

LITTERATUR

PRIVATVETENSKAP I MORAL — KRITISKA REFLEXIONER I ANLEDNING AV EN MORALPRISTÄVLING

I början av år 1936 utsände tre nordiska bokförlag en inbjudan till filosofiskt intresserade att besvara frågan: *Kan i vår tid uppställas en objektiv moral och varpå kan denna i så fall grundas?* Motiveringen för denna något egendomliga inbjudan har förestavats bl. a. av den omständigheten, att »den på religiös auktoritet grundade moralen i stor utsträckning förlorat sitt grepp om nutidsmänniskan» och att »den utilitistiska moralens sista ord blir en relativism, som förebrås att i praktiken utmynna i en allmän moralnihilism». Emellertid har samtidigt, särskilt hos ungdomen, ett nytt intresse visat sig för moralproblemen. »Man vill åter ha moraliska normer att lita till», och »den som kan fastställa och motivera sådana av i möjligaste mån hållbar art... skall ha gjort tidens ungdom och samhället en tjänst».

Intresset för denna inbjudan har varit enormt stort. Flera hundra manuskript ha insänts till förlagen. Prisnämnden, bestående av prof. John Landquist samt docenterna H. Ruin och A. H. Winsnes, har tilldelat amerikanaren Henry Lanz första pris, dansken K. Grue-Sörensen andra och svensken Olle Holmberg tredje pris. — Huru prisnämnden under den korta tiden av sannolikt blott ett par, tre månader kunnat göra ett objektivt och rättvist val bland flera hundra författare, förefaller mig minst sagt problematiskt. Hur som helst härmed, låt oss nu se, vad de prisbelönade filosoferna haft att komma med, som skulle kunna göra ungdomen och samhället en tjänst och som således skulle kunna motivera pris i en världspristävling!

Att detaljerat referera och kritisera H. Lanz' skrift *Den etiska objektiviteten* låter sig här icke göra. Jag skall endast ge några stickprov på förf:s tänkesätt. Må sedan läsaren döma själv. På mig gör denna skrift med sina stora vetenskapliga anspråk och sin absurda logik uppriktigt sagt ett pekoralistiskt intryck.

Förf:s tes är att »tillvaron» eller »objektiviteten» i och för sig är ett värde. Denna tes söker han grunda på olika sätt. Redan i inledningen framställer han följande vetenskapligt absurda tankegång: om jag fick välja att antingen tillbringa resten av mitt liv i sömn, fylld av lyckodrommar, eller fortsätta mitt vanliga, verkliga liv, så valde jag sannolikt det senare. Valde jag däremot det förra, skulle det säkert ske med tvekan. I båda fallen är det enligt förf. tydligt, att jag *känner*, att »objektiviteten i sig själv är ett värde». — Förf. erkänner emellertid, att han rör sig med rena känslökäl, och därför söker han i fortsättningen att med förnuftsskäl bevisa sin tes om tillvarons värde.

Att tillvaron i sig själv är värdefull, bevisas enligt förf. redan

därav, att våra existerande värden äro i »utveckling» och »transformation» (omformning). Om ett värde urartar eller ett lyxvärde transformeras till nyttovärde, så förutsätter denna process, att det existerar ett allmänt värde. Utvecklingen är nämligen ingen nyskapelse utan blott förändring. Varje ny art i utvecklingen förutsätter »släktet», som icke är något blott abstrakt utan en »viril förebild», som är aktivt verksam i varje individ — en formernas fader», en »källa och matris för variationer». Denna virila källa kallar förf. »invariant». Slutsatsen blir, att om man i alla etiska variationer kan finna »invarianten», har man möjliggjort »etisk objektivitet» eller vetenskaplig etik. Och detta kan enligt förf. ske med hjälp av den fysikaliska relativitetsteoriens metoder.

