgrund som vi. Eftersom det för oss mest slående draget i den kanoniska rättens äktenskapslagstiftning är den frihet den gav åt individerna så kan man lätt förutsätta att respekten för individens fria vilja var dess grund. Vi har svårt att acceptera att dess grund var ett teologiskt resonemang. Kyrkan kan som sagt ha påverkats av mer individualistiska strömningar i samhället men att försäkra om individens fri- och rättigheter

var ingalunda den kanoniska rättens syfte. Även om den kanoniska rätten tillämpades konkret så var dess teoretiska syfte frälsningen. Eftersom ett sådant syfte verkar så främmande för oss är det lätt gjort att ignorera dess konkreta inflytande på den kanoniska rättens utveckling. Den kanoniska äktenskapslagstiftningens syfte var inte lekmännens personliga lycka utan deras personliga frälsning och det är endast mot denna bakgrund som den kanoniska rättens äktenskapslagstiftning blir logiskt sammanhängande.

Jag har velat undersöka möjligheten av att teologiska resonemang, som för oss moderna människor verkar främmande, kanske var en av aspekterna i utvecklingen av en modern människosyn. För oss ligger det nära till hands att se den kanoniska rättens äktenskapslagstiftning som ett uttryck för redan existerande, mer individualistiska idéer, som bara legitimerades med lämpliga teologiska resonemang. Man kan dock inte förutsätta att det förhåller sig så bara för att kanonisternas egna argument verkar främmande för oss. Man kan lika väl se saken från ett helt motsatt perspektiv och fråga sig om inte dessa teologiska resonemang i själva verket var en av grunderna till vår moderna uppfattning av individen. Även om den kanoniska rättens syfte var den personliga frälsningen och inte den personliga friheten så kunde resultatet bli detsamma. Och när Gud försvann fanns människan kvar.

Litteratur

Corpus juris canonici, ed A. L. Richter, Leipzig 1881 (*CJC*)

Das Corpus juris canonici in seinen wichtigsten und anwendbarsten Theilen, Bruno Schilling och C. F. F. Sintenis, Leipzig 1834 (Schilling-Sintenis)

Internet Medieval Sourcebook, http://www.fordham.edu/halsall/sbook.html. (*IMS*)

Patrologia Latina, ed. J. P. Migne (*PL*)

Sources d'histoire médiévale, ed. G. Brunel och E. Lalon, Paris 1992

Philosophy in History, Ed. Richard Rorty, J.B. Schneewind och Quentin Skinner, Cambridge 1984

Alain Boureau, "Droit et théologie au XIIIe siècles", *Annales ESC*, Nov-Déc. 1992, n° 6

James A. Brundage, *Law, sex and Christian society in medieval Europe*, Chicago 1987

Marcia L. Collish, *Peter Lombard*, vol. 2, Leiden, 1994

J. Dauvillier, *Le mariage dans le droit classique de l'Église depuis le Décret de Gratien jusqu'à la mort de Clément V (1140-1314)*, Paris, 1933

Carl Delin, *Den svenska privaträttens historia*, Stockholm 1925

Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris 1978

A. Esmein, *Le mariage en droit canonique*, Paris 1929

Jean Gaudemet, "Recherche sur la condition de la femme selon Gratien" *Studia Gratiana*; nr 12

"Statut de la femme" i *La femme et l'enfant dans le droit canonique médiéval*, London 1985

Christian Gellinek, "Marriage by Consent in Literary Sources of Germany", *Studia Gratiana*, Nr 12, Rom, 1967

Gabriel Le Bras, "Le mariage dans la théologie et le droit de l'Église du XI[e] au XIII[e] siècle", *Cahiers de civilisation médiévale*, N° 2, Avril-Juin 1968

Histoire des collections canoniques en occident dépuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien, Paris 1931-1932

A. Rouast "Le consentment de parents au mariage" *Actes du congres de Droit canonique*, Paris 1950

Jules Roussier, *Le fondement de l'obligation contactuelle dans le droit classique de l'église*. Paris 1933

J. Searle, *Expressions and Meaning*, Cambridge University Press, 1979

Q. Skinner, "Meaning and understanding in the history of ideas", *History and Theory*, N° 8, 1969

Leo Strauss, *Persecution and the art of writing,* Glencoe 1952

Noter

1 Se Charles Taylor, "Philosophy and its history" i *Philosophy in History,* Cambridge 1984, s. 17-30.

2 Se Rorty ang. "philosophocal questions in their honorific senses", "The historiography of philosphy: four genres", *Philosophy in History*. s. 58-61.

3 Jfr Skinner; "no agent can eventually be said to have meant or done something which he could never be brought to accept as a correct descripton of what he had meant or done". Q. Skinner, "Meaning and understanding in the history of ideas", *History and Theory*, N° 8, 1969, s. 28.

4 För förekomsten av konsensusäktenskap, *Friedelehe* eller *Neigungsehe*, även innan 1100- och 1200-talens kanoniska lag se Christian Gellinek, "Marriage by Consent in Literary Sources of Germany", *Studia Gratiana*, Nr 12, Rom, 1967. Man bör emellertid lägga märke till att dessa "fria äktenskap" alltid slöts inom gruppen och endast då det inte fanns några familjeintressen att bevaka.

5 *Efficiens autem causa matrimonii est consnsus, non quilibet, sed per verba expressus: nec de futuro, sed de praesenti.* Petrus Lombardus, *Sent.* IV, d. 27, c. 1, 2. *PL* 192, kol. 910.

6 Vid konciliet i Latran införde kyrkan obligatorisk lysning för att förhindra olagliga äktenskap, framför allt incest och bigami. *Twelth Ecumenical Council: Lateran IV 1215*, Can 51, *IMS.*

[7] Jean Gaudemet "Statut de la femme" i *La femme et l'enfant dans le droit canonique médiéval*, London 1985, s. 86-87.

[8] *..quia quorum per conjugalem copulam unum debetfieri corpus, eorundem pariter animorum debet esse consensus. Quidquid ergo pater, nesciete virgine, cum ad annos rationales perducta est, nisi ipsa virgo consentiat, etiam vivente patre secundum leges irritum erit.* Yves de Chartres, Ep. 234, *PL*, 162, kol. 143.

[9] *... neque liber, neque servus est, qui a sacramentis ecclesiae sit removendus, ita quoque nec inter servos matrimonia debent ullatenus, prohiberi. Et, si contradicentibus dominis et invitis contracta fuerint, nulla ratione sunt propter hoc ecclesiastico iudicio dissolvenda;* X 4, 9, 1, *CJC* kol. 667, (Schilling-Sintenis, s. 217)

[10] *Corpus juris civilis, Dig*; 23. 2. 2. (Paulus) och 24. 1. 32. 13. (Ulpian) Citerad i James A. Brundage, *Law, sex and Christian society in medieval Europe*, Chicago 1987, s. 34

[11] Canon 1034, A. Rouast "Le consentment de parents au mariage" *Actes du congres de Droit canonique*, Paris 1950. Full principiell jämställdhet i äktenskapsfrågor infördes i Sverige först 1920. Carl Delin, *Den svenska privaträttens historia*, Stockholm 1925, s. 17.

[12] *Jean Gaudemet, "Recherche sur la condition de la femme selon Gratien" Studia Gratiana*; nr 12, s. 377-396.

[13] *Mulierem constat subiectam dominio viri esse, et nullam auctoritatem habere; nec docere enim ptest, nec testis esse, neque fidem dare, nec iudicare; quanto magis non potest imperare?* D II, 33, 5, 17, *CJC* kol. 1096. (Schilling-Sintenis, s. 132). Detta citat härstammar från Augustinus men citeras ofta av senare teologer och även, som ovan, av de tidiga kanonisterna.

[14] *Conjugium sacramentum fuit cujusdam societatis spiritualis quae per dilectionem erat inter Deum et animam in qua societate anima sponsa erat et sponsus Deus. officium conjugii sacramentum fuit cujusdam societatis quae futura erat per carnem assumptam inter Christum et Ecclesiam, in qua societate Christus sponsus futuras erat et sponsa Ecclesia.* Hugues de Saint-Victor, *De Sacramentis*, L. I, pars VIII, c. 13, *PL* 176, kol. 314.

[15] *Superior diligendo beneficium praestitit, inferior diligendo beneficium accepit. Ibid.* kol. 315

[16] *Vides nunc quale et quantum sacramentum praefert amor conjugalis, ut in hoc discat anima rationalis sui finis consortium sine fine eligere, et individuo illo amoris nexu et singularis dilectionis parilitate adhaerere. (...) Erunt duo in corde uno, in dilectione una, in Deo et anima.* Hugues de Saint-Victor, *De virginitate B. Mariae Virginis*, *PL* 176, kol. 863-864

[17] Se citat s. 3

[18] Jules Roussier, *Le fondement de l'obligation contactuelle dans le droit classique de l'église*. Paris 1933, s. IX i förordet.

[19] John Locke, *Letter of Toleration*. Citerad av John Dunn, "The concept of "trust" in the politics of John Locke" i *Philosophy in History*, s. 288.

[20] James A. Brundage, *Law, sex and Christian society in medieval Europe,* Chicago 1987, s. 333.

[21] *"Endast samtycket förpliktar". Vissa har i detta velat se ett slags viljans predikat, "Willensdogma". Jules Roussier, Le fondement de l'obligation contactuelle dans le droit classique de l'église*. Paris 1933, s. 5.

[22] *Consensus autem voluntatis est actus qui praesupponit actum intellectus.* Thomas av Aqvino, *Commentaire sur les sentences de P. Lombard*, Com. IV, Dist. XXX, quaest. I

Vad göra med dessa döda vita män?
Om att tolka och kritisera filosofiska texter från förr

Lena Halldenius

Var och en som studerar filosofi eller beteendevetenskap måste förr eller senare bilda sig en uppfattning om hur man bäst bör förhålla sig till de historiska bidragen till och landvinningarna i ens ämne. I fallet filosofi är detta en synnerligen angelägen utmaning eftersom det historiska och det samtida i filosofin är sammanbundet på ett sätt som man skulle uppfatta som helt omöjligt inom snart sagt varje annat forskningsområde. Inte inom någon annan disciplin ser man författare som varit döda i bortåt tvåtusen år figurera i referenser som om de var vilka forskarkollegor som helst. Då kan man ju bli frestad att undra "Är de det?", men det är inte riktigt den frågan jag vill ställa här. För att komma fram till det problem jag har i tankarna börjar jag med att göra ett antal antaganden av vilka samtliga skulle kunna göras till föremål för problematisering. Här tas de emellertid mer eller mindre som utgångspunkter.

- Filosofiska idéer är inte autonoma. För vår förståelse av dem har det betydelse när de har utvecklats, var och av vem.
- Filosofisk reflektion äger alltid rum inom ramen för ett tankeparadigm som kan ha sin upprinnelse utanför filosofin. Idéer för vilka man under en period kräver ett omfattande rättfärdigande kan senare komma att tas för givna (vilket kan vara ett tecken på framsteg, men inte behöver vara det). Man kan naturligtvis också tänka sig den motsatta utvecklingen.

· Även om filosofin inte i någon strikt mening består av "eviga frågor" finns det ett kontinuum som gör det möjligt för *oss* att förstå ungefär vad *de* egentligen pratade om. När Platon, Hobbes, Kant och Rawls pratar om rättvisa menar de uppenbarligen inte samma sak, men det är ändå möjligt att förhålla sig till deras respektive utläggningar som just utläggningar om "rättvisa"[1], något som är vagt men urskiljbart. Och, vilket kanske är det viktigaste, vi kan förstå på vilka sätt de skiljer sig åt.

· Filosofins kontinuum, tillsammans med dess karaktär av reflektion över människans villkor, gör det mycket svårt och kanske inte heller särskilt intressant att skilja ut ett särskilt område och kalla det för "filosofins historia".

Med dessa antaganden hamnar jag i en position mellan två ytterligheter. Jag avfärdar uppenbarligen idéer om textens fulla integritet och om att låta texten tala för sig själv utan kontextualisering. Men jag är heller inte imponerad av radikal kontextualism, med vilket jag avser påståenden om att intertemporär analys inte kan genomföras eftersom vi aldrig med säkerhet kan veta vad en dåtida författare menade med vad han skrev; det enda vi kan göra är att beskriva de omständigheter under vilka texten skrevs och lämna resten därhän[2]. Denna pessimistiska syn kan möjligen förklaras till en del med en i min mening felaktig föreställning om vilken slags verksamhet ett *filosofiskt* studium av gamla filosofiska texter är. Med jämna mellanrum ställs frågan huruvida riktigt gamla filosofiska texter bör studeras "historiskt" eller "filosofiskt". Detta så kallade problem är bekant, men vad kan det egentligen betyda? Betyder det att en historiker vill veta vad som hände medan filosofen vill veta vad som är sant? Jag tror inte det, och jag tror dessutom att hela frågeställningen är missvisande. Filosofer uppehåller sig i första hand vid skäl för vad personer (här och nu) med rationellt rättfärdigande kan tro på som varande sant, rimligt, rätt eller gott.

För att kunna säga någonting om det måste man kontextualisera texten, vilket inte innebär att man frånsäger sig möjligheten att kritiskt förhålla sig till den över tid. Det innebär emellertid att proceduren blir mer komplex.

Vad jag vill argumentera för är att vi i ett historiskt upplyst filosofiskt studium av filosofiska texter från förr skiljer mellan tolkningen av texten och den kritiska granskningen av den, som varande två inte separata men urskiljbara processer som kräver olika angreppssätt.

Jag fokuserar en aspekt av filosofihistorien som har rönt en omfattande uppmärksamhet i vissa kretsar och ingen alls i andra. Tills nyligen (och i viss utsträckning fortfarande) har så gott som alla filosofer som vi vet någonting om varit (och är) män. Detta skulle kanske föranleda frågan: "Har det någon betydelse att filosofins historia är en historia skriven av män?"[3] Den frågan finner jag emellertid ointressant; naturligtvis spelar det en stor roll. Vad vi istället bör undra är: "*Vilken* betydelse har det att filosofins historia är en historia skriven av män, och *hur* påverkar detta faktum det sätt på vilket vi bör förhålla oss till denna historia?".

Jag ska ta ett exempel från området politisk filosofi, nämligen frågan om kvinnor och medborgarskap. I vilken utsträckning diskussionen kan utsträckas till att gälla även andra filosofiska områden låter jag tills vidare vara osagt.

Kvinnor figurerar inte precis i övermått i filosofiska skrifter men i den utsträckning de gör det kan man konstatera att filosofer som knappt haft någonting gemensamt i någon annan fråga ofta kan förenas i sin syn på kvinnans ställning. För att ge en mycket grov bild kan man identifiera två tankelinjer. Den ena kan på vindlande vägar spåras tillbaka till de platonska väktarna och tycks säga att män och kvinnor inte är essentiellt olika. Kvinnor kan fylla samma funktioner som män och även

uppnå offentlig status så länge de får samma utbildning och tränas till samma sorts liv. Denna jämlikhet kräver emellertid att man avsäger sig allt det som associeras med femininitet, till exempel utövande av föräldraskap. Alltså, kvinnor kan bli mäns jämlikar i den utsträckning de blir som män.

Den andra tankelinjen är, vågar jag hävda, den historiskt mer dominerande och kan på lika vindlande vägar spåras tillbaka till Aristoteles, bland andra. Den grundläggande idén här är att kvinnor och män är essentiellt olika, av naturen ämnade för olika slags funktioner. Att försöka uppfostra kvinnor till att fylla offentliga funktioner är inte bara futilt, det är dessutom ett brott mot naturen. Aristoteles baserade sina normativa idéer om kvinnan på en, har det visat sig, felaktig biologi om könen. Trots det har den aristoteliska[4] linjen vunnit många anhängare under mycket lång tid, förmodligen på grund av dess framgångsrika integration i den kristna tanketraditionen. Den överlevde ävenupplysningen under vilken utläggningarna om kvinnans natur fick respekt med sig genom det "vetenskapliga förnuftets" legitimering. Enligt denna essentialism är män rationella och objektiva medan kvinnor är emotionella och subjektiva, oförmögna att forma begrepp och därmed att utöva teoretiskt förnuft. Kvinnor saknar alltså av naturen de egenskaper som är nödvändiga för att delta i det offentliga livet och kan då inte heller vara fullvärdiga medborgare.

En essentialistisk ståndpunkt av detta slag behöver inte vara misogyn, även om den ofta är det. Kvinnan omväxlande hyllas och föraktas för sin väna natur, sin foglighet och för de andra specifikt kvinnliga dygder som inte bara exkluderar henne från offentligheten utan också från diskursen om henne. Manliga författare vänder sig till en manlig publik när de diskuterar skillnaderna mellan "vårt" kön och "deras".

Behovet av utbildning dryftas, till exempel av Rousseau i

Emile, och därmed erkänns den mänskliga, även den kvinnliga, medvetenhetens formbarhet. Men syftet med utbildning är att förbereda barnet för sin av naturen givna vuxna roll varför flickor och pojkar ska ges olika utbildning. Pojkar ska förberedas för ett offentligt liv som medborgare; flickor för ett privat liv som en medborgares hustru och som mor till framtida medborgare.