Förf:s relativitetslogik går en verklig på nerverna. Därför skall jag icke plåga läsaren med att referera den. Dess grundtanke är emellertid, att den sanna verkligheten består av »dunkla» idéer, vilka manifesteras sig i våra »klara» men »overkliga» begrepp. Dessa begrepp variera till sitt innehåll beroende på deras relation till olika »logiska koordinatsystem». I *en* systemgrupp definieras t. ex. människan såsom »förnuftigt djur», i en annan såsom »ofjädrad tvåfoting», i en tredje såsom »Guds avbild» o. s. v. Det är här enligt förf. fråga om olika transformationer av en och samma sak, precis som när jag transformerar tusen dollar i francs, mark, pund eller kronor. Penningbeloppet är indentiskt under transaktionerna, det är det invarianta, som varken är dollar eller pund. *Vad* det är, är enligt förf. icke lätt att säga. Emellertid kunna vi genom de olika transformationerna vinna kunskap om invarianten eller idéen såsom den »gräns, vartill grupperna av definitioner syftar»!

Efter dessa relativitetslogiska fantasier anser sig förf. färdig att övergå till sin relativitetsetik. Det moraliska värdet är enligt förf. en lika objektiv invariant som den logiska idéen och uppenbarar sig för oss endast under värdetransformationen. En sådan transformation kan enklast iakttagas vid tillfredsställandet av ett begär. Enbart begäret, säger förf., kan aldrig bevisa sitt eget föremåls objektivitet. Ej heller är tillfredsställelsen, skild från ett föregående begär, något objektivt. Men transformationen av det ena till det andra »tyder» på objektivitet!

Enligt förf. är universum i själva verket »mättat med värden». Dessa manifesteras sig i »företräden», vilka i värde äro beroende av »det gynnsamma tillfället». Så t. ex. äger en bekväm länstol intet företräde i ett militärläger, emedan man där icke har tillfälle att sitta bekvämt. — Att det också i universum finns lidande, genererar icke förf., ty universum måste enligt hans mening såsom ett »gigantiskt maskineri för frambringandet av gott och ont vara en term i den fundamentala värdeekvationen, ett nödvändigt och *tillräckligt* villkor för förverkligandet av värden»!

För att styrka sin relativitetsetiska ståndpunkt vill förf. visa, att det objektiva även på estetikens område är »ett barn av relativiteten». I musiken t. ex. är det ju allbekant, att en viss melodi kan vara be-

Litteratur

haglig för en person men obehaglig för en annan. Hur går det då med melodins objektiva värde? Jo, svarar förf., melodins värde är lika invariant som melodien själv, men den manifesterar sig i olika transformationer med hänsyn till olika referenssystem. Den obehagligt berörde kan t. ex. vara i en tillfällig sinnesförfattning, han kan ha huvudvärk e. dyl. Men värdet av ett musiktema beror icke på känslan utan på de »företräden» temat medgiver inom ett givet musikaliskt system och en given grupp av »musikaliska resurser». Inom en annan grupp musikaliska resurser, t. ex. inom den kinesiska, kan samma tema förlora allt värde.

Mystiken i förf:s värdeteori når sin kulmen i följande tankegång. Kompositören skapar icke musiken, utan musiken skapar kompositören. Hos Chopin såsom musikaliskt snille finnes »ett element av betvingande objektivitet, ett ödeselement». Han »intar en logisk plats i vår musik och hans plats var beredd för honom långt innan han föddes genom den struktur av tonala relationer, som bygger på övertonernas harmoni». — Förf:s spekulationskraft är sannerligen icke dålig. Eller vad sägs om följande tirader: »Musikaliska värden äro begränsade av sina akustiska system. Men de realiteter, som finnas bakom dessa värden, tränga djupare. Det finns musik i kriget och musik i vår längtan efter fred; det finns musik i affärer och i familjelivet. Det finns till och med musik i vår vetenskap, i laboratoriearbetets akademiska torrhet. Det finns musik i vår logik och vår filosofi. Hegel ... är musikalisk just i västerländsk mening. Det finns element av en ensam själs djupa längtan i alla hans vittomfattande abstraktioner.»