Vilken betydelse har detta? På vilket sätt är det viktigt att Kant, till exempel, till sin lista över vad som krävs för att bli en fullvärdig medborgare (och därmed besitta politiskt inflytande) närmast i förbifarten noterar det separata kriteriet att vara en vuxen man?[5] Många skulle, föreställer jag mig, säga att det inte spelar särskilt stor roll alls. De skulle säga att exkluderandet av kvinnor från kretsen av medborgare kan förklaras med tidens konventioner och att Kants erfarenheter av kvinnor förmodligen var högst begränsade. Hur som helst är det inget som behöver besvära oss här och nu. Bara släpp manlighetskriteriet och gå vidare; med andra ord: "add women and stir"[6].

Jag tror att detta är ett riskabelt sätt att se på saken och jag ska försöka att i korthet redogöra för min ståndpunkt med hjälp av de antaganden jag gjorde inledningsvis.

Filosofiska idéer är inte autonoma. För vår förståelse av dem har det betydelse när de har utvecklats, var och av vem.

Om du läser en filosofisk text utan att veta när den skrevs (igår eller för femhundra år sedan) och utan att veta vem författaren är tror jag att du skulle ha mycket svårt för att säga något meningsfullt om den av den enkla anledning att du inte förstår den. Du skulle inte kunna förhålla dig till de centrala begreppen och de sätt på vilka de används i texten eftersom du inte känner till hur dessa förstods av samtiden. Om det finns en elaborerad redogörelse för någonting är det förmodligen en indikation på

en avvikelse från gängse språkbruk, men inte ens det skulle du kunna förstå om du inte vet vad gängse språkbruk var. Och hur förhåller det sig med just denna författare, vem var han och vad stod han för? Utan en kontext och en författare som du vet något om kan du inte svara på frågan "Vad betyder det?".

Hur uppfattades medborgarskapet på Kants tid? Hur hade det tidigare uppfattats? Vad responderade han på? Hur ska man förstå "being one's own master" i en tid då det fanns slaveri? Vem kunde besitta egendom? *Hur kunde kvinnans naturliga underordning stipuleras utan förklaring*? Kant var en förnuftets filosof. *Hur passar denna exkluderande definition av medborgarskap in i resten av hans filosofi om rationella aktörer*? Hur kan det komma sig att konventionella åsikter reproduceras i en okonventionell författares skrifter?

För att få fram en kontext behöver du historisk kunskap om samhälle och individ, men du behöver det inte för det "historiska" syftet att ta reda på vad som hände utan för det "filosofiska" syftet att *tolka* texten, att hitta ett svar på frågan "Vad betyder det?".

Filosofisk reflektion äger alltid rum inom ramen för ett tankeparadigm som kan ha sin upprinnelse utanför filosofin. Idéer för vilka man under en period kräver ett omfattande rättfärdigande kan senare komma att tas för givna (vilket kan vara ett tecken på framsteg, men behöver inte vara det). Man kan naturligtvis också tänka sig den motsatta utvecklingen.

Behovet av att vara historiskt bevandrad gäller i lika hög grad det samtida tankeutbyte som texten är en del av, det ramverk av idéer och rättfärdigandenormer det kan passas in i och för frågan om varför rättfärdigande anses påkallat i vissa fall men inte i andra. Vad vi i grund och botten behöver veta är vilka de fundamentala utgångsantagandena var. *Kvinnans*

naturgivna underordning förefaller ha varit ett sådant utgångsantagande. Att inse det, vilket man knappast kommer att göra om man inte fokuserar frågan, kan vara av mycket stor betydelse. Det råder en uppenbar brist på explicita skäl för varför kvinnor skulle hållas utanför det offentliga livet. I och med det är det inte så enkelt att bara "add women and stir". En teoris grundläggande utgångsantaganden kan inte ändras utan att resten ändras; man kan i alla fall inte utgå ifrån att det är möjligt. Vad skulle hända med medborgarskapsidén här om kvinnor lades till i grundverket? Om kvinnor skulle tillerkännas full rationell kapacitet, vad skulle då hända med resten av teoribygget?

Vi har historisk kunskap om den sociala kontexten, författaren och den paradigmatiska traditionen; vi tolkar fortfarande men vi har börjat finna materialet problematiskt och potentiellt inkonsistent.

Även om filosofin inte i någon strikt mening består av "eviga frågor" finns det i alla fall ett kontinuum som gör det möjligt för oss att förstå ungefär vad de egentligen pratade om. Och, vilket kanske är det viktigaste, vi kan förstå på vilka sätt de skiljer sig åt.

Utmaningen med en historiskt upplyst tolkning är att reda upp i härvan av influenser i syfte att finna ut vad författaren kunde menat. Detta är så att säga steg ett, ett steg i vilket varje period bör förstås utifrån sina egna normer. Tolkningen inkluderar en redogörelse för vad författaren anser vara rättfärdigande skäl om några sådana har givits; om inte kan en rekonstruktion vara nödvändig. Detta är en betydelsefull verksamhet som ofta negligeras, med konsekvensen att i texten infogade orättfärdigade konventioner och fördomar inte uppmärksammas. Men härmed är vi bara en bit på väg. I nästa steg är vi ute

efter rättfärdigande skäl som *vi* har skäl att acceptera, och understundom finner vi dem inte.

Nu skulle det vara enkelt att säga att filosofiska texter från förr bör tolkas utifrån sin egen tids normer och värderas utifrån vår tids normer, och att det är det som är skillnaden mellan tolkning och kritik. Men det är inte det jag säger. Poängen är inte att indignerat hävda att Kant och andra hade fel när de exkluderade kvinnor från medborgarskap (även om man knappast är lockad att säga att de hade rätt). Poängen är att vad de uppenbarligen uppfattade som ett gott skäl för dem (vare sig de var rättfärdigade i denna sin uppfattning eller inte) är inte ett skäl för oss, och något som de uppfattade som en oproblematisk sanning kan vi ha all anledning att avfärda. Vi behöver ett rättfärdigande som förser *oss* med skäl.

Och vad ska vi göra om vi inte finner de skäl vi behöver? För att ge välbekanta exempel från vår tids politiska filosofi: Tänkte Robert Nozick igenom vad som händer med John Lockes förvärvsteori om man gör sig av med Gud?[7] Och varför tog det så lång tid innan neokantianen John Rawls kom att tänka på att man kanske skulle inkludera kön i kretsen av moraliskt irrelevanta faktorer?[8] Det enda jag ska säga om detta här är att den historielöshet som präglar delar av vår samtida filosofi ibland leder till det riskabla draget att helt sonika skära bort de i våra ögon fåniga delarna av en filosofisk teori från förr och behålla resten, utan att fråga sig: *Tänk om delarna hänger ihop så att de förutsätter varandra?* Om kvinnor inte är lösliga i den aktuella brygden hur mycket man än rör kan de inte tillsättas. Men därmed inte sagt att problemet får lämnas därhän. Tvärtom, det ger oss anledning att söka vidare efter det vi med upprätthållen motsägelsefrihet faktiskt kan tro på.

Filosofins kontinuum, tillsammans med dess karaktär av reflektion över människans villkor, gör det mycket svårt och kanske inte heller särskilt intressant att skilja ut ett särskilt område och kalla det för "filosofins historia".

Jag har genomgående talat om filosofiska texter "från förr". Men vad är förr? När man ska avgränsa filosofins historia som ett eget ämne är det vanligt att stanna någon gång i nittonhundratalets gryning. Ett nödvändigt villkor tycks vara att författarna ska vara döda sedan ett bra tag tillbaka. Men den metodologi som jag här skisserar verkar inte tillåta sådana distinktioner. I tolkningssyfte behöver vi alltid veta tillräckligt om författaren och hennes eller hans tid, den vetenskapliga kontexten och, i alla fall i fråga om normativ teori, det politiska, moraliska och religiösa sammanhanget. För det kritiska syftet är detta inte så viktigt, vilket i och för sig inte spelar så stor roll eftersom tolkning och kritik ändå är interrelaterade. Omedelbarheten och tillgängligheten minskar med tiden, vilket ger en skillnad mellan förr och nu i fråga om svårighet och korrekthet. Men den specifika uppgiften är mer eller mindre densamma: Att finna rättfärdigande skäl för vad vi på motsägelsefri grund kan tro på. Sett ur det perspektivet är det inte särskilt intressant att skilja ut ett separat område som kan kallas filosofins historia; det finns bara filosofi, alltid historiskt situerad.

Noter

[1] Jag är medveten om, men väljer att inte uppehålla mig vid, problem relaterade till översättning av filosofiska begrepp.

[2] En sådan radikal kontextualism försvaras av Quentin Skinner i "Meaning and understanding in the history of ideas", *History and Theory* 8:3-53, och kallas av Richard Rorty för historisk rekonstruktion

i "The Historiography of Philosophy: four genres" i R. Rorty, J. B. Schneewind & Q. Skinner (red.) (1984) *Philosophy in History* Cambridge University Press.

[3] Skriven av män i två avseenden; både de historiska figurerna själva och deras uttolkare är vanligen manliga.

[4] ...som jag för enkelhetens skull kallar den även om det förmodligen är mer korrekt att säga att Aristoteles hade en för sin tid högst konventionell kvinnosyn.

[5] "The only qualification required by a citizen (apart, of course, from being an adult male) is that he must be his *own master* (*sui iuris*), and must have some *property*...to support himself", sidan 78 i Hans Reiss (red.) *Kant's Political Writings* (1991) Cambridge University Press, andra upplagan.

[6] Dale Spender, citerad i Susan Moller Okin (1989) *Justice, Gender and the Family* Basic Books.

[7] Robert Nozick (1974) *Anarchy, State and Utopia* Oxford: Blackwell

[8] John Rawls (1975) "Fairness to Goodness" *Philosophical Review* 84

Richard Rortys filosofihistoriska program

Fysikalism och romantik i den amerikanska postmodernismen

Jan Olof Bengtsson

Läran om den språkliga och sociala konstruktionen av verkligheten har framförts i åtskilliga omgångar och varianter under 1900-talet, men tecken tyder på att dess inflytande kulminerat med postmodernismen. Som dogm eller snusförnuft förlorar den sin fascination, och inför relativismens lösligheter blir åter det verkligt intressanta istället vad vi trots allt kan uppfatta av objektivitet eller absoluthet. Men från vitt skilda utgångspunkter har också samma teoretiska kritik riktats mot postmodernismen. För de filosofer, som inte kan godtaga uppfattningen att denna befinner sig bortom det språkspel, där denna kritik är giltig, är det alltmer uppenbart att dess relativism och pluralism är illusorisk, och att dess förmenta tolerans är skenbar: bakom den döljs en dogmatisk intolerans mot alla ståndpunkter som inte godtar dess filosofiska, eller antifilosofiska, förutsättningar.[1]

Richard Rortys filosofi har länge ansetts typisk för denna postmodernism. Jag skall här kort försöka antyda varför jag anser att denna uppfattning av Rorty, ehuru i sig riktig, dock är otillräcklig. Rorty har gjort sig känd för sin uppfattning att "literature has now displaced religion, science, and philosophy as the presiding discipline of our culture".[2] Men detta påstående

framstår i ljuset av Rortys egen ståndpunkt som problematiskt. Rortys relativism och pluralism är illusorisk inte bara därför att den utesluter alla ståndpunkter som förnekar relativismen, den relativistiska pluralismen, "the linguistic turn" - och alla *teoretiska* ståndpunkter överhuvud. Den är illusorisk också därför att Rorty själv explicit "privilegierar" en bestämd förståelse av den extralingvistiska verkligheten bortom de kontingenta och arbiträra beskrivningarna. Denna förståelse dikteras av den äldre amerikanska pragmatismens och av den rortyska politiska övertygelsens intressen.[3]

Enligt den vanliga förståelsen hävdar Rorty först att alla sanningar inom alla discipliner är relativa till kontingenta och arbiträra språkspel, varefter han bejakar en tolerant konversation mellan dessa. Enligt min tolkning är han, samtidigt som han säger sig göra det ovanstående, på ett komplext och försåtligt sätt ute efter att etablera en "fysikalistisk" uppfattning av den extralingvistiska verklighetens kausalitet, och blott inom dess snäva gränser tillåta ett antal "oskadliggjorda" språkspel, som icke får motsäga fysikalismen, att mötas i ateoretisk konversation. Filosofier som anser sig kunna bruka språket för att, om än ofullkomligt, förklara de förhållanden som gör att Rortys förutsättningar i "the linguistic turn", hos tänkare som Sellars, Quine och Davidson, inte är hållbara, som hävdar att vi i medvetandet har tillgång till en irreducibel, icke-fysikalisk natur, är dogmatiskt bannlysta. Rortys språkfilosofi innebär självfallet ett avståndstagande från scientismen sådan den historiskt förelegat, och redan den amerikanska pragmatism, till vilken Rorty under överflyttande av dess tyngdpunkt från erfarenheten till språket vill ansluta sig, innebär ju att scientismens realism används som blott fungerande fiktion. Men den icke-reduktiva medvetandefilosofin uppvisar ohållbarheten i just Rortys språkfilosofi. Av detta skäl måste han som en nödvän-

dig förutsättning för det allra mest grundläggande momentet i sitt tänkande, språkfilosofin, kvarhålla åtminstone den med scientismen gemensamma reduktiva fysikalismen. Rorty vill ofta framställa detta kvarhållande som ett kontingent val av relativa språkspel bland andra. Därmed lyckas han stundom dölja att det i själva verket är en nödvändig förutsättning för denna språkfilosofi att den extralingvistiska verkligheten icke är beskaffad på ett sätt som omöjliggör den.

Eftersom Rortys språkfilosofi är gemensam för hela postmodernismen, gäller naturligtvis att hela postmodernismen bygger på denna språkfilosofis negativa extralingvistiska förutsättningar. Vad som utmärker Rorty är att han också uttryckligen strävar att etablera dem. Rorty ägnar en huvuddel av *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) åt att försöka visa att om vi gjorde oss av med den rationalistiska och epistemologiska traditionens dualistiska "bilder", så vore det inte heller längre meningsfullt att påstå att "matter had triumphed over spirit, science over privacy, *or anything over anything else.* These warring opposites are notions which do not make sense outside of a cluster of images inherited from the...seventeenth century".[4] Men denna whitmanska, narcissistisk-panteistiska anarki är i själva verket begränsad inom en privilegierad naturalisms horisont. Efter att ha tagit del av Rortys utförliga utläggningar om vikten av att upphäva distinktionen mellan ande och materia, omväxlande med förklaringar som att "the wholehearted behaviorism, naturalism, and physicalism I have been commending...help us avoid the self-deception of thinking that we possess a deep, hidden, metaphysically significant nature which makes us 'irreducibly' different from inkwells or atoms"[5] ändras föga av formuleringar som de följande:

> *The fear of science, of 'scientism', of 'naturalism', of self-objectivation, of being turned by too much know-*

ledge into a thing rather than a person, is the fear that all discourse will become normal discourse---This is frightening because it cuts off the possibility of something new under the sun, of human life as poetic rather than merely contemplative.

But the dangers to abnormal discourse do not come from science or naturalistic philosophy. They come from the scarcity of food and from the secret police. Given leisure and libraries, the conversation which Plato began will not end in self-objectivation - not because aspects of the world, or of human beings, escape being objects of scientific inquiry, but simply because free and leisured conversation generates abnormal discourse as the sparks fly upward".[6]

Den amerikanske filosofen och litteraturkritikern Irving Babbitt (1865-1933), vars verk under det senaste årtiondet åter börjat väcka stort intresse, har utförligt analyserat och kritiserat alla de intellektuella och kulturella strömningar i det moderna västerlandet som är postmodernismens förutsättningar. Babbitt förklarar i ett brett idéhistoriskt perspektiv innebörden icke blott av den romantiska individualismens konstruktion av imaginativa, idiosynkratiska identiteter och av den romantiska ironins relativism. Han uppvisar också hur modernitetens på ytan ofta motsatta strömningar, å ena sidan den scientistisk-empiristiska, symboliserad av Bacon, och å andra sidan den romantiska, symboliserad av Rousseau, vid närmare betraktelse med nödvändighet samspelar och ingår olika slags föreningar. I själva verket utgör de enligt Babbitt blott "the two wings of the naturalistic movement".[7]

Enligt min mening är Richard Rortys filosofi ännu ett tydligt exempel på dessa typiska föreningar. När David L Hall i sin bok om Rorty beskriver de aspekter av Deweys filosofi som