Förf:s nästan skrämmande ovetenskapliga tänkesätt visar sig icke minst, när han skall kritisera värdesubjektivisterna. När dessa hävda, att normativa teorier vila på emotionell grund, så frågar förf.: Är då icke känslan själv ett objektiva faktum? Är den ej baserad på objektivitet av något slag? — På förf:s ståndpunkt skulle man ju kunna hävda, att eftersom fantasien själv är ett objektiva faktum, så kan icke dess innehåll, t. ex. ett spöke, vara rent subjektivt. Förf. menar emellertid, att det objektiva underlaget för en känsla utgöres just av *värdet* av något slag. Så har t. ex. njutningskänslan vid ätandet sin grund i ätandets biologiska värde. — Förf. tycks förväxla ändamålsenlighet med värde. Om jag konstaterar, att det är biologiskt ändamålsenligt att äta, så har jag därmed ej konstaterat, att livet såsom ändamål har ett värde. Värde får livet först när det färgas av mina känslor *för* livet, liksom det saknar värde, när det färgas av mina känslor *mot* detsamma. Och först *då* kan jag med rätta säga, att det är biologiskt *värdefullt* att äta. Lustkänslan vid ätandet är således alls icke grundad på ett värde.

Ett av förf:s vetenskapligt mest »lysande» partier är vederläggningen av determinismen, läran om den ofria viljan. Grundtanken är att vi måste vara fria, ty även om vi icke äro skapelsens *yttersta* mål, så »voro vi den bestämmande faktorn i det förgångna, vi skapade (och skapa ännu) stjärnornas öden». Detta är enligt förf. ett

konstaterat faktum, ty »vi ha faktiskt utvecklats ur en sol, alltså var solen från begynnelsen en anteciperings av jorden. Tiden är anteciperings och försyn, den är alltings fullbordning och undergång, den är lösningen av motsatsen mellan determinism och frihet, den är ... både utveckling och stagnation, liv och död. I tidens rike samlas alla mål och tiden styr alla vägar, den är vishetens stora Tao.» — Fatte detta den som kan! Anmälaren kan det icke och skyndar därför över till andre pristagaren, K. Grue-Sörensen.

Danskens skrift *Vår tids moralnihilism* är till stor del en kritik av den naturalistiska, deterministiska och psykologisk-sociologiska s. k. moralnihilismen. Då denna kritik är typisk för förf:s inställning, skall jag mest uppehålla mig vid denna.

Bland naturalisterna nämner förf. Poincaré. Enligt denne rör sig etiken med befallningssatser, imperativer. Då vetenskapen i motsats härtill rör sig med påståendesatser, indikativer, kan etiken ej vara vetenskap. »Böra» och »vara» ha intet med varandra att skaffa. Enligt förf. är distinktionen riktig men slutsatsen oriktig. Etiken kan nämligen mycket väl vara en vetenskap, en *praktisk* vetenskap. Ty liksom alla teoretiska bevis enligt Poincaré förutsätta obevisbara *teoretiska* axiom, så vila enligt förf. alla praktiska bevis på *moraliska* axiom. Etik och vetenskap ha således gemensam startpunkt — axiomen. Den ena behöver då icke vara sämre än den andra! — Med en sådan dålig logik kan man sannerligen icke vederlägga Poincaré.

Förf:s kritik av determinismen är såtillvida intressant, att han i sin argumentering tar upp vissa straffteoretiska synpunkter. Det är visserligen fullt konsekvent, när förf. utifrån sin idé om straffet såsom en »förebräelse» avvisar determinismen. Att förebrå en brottsling vore meningslöst, om han ej *kunnat* handla annorlunda än han gjorde. Men vilka äro förf:s grunder för idén om straffet såsom »förebräelse»? Dem letar man förgäves efter. Emellertid, när förf. skall rikta en avgörande kritik av determinismen, kommer han med rena absurditeter. Hans resonemang är i korthet följande: Determinismen upphäver sig själv. Den vill nämligen vara en sann lära. Sanningen saknar emellertid betydelse, om man med deterministen antar, att vi bestämma oss för ett antagande, *icke* emedan detta är *sant*, utan emedan vi *tvingas* därtill av kausalnödvändighet. — Skulle man således enligt deterministen tvingas att godta, att $2 \times 2 = 4$ av *andra* orsaker än att $2 \times 2 = 4$? Det har jag verkligen aldrig hört talas om.