Rorty inte ändrar utan bibehåller, lägger han som en ofrivillig illustration till Babbitt tyngdpunkten lika mycket på Deweys omformning av filosofin till överensstämmelse med den vetenskapliga modernismens krav, det radikala brottet med allt förvetenskapligt tänkande, som på "noncognitive experience" i form av "spontaneous feeling".[8] Lika signifikativt är att Rorty benämner Kuhns filosofi "a romantic philosophy of science".[9] Som allmän förutsättning försvarar Rorty med nödvändighet en fysikalistisk verklighetsuppfattning.[10] Denna utbyggs sedan, inom språkspelsfilosofins ram, med valda delar av ytterligare scientism för pragmatiska syften i den offentliga sfären, och med romantiskt-individualistiskt självskapande i den privata sfären. Inom den senares snäva gränser kan vissa språkspel som är "inkommensurabla" med de i den offentliga sfären tillåtna accepteras för självskapandets begränsade syften, men de får under inga omständigheter vara "oförenliga" med den allmänna fysikalismen.[11] Det är den sociala ingenjörskonsten, och den vanliga, tekniska ingenjörskonsten, byggd på naturvetenskapen, som huvudsakligen skall bidraga till den praktiska, institutionella "problem-solving" som är Rortys äktamerikanska huvudärende. Övriga språkspel är välkomna såväl här som framför allt i den självupptagna privata psykologismens värld, men endast under förutsättning att de inte hotar de materialistiska grundvalarna. Vad Rorty i själva verket anser vara det verkliga felet med den epistemologiska traditionen alltifrån Descartes är att den utgör en "distraction" från "the tradition of concrete social engineering" - en tradition som Rorty betraktar som "the substitute for traditional religion".[12] För att uppnå dess mål måste postmodernismen återvända till *Francis Bacons* filosofi, vilkens huvudsakliga insikt, understryker Rorty, är att "/k/nowledge is power".[13] Pragmatismen är, som Hall skriver, enligt Rorty den rörelse som tillfredsställer

the desire to perfect the self by appeal to literary sources while leaving a space, the public sphere, for getting on with the practical affairs of social life. The formula lies in the pragmatist's belief that new ways of speaking will help us get what we want. And what we want, contrary to the caricatures of pragmatism, includes the self-expansion desired by the Romantic as much as the security and comfort provided by the technician and engineer.[14]

Rortys från den europeiska upplysningspessimismen vitt skilda postmodernism kan i mycket ses som en illustration också till de farhågor som alltmer tenderade att dominera Alexis de Tocquevilles bild av den amerikanska demokratin. Vi bevittnar ännu ett försök av den genomsekulariserade västerländska människan att finna en framkomlig väg, där hennes motstridiga tendenser kan harmoniseras. Varje spår av transcendent ordning är inte bara försvunnen, utan aktivt förnekad i en militant ateism, om än i nya diskreta former. Människan är utlämnad åt att söka en rent världsligt-materialistisk formel för samexistensen av friheten och jämlikheten och av rationalismen och sentimentalismen. Och de *möjliga* lösningarna visar sig därvid obönhörligt leda i riktning mot konformism. Tage Lindbom har kongenialt framlyft essensen av Tocquevilles kritik med utgångspunkt från en känd passage: "'I Amerika drager majoriteten en fruktansvärd cirkel kring tanken. Innanför dessa gränser är författaren fri, men ve honom, om han vågar träda över gränserna'" o s v.[15] Den dogmatiska majoritära demokratins och den konsensuella kommunitetens tryck härskar i alla *väsentliga* avseenden över individen. I den offentliga teknokratiska uniformiteten upplever den suveräna Människan inte stolthet utan vanmakt, och hon blir, med Lindboms återgiv-

ning, "benägen att draga sig tillbaka till sitt eget lilla privatjag"; föränderligheten inskränker sig till "les petits bonheurs" -till skenpluralismens överbyggnad: "En allmän stagnation hotar, där människorna sitter lutade över sina egna små tankar och sina egna små intressen, och en vegetativ stillhet utbreder sig--I denna jämlikhetens stagnation träder centralismen fram, och bakom centralismen skymtar despotin". Tocqueville finner "en oräknelig hop av lika och jämlika människor, som oavlåtligen syssla med sina små vulgära privata förströelser". I sin "intressemättade jämlikhet" fruktar de kaos, och överlämnar därför makten till den centrala regeringen, tröstande sig med att de valt sina härskare. Slutresultatet av den totalitära demokratin blir "å ena sidan en andlig stagnation, en vegetativ träskmark, å andra sidan en allsmäktig regering, ömt vårdande sina undersåtar i deras vegetativa rofylldhet".[16]

Hur handhas i ett sådant samhälle det mänskliga kulturarv, som berättar om en annan syn på livet, människan, samhället, världen och evigheten? Svaret är, att endast en "Disney-upplaga... för hela familjen" är tillåten.[17] För denna pseudo-pluralism räcker det inte att eunucker vaktar det förflutnas harem. Det förflutna - inklusive filosofins historia - måste ställas i det offentliga och privata nuets tjänst genom att hänsynslöst omtolkas.[18]

Lika litet som någonting annat är filosofin för Rorty "a natural kind", och vi finner den i uppsatsen "The Historiography of Philosophy: Four Genres",[19] redan upplöst i "intellectual history". De övriga filosofihistoriska genrer Rorty bejakar behandlar därför någonting annat: rationella rekonstruktioner som stöd för "våra" (utomfilosofiskt dikterade) "present needs",[20] historiska rekonstruktioner som lär "oss" något om skillnaden mellan "oss" och det förflutnas "barbariska" tänkare, och slutligen vad Rorty på oklara grunder kallar "Geistes-

geschichte", som endast syftar till att ytterligare förstärka känslan av "vår" egen förträfflighet. Genrerna är inte problematiska i sig själva. Men de är 1) redan i sig själva *otillräckliga* i betydelsen *ofullständiga* som filosofihistoria, och 2) de *missbrukas* när de tvingas tjäna *Rortys eget* antifilosofiska projekt.

Jorge J E Gracia påpekar i *Philosophy and Its History* (1993) att Rorty i inledningen till *Philosophy in History* tillsammans med de övriga utgivarna skriver att "/t/here is...nothing general to be said in answer to the question 'How should the history of philosophy be written?' except 'As self-consciously as one can - in as full awareness as possible of the *variety* of contemporary concerns to which a past figure may be relevant'".[21] Gracia ser en motsägelse i att vi därefter i Rortys egen uppsats läser att "/w/e should treat the history of philosophy as we treat the history of science".[22] Detta kunde tyckas finna sin förklaring i att den sistnämnda formuleringen ingår i en beskrivning av endast *en* av de filosofihistoriografiska genrer Rorty godtar, nämligen den "rationella rekonstruktionen". Formuleringen hade naturligtvis varit legitim om vi kunnat lita på att Rorty här endast beskriver ett ensidigt förhållningssätt som upphävs av andra sådana. Men vi har redan sett varför det, oavsett vad Rorty ibland vill ge sken av, inte kan vara riktigt så enkelt. Rorty ställer i själva verket *alla* de genrer han godtar i tjänst hos hans i de mest väsentliga avseendena endast "skenheligt" som kontingenta omfattade ståndpunkter i nuet. Dessa ståndpunkter är dikterade av de ovan beskrivna intressena. Eftersom dessa alltså finns närvarande också i Rortys dekonstruktion av filosofin, är de för honom i själva verket nödvändigt irreversibla. I själva verket förenas *samtliga* av Rorty godtagna genrer på ett bestämt sätt och fyller distinkta funktioner i ett enhetligt rortyskt förhållningssätt till filosofihistorian. I detta program förblir den rationella rekonstruktionen primär *såtill-*

vida som filosofihistorian där *direkt* bedöms utifrån "vår" av de skäl jag ovan angivit även för språkfilosofin och den retoriska dekonstruktionen nödvändigt gällande "behaviorism, naturalism and physicalism". De historiska rekonstruktionerna skall endast genom kontrasteffekt öka vår självkännedom och förvissa oss om vår överlägsenhet, och därmed *indirekt* stödja dessa ståndpunkter, och "Geistesgeschichte" endast på sitt eget sätt ytterligare legitimera dessa och "våra" projekt i nuet. I vad gäller de romantisk-privata projekt dessa genrer kan tillåtas tjäna ("the *variety* of contemporary concerns") gäller detsamma som för "intellectual history": dennas pluralism och kontextualisering även av Rortys egen "Geistesgeschichte" måste hänföras till det illusoriska - den kan inte tagas på allvar annat än ifråga om de helt ofarliga parallella abnorma diskursers gnistrande nyheter under solen som icke hotar den scientistiska kommunitetens hegemoni och konformistiska konsensus i den offentliga sfären. Ty Rorty kan omöjligen tolerera de filosofiska ståndpunkter och alternativa "Geistesgeschichten" som motsäger *både* den scientistiska naturalismen och den romantiska ironismen. Rortys formuleringar är *såtillvida* således *varken* uteslutande ironiska *eller* påståenden som inte skulle prägla hela hans förhållningssätt till filosofihistorian. Rorty skriver att vi i vetenskapshistorian

> *have no reluctance in saying that we know better than our ancestors what they were talking about. We do not think it anachronistic to say that Aristotle had a false model of the heavens, or that Galen did not understand how the circulatory system worked. We take the pardonable ignorance of great dead scientists for granted. We should be equally willing to say that Aristotle was unfortunately ignorant that there are no such things as real essences, or Leibniz that God does not*

exist, or Descartes that the mind is just the central nervous system under an alternative description.[23]

Naturligtvis avser Rorty inte att framställa det så att exemplen inte tillhör en kontingent nivå. Men varför väljer han just dessa exempel? Anledningen är lätt att se. Ty vad skulle Guds existens innebära? Frågar vi Leibniz, så innebure den framför allt att allt inte kan vara kontingent. Vad är en "real essence" annat än just det filosofin enligt Rorty inte är: "a natural kind"? Och vad är "the mind" förstått som någonting annat än "the central nervous system under an alternative description" om inte just den teoretiska, representerande spegel, som söker bedöma frågorna om kunskapen och kulturens olika områden, såsom retoriken och vetenskapen, eller den djupa, dolda, metafysiskt betydelsefulla och irreducibelt annorlunda naturen?