Till nyss förda resonemang fogar förf. följande orimliga tankegång: I en *ofri* värld kan det aldrig uppkomma ett *medvetande* om dess ofrihet. Är nu anslutningen till determinismen *icke* en frihetsakt utan *kausalt* bestämd, så kommer denna anslutning i en skriande motsats till den likaledes kausalt bestämda anslutningen till indeterminismen. Därmed har determinismen förlorat varje företräde framför indeterminismen. Men nu har människan *kunskap* om och *herravälde* över naturen. Häri uppenbarar sig något, som är överordnat naturen, näml. människans förnuft och vilja. — Att människan kan reflektera över tingen är *en* sak, att hon har »herravälde» över dem

Litteratur

är dock något helt annat. Om förf. tänkte sig in i vad det egentligen skulle innebära att ha *absolut* herravälde, att vara suverän, kanske han skulle komma till den uppfattningen, att man icke hade någon vilja alls! Jag kan hänvisa förf. till Spinoza.

Lika absurd är förf:s kritik av den psykologisk-sociologiska moralteorien. När denna vetenskap utdömer etiken såsom en samling fördomar, säger förf. varnande till vetenskapen: må du själv komma ihåg, att du är en samling fördomar, som haft turen att segra och besätta lärostolarna vid universiteten!

Hur beroende förf. tycks vara av sina känslor, framgår till evidens i hans lustiga kritik av Westermarek. När denne säger, att moralomdömet ej kan vara objektivt, enär det är grundat på känslor, svarar förf. bl. a., att även »logiska omdömen» vila på känsla, på »logisk känsla». — Onekligen intressant! Men förf. synes förväxla den känsla av lust eller olust, som ofta följer på en logisk resp. ologisk uppfattning, med den känsla, som primärt är förhanden vid värdeföreställningen och förlänar densamma själva dess värdekaraktär. Förf. kan väl ändock icke på allvar mena, att det t. ex. är lustkänslan, som skänker det logiska omdömet dess specifikt logiska karaktär?

Förf:s kritik slutligen av Hägerström visar, att han *icke* förstått innebörden av dennes filosofi. Förf. menar, att om man i likhet med Hägerström och dennes lärjungar påstår, att det icke finnes en objektiv moral och att alla handlingar därför äro lika goda, så följer därav logiskt maximen, att allt är tillåtet och att samvetet bedrar oss och därför bör nedtystas. — Både premiss och slutsats hos förf. äro felaktiga. Hägerström anser, att värdeomdömet icke är ett omdöme och därmed icke ger uttryck åt något verkligt. Alltså kan det icke uttrycka, att det *verkligen* är så, att alla handlingar äro lika goda. Förf. har visserligen rätt i att ur sofismen »allt är lika gott» följer den moralnihilistiska maximen, att allt är tillåtet. Men tesen är *icke* Hägerströms. Därmed är också sagt, att förf:s ord om ett bedrägligt samvete i detta sammanhang är meningslöst.

Hägerströms tes, att det icke finnes en vetenskapligt bevisbar moral har ofta blivit grovt misstolkad. Man tycks nämligen hysa den uppfattningen, att om det egna s. k. moraliska omdömet icke är sant, så kommer allt vad moral heter i upplösning. Men må vi då fråga oss följande: skulle jag verkligen icke känna makten av ofrånkomliga *inre* bud oberoende av tanken på deras sanning? Skulle jag icke tillika kunna ställa moraliska krav på andra för att därmed, oberoende av frågan om kravets sanning, väcka till liv *inre* imperativer? Kan jag icke befalla en hund utan att anse befallningen själv som ett sant omdöme?

När vi uppställa moralbud, rör det sig i själva verket helt allmänt om betingelsen för den enskildes liv. Denne kan icke leva utan att på något sätt erfara makten av inifrån kommande, ovillkorligt framträdande bud. Men om rasegenskaper eller nedärvd kultur eller påverkan av en egenartad social miljö har skapat moraliska lagar, som skilja sig från ens egna, då blir förväxlingen av ett *bud* med

ett *sant omdöme* — vad menas f. ö. med att det är *sant*, att du icke får vara oärlig? — verkligt *farlig* för de fredliga förhållandena mellan människorna. Man ställer då sådana krav på andra, som strida mot *deras* speciella livsbetingelser och som därför förlora all moralisk effekt. Men då mitt moraliska krav genom denna förväxling blir en *absolut* norm på så sätt, att det tillhör världsordningen själv, så blir följdén, att jag icke endast ogillar och avvärjer de skiljaktiga moralbudén, utan jag förklarar dessutom fanatiskt motpartén i *akt*. Denna synes mig resa sig upp mot en i sig själv helig makt. Därför: *écrasez l'infame!*