På något märkligt sätt råkar vetenskapen, och just i dess nuvarande kontingenta ståndpunkt, ha gjort sig av med just det som Rorty anses ha tillgripit retorisk dekonstruktion för att befria oss från. Vetenskapen sägs vara blott ett språkspel bland andra - men Rorty spelar det inte bara för att det för tillfället råkar vara på modet i hans kommunitet, utan också för att han är beroende av vissa av huvuddragen i dess världsbild. Exempel och argument av denna typ återkommer i avsnitten om de andra genrerna, liksom i hela hans övriga verk. Det *negativa* momentet i denna fysikalistiska reduktionism är i själva verket i lika hög grad en *nödvändig förutsättning för* Rortys dekonstruktion som den fysikalismbaserade ingenjörskonstens svängrum på obehagligt stora områden är *resultatet av* denna.

Rorty skriver strax efteråt att Skinners historiska rekonstruktioner ger ett fördjupat perspektiv på "'our own contingent arrangements'", och att de senare "include general agreement that, e. g., there are no real essences, no God, etc.".[24] Men vad betyder utifrån Rortys egen ståndpunkt kontingensen, om

allt är kontingent? Vi inser av sammanhanget hur otänkbart det är att dessa arrangemang för Rorty skulle kunna förändras i en riktning som äventyrar hans allmänna analys (exempelvis, för tydlighetens skull: finns det ett medvetande som är oberoende av det centrala nervsystemet - för att hålla oss till detta exempel - så kan det finnas ett självständigt tänkande som är oberoende också av andra kontexter, så kan det finnas en "foundationalistisk" kunskapsteori, en filosofi, o s v - men som väl är har inte bara Wittgenstein och Ryle och Strawson, utan också neurofysiologerna befriat oss från alla sådana illusioner...). Vi studerar enligt Rorty idéhistoria inte bara för att erhålla denna kontrasteffekt, utan också för att vi vill kunna betrakta historien som ett rationellt (!) framsteg och för att vi vill att våra föregångare skall kunna tänkas bringas att godtaga våra värderingar och ståndpunkter i de *filosofiska* frågor Rorty här inrangerar under vetenskapshistorian! När Rorty talar om "we atheists", och "us post-Wittgensteinian philosophers of mind", som inte tror att "there are such mental faculties as 'thought' and 'sensation'",[25] så kan detta inte vara blott kontingenta uppfattningar - ty det är direkta förutsättningar för möjligheten av Rortys eget sätt att uppfatta kontingensen.

Såväl den historiska som den rationella rekonstruktionen tjänar hos Rorty endast den "self-justification" som utger sig för att tillhöra blott nuets kommunitetsrelativa kontingens och dess arbiträra sociala konventioner, men som i själva verket motsvarar en dold absolutism i dubiösa sakliga anspråk. "Geistesgeschichte" gör detsamma, endast i större skala, genom att omdefiniera själva frågorna och problemen så att de passar nuets intressen i den offentliga och privata sfären. Metoden är den som Rorty själv tillämpar: "forceful redescriptions" och "strong misreadings".[26]

Rorty förklarar att "Geistesgeschichte", sådan den bedri-

vits av andra, givit upphov till intrycket av "the *prima facie* difference between history of science and history of philosophy".[27] Detta innebär att skillnaden *endast* är *prima facie*: inget prioritetsförhållande sägs finnas mellan de olika språkspelen eller de litterära genrerna - men det gör också att Rorty är fri att manipulera dem som han vill. Gud, medvetandet, essenserna och t o m de mänskliga rättigheterna måste bort för att den liberala ironismen skall kunna gälla; därför är det lämpligt att inordna frågorna om Gud och medvetandet under vetenskapshistorian. Ingen kontingens kan tillåtas underminera denna "Geistesgeschichte". Och vilka andra eller vad annat än "vi" själva kan bestämma? Vi har ju själva satt världen. Vi har satt en värld som är sådan som behaviorismen, naturalismen och fysikalismen förklaras ha upptäckt den.

De historiska rekonstruktionerna har, tillstår Rorty, gjort "oss" medvetna om att "våra" frågor kanske inte är de väsentliga. "Vi" vet inte vad som är "contingent arrangements" och vad som är de "verkliga" frågorna.[28] Men det är, med en minimal reservation,[29] inte tal om att dessa verkliga frågor skulle kunna tänkas ha ställts i det förflutna och sedan ha glömts bort eller undanträngts av ohållbara skäl. Rorty menar endast att även "vi", i lika hög grad som våra föregångare, kan tänkas ställa fel frågor: "We fear that we may still be working with philosophical vocabularies which are to 'the real' problems as, say, Aristotle's vocabulary was to 'the real' subject-matter of astrophysics".[30] Men "the *Geisteshistoriker*" inger nytt mod: de *ersätter* de vankelmodiga filosoferna med nya hurtiga uppbyggliga historier, där bruket av begreppen "philosophy" och "philosophical question" reducerats till att vara blott "honorific"[31] - noga taget kan ju för Rorty inte finnas några frågor som är "real" och "necessary". Denna "upbeat" "Geistesgeschichte" syftar till att "brisk Whiggery", "the task at hand"

- icke ironin - skall få sista ordet. Och "the task at hand" är beskaffad på ett sätt, som utesluter ett ironiskt övervinnande av de nuvarande "contingent arrangements" till förmån för en *sådan* uppfattning av filosofin och dess historia, som gör Rortys hela ståndpunkt och genreuppdelning ohållbara som tillräcklig beskrivning.

Kritiken av "doxografin" rör inte endast den anakronistiska föreningen av frågor och "kanon", utan framför allt själva upptagenheten med en viss typ av frågor: "the real trouble with doxography is that it is a *half-hearted* attempt to tell a new story of intellectual progress by describing all texts in the light of recent discoveries. It is half-hearted because it lacks the courage to readjust the canon to suit the new discoveries".[32] De nya rappa filosofihistorikerna inställer sig emellertid tjänstvilligt för att råda bot: de historiska rekonstruktörerna kan kontextualisera bort *allt* obekvämt, och rosenkindad "Geistesgeschichte" ingjuter nytt självförtroende.[33] Det viktiga är här att framsteget i mycket beror på att vi har övergivit filosofin. Och det är alltså "intellectual history" som raserar filosofins avgränsade revir. Vad som tillåts kvarstå under filosofins namn är blott "uppbyggelsens" kollektiva och individuella apologetiska narcissism.

Nu menar Rorty att "intellectual history" kontextualiserar också "Geistesgeschichte", och därmed uppmuntrar ett flertal olika sådana, som sägs kunna inträda i konversation. Men vi har tydligt sett varför denna pluralistiska tolerans är bedräglig. I själva verket är alla "Geistesgeschichten" och filosofier som förnekar Rortys antifilosofiska och fysikalistiska förutsättningar *uttryckligen* bannlysta och skall med maktmedel tvingas att underkastas "redescription". Endast en monolog, Rortys terapeutiska uppbyggelse, kan kvarstå - allt under det den amerikanska pragmatismens huvudangelägenhet, "problem-solving", p g a dess bevisade effektivitet på allt fler områden (om än inte

exklusivt) överlåts åt den befriade teknologiska vetenskapen. Rorty förnekar dialektiken - men endast en dialektiker kan föra en dialog.[34] Rortys egen kontingens är s a s öppen endast åt det ena hållet; materialismen och nominalismen[35] skall icke upphävas heller av Rortys "Geistesgeschichte". Ty denna skall visserligen vara en "konversation" med våra föregångare, men samtidigt skall den, i likhet med den rationella rekonstruktionen, vara "self-justificatory".[36] I den riktningen är all förändring och alla nya och "verkliga" frågor välkomna. Men att gå tillbaka till något av det som övervunnits i *Philosophy and the Mirror of Nature* - det är för Rorty en omöjlighet.

Vad Irving Babbitt kallar "the two wings of the naturalistic movement", romantiken och scientismen, har ingått ännu en kuriös förening. Babbitt - vars verk, som uttryck för den nödvändiga demokratiska självkritiken, skulle ha skänkt nytt hopp åt Tocqueville - skulle inte ha haft några svårigheter att känna igen sig. Vi har att göra inte blott med ett förnekelsens tänkande, utan också med ett det positiva vansinnets. Såväl den transcendenta andligheten som det dialektiska förnuftet och det historiska medvetandets normativitet bekämpas av Rorty till förmån för en schizofren narcissism och programmatisk spatiotemporal provinsialism.