Moraliska krav kan man med någon mening ställa blott på dem, som verkligen på grund av kulturell och social gemenskap äro påverkbara. Att de enskilda samhällsmedlemmarna samfällt ställa vissa gemensamma och i det hela effektiva fordringar, är nödvändigt för samhällsbyggnadens konsistens. Det är också betingat av vad man kallar social instinkt. Här blir således alls icke allt »tillåtét». Med den sociala instinkten sammanhänger också, att ett konsoliderat folk skyddar den för folket naturliga och ur dess värderingsrätt framprungna moraliska attityden gentemot främmande inflytelser. Detta lika väl som det söker skydda sig mot yttre våld. De ifrågavarande gemensamma pliktbudén kunna givetvis vara *föremål* för kunskap, men de äro därför icke *själva* kunskaper om någonting. Vore så fallet, skulle man lika väl kunna säga, att det vore en *kunskap*, när *kycklingen*, utkrupen ur ägget, av *instinkt* börjar plocka frö från markén.

Jag återgår nu till Grue-Sörensen. Sedan han sökt vederlägga »värdenihilismén» i dess olika former, vill han i anslutning till Kant uppställa en moral på »plikten» och »rättens» grund, resp. en formal och en real moral. Jag skall endast framhålla, att förf. har den för moralisterna karakteristiska tankegången, att relativiteten i moralprinciperna *förutsätter* en objektiv norm. Härvid tycks förf. förväxla den vid den jämförande bedömningen av moralprinciperna nödvändiga *abstrakta* normén med tankén på en metafysisk norm. Så säger förf. öppet, att t. ex. politiska eller sociala reformkrav bli meningslösa, om de icke ha sin grund i en objektivt giltig moralprincip. — Men om verkligen en sådan finnes, huru skall man då kunna tänka sig en moralens utveckling, som ju förf. gör? Kan en *evigt* bestående norm utvecklas?

Jag skall icke uppehålla mig vid förf:s försök att i sin filosofiska rättslära framställa innehållet i plikten. Detta försök ger nämligen, såvitt jag kan se, intet nytt utöver de kända försöken att uppställa vissa allmänna lagar, vilka höja sig över de mot varandra stridande enskilda plikterna. Förf:s allmännaste lag går ut på att de mänskliga intressena skola »avvägas mot varandra utan avseende till person». — Jag övergår nu till den tredje pristagaren, svensken Olle Holmberg.

Olle Holmberg framträder mycket blygsamt. I sin skrift *Den främmande passageraren* säger han, att hans skrift är »re-

Litteratur

sultatet av en sömnlös natts nödortvigt betvingade idéflykt på ett litet utländskt hotell». Inte dåligt då att få tredje pris i en världspristävling!

Med »passageraren» synes förf. mena vår moraliska kraft och med »främmande» denna kraft såsom en utanför handlingen stående bedömare av denna. Den främmande passageraren förutsätter emellertid något att vara passagerare i. Detta är tillvaron, och denna ser förf. under tre aspekter: livet, jaget och samhället. Till livet höra alla »vegetativa», till jaget alla »cerebrospinala» funktioner; till livet hör bl. a. matsmältningen, andningen och könslivet, till jaget muskelrörelsen, tankelivet och språket. Jaget står nu i tjänst hos livet liksom betjänten hos sin herre. Trots sin tjänarplats har jaget enligt förf. *del* av livets egen makt. Ja, just därför stå jagets handlingar i livets tjänst. När jag »nyser» är detta ett livsskeende, när jag »snyter mig» är det en jaghandling. Emellertid är det så, att den senare endast *synes* självständig, egentligen lyder den livets kommando. Å andra sidan »behöver» livet dessa jaghandlingar. — Att en viljehandling förutsätter vissa drifter, är ju ett bekant faktum. Men det komiska hos förf. är, att han gör *metafysik* av detta faktum. Han låter en *del* av livet, nämligen jaget, vara livets tjänare. Att en herre skaffar sig en dräng, det händer ju, men att livet kryper ur sitt eget skinn för att tjäna sig självt i drängens skepnad, det har jag aldrig sett.