Noter

[1] Kritiken rör självreferens eller performativ inkonsistens, "the linguistic turn", subjektivitetsuppfattningen - men också den allmänna kulturrelativismen och den åtföljande moraliska nihilismen; nämnas kan verk av Ellis, Habermas, Frank, Ferry & Renaut, Bernstein, Harvey, Callinicos, McCarthy, Norris, Eagleton, Lundin, Steiner.

[2] Rorty, *Consequences of Pragmatism*, 1982, s 155

[3] Det är inte bara i praktiken som imperialistiska anspråk för Rortys pseudokontingenta kommunitets räkning, anspråk som går utöver den sofistiska relativismens, blir följden av hans ståndpunkt. T o m Jean-François Lyotard talar om Rortys "mjuka", "konversatoriska" *imperialism* (Thomas L Pangle, *The Ennobling of Democracy: The Challenge of the Postmodern Age*, 1992, s 68). Thomas McCarthy framhåller - i *Ideals and Illusions: On Construction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, 1991 (1993), s 17 - motsägelsen hos Rorty mellan den kontextualistiska relativismen och vad som faktiskt måste bli resultatet av Rortys försvar för den egna kommunitetens "etnocentrism": "'Our' culture is shot through with transcultural notions of validity. If to be ethnocentric is to use the forms of justification prevalent in one's own culture, for us it will involve constructing arguments that claim to be universally valid---Rorty's frank ethnocentrism seems to enjoin just the sorts of context-transcending claims he is trying to avoid". Det argument jag här framför går emellertid utöver detta.

[4] *op cit*, s 123 (min kursiv)

[5] *op cit*, s 373

[6] *op cit*, s 388f. Som David L Hall påpekar i *Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism*, 1994, sägs förhållandet mellan den extralingvistiska verkligheten och språket direkt vara "a strictly causal question". Och, som Hall tillägger, "a causal question which presumes that language is without intrinsic purpose cannot but lead to a charting of contingencies much as Mendelian evolutionary theory charts in a mechanistic manner the consequences of accidental mutations" (Hall, s 86). För Rorty innebär detta att:

"For all we know, or should care, Aristotle's metaphorical use of *ousia*, Saint Paul's metaphorical use of *agape*, and Newton's metaphorical use of *gravitas*, were the results of cosmic rays scrambling the fine structure of some crucial neurons in their respective brains. Or, more plausibly, they were the result of some odd episodes in infancy - som obsessional kinks left in these brains by idiosyncratic traumata." (*Contingency, Irony, and Solidarity*, 1989, s 17)

Rorty har här själv alltså omedelbart valt att beskriva världen i enlighet med en scientistisk teori. Varför? Om inga fakta skilda från språkspelen finns, om "the realm outside of a language-game" *uteslutande*

består av icke närmare beskrivbara orsaker (eftersom vi så snart vi ger oss in på varje närmare beskrivning redan befinner oss inom ett språkspel), och om världen därför inte talar om för oss vilka språkspel vi skall spela, varför då beskriva den som "cosmic rays" och "neurons"? Varför inte lika gärna beskriva den som att metaforerna framkväller ur en "deep, hidden, metaphysically significant nature which makes us 'irreducibly' different from inkwells or atoms" eller ingives av Gud? I själva verket har Rorty satt världen som fysikalistisk redan innan valet av beskrivning. Med Halls ord: "Philosophy begins in poetry which itself is born of self-assertion. In the beginning was...*die Tat*. This is the essence of Rorty's romanticized pragmatism" (s 87). Och "language, as the repository of all descriptions, is contingent upon use" (op cit, s 90). En växelverkan måste därför dessutom äga rum: om ingenjörskonsten är pragmatiskt framgångsrik, befrämjas dess scientistiska språkspel i konkurrensen med andra.

[7] Irving Babbitt, *Rousseau and Romanticism*, 1919 (1991), s 58. Inte långt efter Rousseau var flera av de ledande romantikerna samtidigt entusiastiska vetenskaps- och teknikbeundrare. Utopismen och tron på människans naturliga godhet närs av de vetenskapliga framstegen, och kompletterar samtidigt naturvetenskapsmannens och ingenjörens världsbild: den individuella egenartens estetiska odling såväl som de sentimentaliserade broderskapskänslornas och medlidandets spridning skänker lyftning och förädling åt det effektiviserade samhällsmaskineriet. Scientismen kommer till romantikens hjälp med en uppsjö nya, alltmer specialiserade tekniska språk. Redan i sitt hyllande av nyheten och i sin självupptagna personskildring liknar romantikern naturvetenskapsmannen: "The Rousseauist is, like the scientist, a specialist - he specializes in his own sensations" (*ibid*; se även s 64). Resultatet blir en förenad rationell och emotionell, inomvärldslig mänsklig expansion, en syntes av narcissistisk individualism och teknokratisk kontroll, befriad från de traditionella etiska restriktionerna (*op cit*, s 217f). Trots de ständigt ånyo uppblossande motsättningarna, måste slutsatsen därför bli: "Emotional romanticists and scientific utilitarians have thus, in spite of their surface clashes, cooperated during the past century in the dehumanizing of man" (*op cit*, s 179, 217f). Detta är inte platsen att diskutera huruvida moderniteten också stundom lyckades övervinna denna dehumanisering och finna en framkomlig väg som kunde förena modernitetens delsanningar med det

klassisk-kristna arvets centrala insikter. Vad vi här skall studera är istället ett av de tydligaste exemplen i dagens filosofi på hur den av Babbitt så grundligt analyserade och kritiserade romantisk-scientistiska syntesen fullbordats, och hur moderniteten därmed *misslyckats* att undvika, eller ens igenkänna, dess risker, dess hot.

[8] *op cit* - se not 4 - s 82

[9] *Consequences of Pragmatism*, s 153

[10] Rortys icke-reduktiva fysikalism utvecklar Davidsons uppfattning att - med Halls ord - "physicalist and psychological (nonintentional and intentional) descriptions of the same event may be equally satisfying" (*op cit* - se not 4 - s 94). Beskrivningen av vad som sker i hjärnan och av vad som sker i "the mind" är blott två olika beskrivningar av samma process, och skillnaden mellan kropp och själ är "no more mysterious than, e. g., the relation between a macro-structural and a micro-structural description of a table". Vad som enligt Rorty sker i "the mind" inskränker sig till "perception" och "the formulation of a belief", och färdigformade "beliefs" är naturligtvis inte "representations", utan endast "rules for action" (Hall, s 94, 97; detta är en variant av Peirces och Quines "habits of action"). Till detta tragikomiska rudiment till mänskligt själsliv kommer dock lyckligtvis åtminstone att "självet", "a centerless web of beliefs and desires", förändras också av inferens och metafor (Hall, s 97). Hursomhelst, de redan citerade styckena ur *Philosophy and the Mirror of Nature* om hur vi saknar en irreducibelt annorlunda natur och om normal och abnorm diskurs åskådliggör tydligt vad som ligger i själva namnet på denna ståndpunkt, nämligen att den är en fysikalism, icke en icke-reduktionism. För varje filosof som argumenterar för att vi äger en irreducibel natur, är Davidsons och Rortys ståndpunkt ett tydligt exempel på just reduktionism. Den uppställer mot den *reduktiva fysikalismen* den *icke-reduktiva fysikalismen*, men enligt motståndarna är *all fysikalism reduktionism* (om självklarheter av denna typ, Kelly Nicholson, *Body and Soul: The Transcendence of Materialism*, 1997, s 6f; jfr även David Couzens Hoy i David Couzens Hoy & Thomas McCarthy, *Critical Theory*, 1994, s 149). Problemet med den reduktiva fysikalismen ("X's are nothing but Y's) är enligt Rorty att "language intervenes and the relation between X's and Y's turns out to be a relation between two descriptions" (Hall, s 94). Men den avgörande ontologiska reduktionen

är redan genomförd i det Rorty gör denna delsanna trivialitet till hela skillnaden. Med samtidig naivitet och dogmatisk intolerans fortsätter Rorty att glatt utmåla reduktionismens framtidsscenario:

"every speech, thought, theory, poem, composition, and philosophy will turn out to be completely predictable in purely naturalistic terms. Some atoms-and-the-void account of micro-processes within individual human beings will permit the prediction of every sound or inscription which will ever be uttered. There are no ghosts. Nobody will be able to predict his own actions, thoughts, theories, poems, etc., before deciding upon them or inventing them. (This is not an interesting remark about the odd nature of human beings, but rather a trivial consequence of what it means to 'decide' or 'invent'.) So no hope (or danger) exists that cognition of oneself as *en-soi* will cause one to cease to exist *pour-soi*" (*Philosophy and the Mirror of Nature*, s 389).