Att förf. verkligen på allvar gått in för denna absurda tanke, framgår klart av hans tes om att människan strävar efter beständig självhävdelse eller odödlighet, i vilket avseende hon höjer sig över djuren. Hon vill genom sin intelligens *behärska* livet. — Utifrån förf:s metafysiska ståndpunkt betyder detta helt enkelt jagets slavuppror mot livet och alltså livets uppror mot sig självt!

Emellertid: människan lever också socialt. Samhället har sin egen psykologi, sina egna seder, åskådningar och regler. Härigenom uppkommer hos människan jämte vital- och individualimpulserna den *sociala* impulsen. Moralens ställning i detta något mystiska teoretiska sammanhang är nu enligt förf. den, att moralen frågar efter i vad mån »vitalt, individuellt och socialt betingade handlingar» skola kunna kallas rätta eller orätta. Förf. är härvid angelägen betona, att om vi tvista om det rätta i en handling, så är det icke om *rättsbegreppet* striden står utan om den bedömda *handlingens* begrepp. »Vad den ene kallar stöld kallar den andre lån, beskattning...», vilket i själva verket inte behöver betyda, att man har olika rättsbegrepp utan endast att man har olika stöldbegrepp...» Det är fel, menar förf., när man »ur den omständigheten att somliga kallar herr X för en gangster och andra kallar honom för en folkfrälsare» drar slutsatsen att »rättsbegreppet skiftar». — Får jag fråga förf.: om en kommunistisk fanatiker tog sig för att nedskjuta Hitler och detta mord av kommunisten stämplades såsom en högst rättfärdig gärning men av nazisten såsom någonting i högst grad orätt, menar förf., att båda ha ett gemensamt rättsbegrepp men olika begrepp om

handlingens innebörd? Det förefaller så. Men det är ju dock här fråga om det *rättmätiga* i handlingen. Huruvida handlingen stämplas såsom mord eller såsom bestraffning, blir ju beroende av det olika *värde*, som kontrahenterna inlägga i handlingsbegreppet.

Förf. tycks tro, att man kan renodla begreppet rätt från allt innehåll, så att det endast återstår rena *formen* rätt. Men vad är en ren form utan innehåll? Ett blott ord. Och sannerligen ser det ej ut, som om förf., när han talar om ett gemensamt begrepp »rätt», endast åsyftar det blotta *ordet* rätt! Eller vad skall man tro om följande slutord om rätten: »Det är i detta summariska resonemang inte fråga om handlingar, utan om ord och deras definition. En definition av ordet rätt blir således till slut också den som innehålles i följande sats: Ett handlingssätt kan ha rätt att kallas ett rätt handlingssätt då det inte kan kallas ett orätt handlingssätt»?!

Förf. är formalmoralist. Han skiljer mellan det rättas *formala* moral och det godas *reala* moral. Det rättas moral, som förf. också kallar reciprocitetsmoral och som innebär krav på ömsesidighet och balans mellan fordra och prester, uttryckes i allmänhet negativt, t. ex.: Du skall icke. Ja, endast i denna *negativa* form kan moralbudet enligt förf. bli allmängiltigt. Däremot är det positiva moralbudet, godhetsbudet, endast relativt giltigt. — Men vill förf. säga mig: vilken *mening* erhåller en abstrakt form, om den ej har ett innehåll? Om jag säger: jag skall aldrig göra mot andra, vad jag icke vill att de skola göra mot mig — vilken betydelse får detta omdöme, om man icke samtidigt frågar sig: *vad* är det jag icke får göra. Men därmed är man omedelbart inne på den realmoraliska, relativa sidan av saken.