Huvuddelen av den mänskliga kulturhistoriens "X-talk" har utraderats: "though there is incommensurability among discourses, there is no incompatibility" (Hall, s 94f). D v s: inget X-talk får motsäga fysikalismen. Bedrägligt skiftar Rorty i detta läge uppmärksamheten till romantiken genom påståenden av typen "the world can't make sentences or beliefs true" och "truth is an intralinguistic issue", och påstår t o m att vi därmed är fria att använda "languages for a variety of purposes - theological, scientific, ethical, poetic, philosophic" (Hall, s 96). Men vad detta i själva verket betyder är att naturalismens två förenade flyglar här dehumaniserat kulturen till en nivå där man inte ens kan förstå vilka teologins, etikens, poesins och filosofins syften är. Utbredande en toleransens täckmantel undanrödjer Rorty varje hinder för fysikalismens tillämpning. Mycket riktigt förutser Rorty också att "there may be a fading away of X-talk, not directly by virtue of discovery, theory, or invention, but by a kind of natural attrition. After centuries of using the language of secular culture we may give up God-talk, just as we have given up Aristotelian language centuries after the Newtonian revolution" (Hall, s 94). Med rätta undrar Hall vad som kommer att hindra att vi ger upp också allt tal om intentioner och fria beslut. Det kunde synas som om Rorty skulle medge en tillgång till människans intentionella inre liv som skilde kunskapen om människan och hennes texter från de fysiska krafter Rorty uttryckligen bejakar. Men Hall konstaterar att "the status of this insideness often seems to be called into question by Rorty's appeal

to physical determinism" (Hall, s 91). Rortys tänkande präglas av en "strange alliance of nominalism, materialism, and poetic sentiment" (Hall, s 90). Med Rortys kvasi-freudianska syn på självet kommer dock tillgång alltid finnas till "compatible alternative descriptions of the person at the micro and macro levels" (Hall, s 100) - d v s en förment "icke-reduktiv" mångfald av privata idiosynkrasier på naturalismens bas. Det är om deras outtömliga rikedomar den litteratur, som nu dominerar kulturen, skall handla...

[11] Hall närmar sig denna insikt - se exempelvis s 94f.

[12] Rorty, "Habermas and Lyotard on Postmodernity", i Richard J Bernstein, ed, *Habermas and Postmodernity* (1985), s 173

[13] *ibid*; förklaringen till att vi överhuvud spelar något språkspel är för Rorty "the one Nietzsche gave: It increases our power" (*Contingency, Irony, and Solidarity*, 1989, s 115).

[14] Hall, s 121

[15] Cit i Tage Lindbom, *Konservatism i vår tid: Åtta idéhistoriska essäer*, 1996, s 69

[16] *op cit*, s 77-79. Richard Bernstein har framhållit hur Rortys relativism och fysikalistiska behaviorism i allt väsentligt överensstämmer med Mussolinis.

[17] Uttrycket återfinns i Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, 1987, cit i Svante Nordin, *Det pessimistiska förnuftet*, 1996, s 130; hos Rorty gäller det inte, som hos Bloom, bara Weimarrepubliken, utan allt historiskt givet djupare filosofiskt, etiskt, teologiskt tänkande.

[18] Rorty talar om "redescription" och mobiliserar Harold Blooms "strong misreadings". Det sistnämnda tillämpas av Rorty exempelvis på Heidegger. Pangle framhåller att om det var något som Rorty verkligen hade kunnat lära av Heidegger, så var det insikten i de moraliska och politiska risker som ligger i den moderna naturvetenskapliga människouppfattningen (*op cit* - se not 3 - s 60ff). Heidegger betraktade den amerikanska pragmatismen som scientismens yttersta apoteos. Men Rorty underkastar Heidegger en "perverse, egocentric commentary", i vilken han frågar "neither the author nor the text about their intentions but

simply beats the text into a shape which will serve his own purpose" (*Consequences of Pragmatism*, s 151). Och Rorty tillstår t o m att hans pragmatism är just den typ av tänkande som Heidegger "took to be the most degraded version of the nihilism in which metaphysics culminates" (*Contingency, Irony, and Solidarity*, s 116).

[19] I Richard Rorty, J B Schneewind & Quentin Skinner, eds, *Philosophy in History*, 1984.

[20] *op cit*, s 70

[21] *op cit*, s 11; Gracia, *op cit*, s 277

[22] *op cit*, s 49; Gracia, *ibid*

[23] *op cit*, s 49f

[24] *op cit*, s 51

[25] *op cit*, s 52f (not 1)

[26] Hall illustrerar detta flerstädes, exempelvis s 85.

[27] *op cit*, s 57

[28] *op cit*, s 60

[29] "even if some of them /frågorna i äldre tiders "contingent arrangements"/ really *were* necessary and inescapable, we have no certainty about which these were" (*op cit*, s 61).

[30] *op cit*, s 60

[31] *op cit*, s 58

[32] *op cit*, s 63

[33] "We need to realize that the questions which the 'contingent arrangements' of the present time lead us to regard as *the* questions are questions which may be *better* than those which our ancestors asked, but need not be the *same*---We need to see ourselves...as having created new and more interesting stimuli for ourselves. We should justify ourselves by claiming to be asking better questions..." (*op cit*, s 63).

[34] Även Hall konkluderar att Rortys pluralistiska konversation från hans egna utgångspunkter är omöjlig och reduceras till en hans egen monolog, en monolog som är "broadly irrelevant to interactive public discourse", ja blott "obiter dicta...Richard Rorty's tabletalk" (s 236).

[35] *op cit*, s 73; jfr Hall, s 90

[36] *ibid*; jfr s 61

Medverkande

Jan Olof Bengtsson, *doktorand, idé- och lärdomshistoria, Lund*
Johan Brännmark, *doktorand, praktisk filosofi, Lund*
Charlotte Christensen, *doktorand, idé- och lärdomshistoria, Lund*
David Dunér, *doktorand, idé- och lärdomshistoria, Lund*
Lena Halldenius, *doktorand, praktisk filosofi, Lund*
Jonas Hansson, *doktorand, idé- och lärdomshistoria, Lund*
Håkan Håkansson, *doktorand, idé- och lärdomshistoria, Lund*
Rebecka Lettevall, *doktorand, idé- och lärdomshistoria, Lund*
Monica Libell, *doktorand, idé- och lärdomshistoria, Lund*
Ingmar Lundkvist, *doktorand, idé- och lärdomshistoria, Lund*
Annika Nilson, *doktorand, idé- och lärdomshistoria, Lund*
Svante Nordin, *biträdande professor, idé- och lärdomshistoria, Lund*
Jan Eric Olsén, *doktorand, idé- och lärdomshistoria, Lund*
Stefan Stenudd, *doktorand, idé- och lärdomshistoria, Lund*
Fredrik Tersmeden, *doktorand, historia, Lund*
Anders Vigren, *doktorand, idé- och lärdomshistoria, Lund*

Studiet av filosofins historia i ett idéhistoriskt sammanhang erbjuder en rad speciella problem. Hur förhåller sig det filosofiska intresset till det historiska i filosofihistorien? Vilken roll spelar de filosofiska verkens litterära och retoriska utformning? Vilken betydelse har bildspråk och metaforer för den filosofiska texten? Vilken är tankeexperimentens och vilken de filosofiska exemplens uppgift i den filosofiska diskursen under olika tider? Vilket bidrag kan ett begreppshistoriskt angreppssätt ge?

Dessa och liknande problem kring filosofihistoriens metod och teori behandlas i föreliggande volym med exemplifikation från olika tider, länder och intresseområden.

Ugglan

1 Idé- och lärdomshistoria i Lund 25 år, red. Gunnar Broberg (1991)
2 Upplysningens miljöer – ett nordiskt perspektiv, red. Gunnar Broberg (1994)
3 Jakob Christensson: Carl Fredrik Nordenskiölds förlorade illusioner (1994)
4 Gunnar Broberg: Statlig rasforskning. En historik över Rasbiologiska institutet (1995)
5 Den idéhistoriska bilden, red. Gunnar Broberg och Jakob Christensson (1995)
6 Dygd och medborgarskap i 1700-talets politiska tänkande, red. Svante Nordin och Rebecka Lettevall (1996)
7 Charlotte Christensen: Det personliga äktenskapet (1996)
8 Att gestalta historien, red. Jakob Christensson och Håkan Håkansson (1997)
9 Nordiska universitetskulturer, red. Sten Högnäs (1998)
10 Ugglan i dikt och bild (1997)
11 Att skriva filosofihistoria, red. Svante Nordin och Jonas Hansson (1998)

ISSN 1102-4313