Jag slutar granskningen av förf:s skrift med att anföra en häpnadsväckande tankegång. För att bevisa den makt, som rättsmoralen har över människan, gör förf. följande reflexion: En professor söker filosofiskt visa, att det icke finns någon *rätt* utan endast skilda rättsföreställningar. Detta *bevisar* enligt förf., att det finns en rätt, emedan professorn skrev för att visa, att han själv hade rätt; han skrev för att avkräva läsaren medgivandet, att han hade *resonerat rätt* och göra hans resonemang *rättvisa*. Professorns mening blir då: »det är absolut rätt att det inte finns någon absolut rätt». Och alltså, slutar förf., igenkänner man bakom detta resonemang ett rättsbegrepp med generella giltighetsanspråk! — Förf. får förlåta, men jag tror icke, att en enda av förf:s läsare vid uppmärksamt studium kan undgå att se den horribla logiken i förf:s resonemang. Förlöjligandet av rättsfilosofien vilar ju på att förf. medvetet eller omedvetet i ordet »rätt» insmugglar tvenne olika betydelser, mellan vilka han sedan glider, nämligen rätt i *logisk* och rätt i *moralisk* (juridisk) betydelse. Förf:s slutsats är ingenting annat än ett elementärt s. k. hornslut.

Anmälaren har försökt lyfta något på den slöja av vetenskaplighet, som synes vila över dessa moralskrifter. Innehållet gör på mig närmast ett rent beklämmande intryck. Jag tror, att jag, om så vore önskvärt, skulle kunna öka exempelsamlingen på logiska absurditeter till minst det dubbla. Den vetenskap dessa pristagare representera

Litteratur

är en vetenskap av rent privat natur, uppbyggd på personlig tro och känslotänkande men icke på logik.

Martin Fries.

NATHAN SÖDERBLOM SOM TEOLOG

Redan nu, blott få år efter hans bortgång, ligger Nathan Söderbloms livsgärning så långt tillbaka, att den är föremål inte bara för minnesrunor utan för verklig historieskrivning.

Alla, som kände Söderblom och som vittnat om sin bekantskap med honom, ha betygat, att han ägde en sprudlande aktivitet, en aldrig slappnande vitalitet. I de biografier, som kommo ut snart nog efter hans död, är detta ett drag, som ofta går igen. Man häpnade över hans arbetsförmåga och hans till synes obegripliga konst att räkka till för allt och alla. Under en arbetsdag, som på grund av hans plikter som stiftschef och hans internationella verksamhet som ekumen borde varit mer än fullt upptagen av praktiskt arbete, fann han också tid till skapande produktion. Två av hans till omfånget största skrifter kommo till under hans sista år. Den ena, »Kristi pinas historia», är väl frukten just av praktisk verksamhet. Men den andra, de engelska Giffordföreläsningarna (på svenska utkomna posthumt under titeln »Den levande Guden») hör till hans mest betydande vetenskapliga arbeten. Man vet emellertid nu en sak, som även om den inte förklarar allt, dock gör det lättare att förstå, hur en sådan skriftställerverksamhet var möjlig. »Den levande Guden» är i vissa avseenden en sammanfattning av och ett försök till uppgörelse med problem, med vilka Söderblom förr sysslade vid åtskilliga tidpunkter. Han har för den skull kunnat använda sig av det arbete, han förr lagt ned på dem, och detta i så stor utsträckning, att han övertagit inte bara äldre formuleringar utan långa partier från sina egna föregående arbeten. På samma sätt har han kunnat gå till väga också vid andra tillfällen.

Den som påpekat detta och som gjort en textkritisk undersökning i vissa av Söderbloms skrifter är docenten Folke Holmström, vilken i en uppsats i »Svensk teologisk kvartalskrift» 1937 gjort en sammanfattning av vissa av de resultat, till vilka han kommit (»Bidrag till Nathan Söderbloms bibliografi», även separat, C. W. K. Gleerups förlag). Utan tvivel blir denna lilla men grundliga och noggranna undersökning av avgörande betydelse för var och en, som i framtiden kommer att studera Söderbloms vetenskapliga gärning.

Holmström har emellertid fört sitt arbete vidare. I en stor bok, »Uppenbarelsereligion och mystik. En undersökning av Nathan Söderbloms teologi» (Diakonistyrelsens förlag 1937) har han sökt göra en systematisk undersökning av vissa huvuddrag i den Söderblomska teologien. Nu kan det tyckas, som om detta måste vara ett nästan hopplöst företag. Om det är något, som utmärker ett geni av Söderbloms typ, måste det vara, att han själv inte arbetar systematiskt.

Det var inte följdriktigheten i hans utveckling eller det logiska sammanhanget mellan hans teoretiska ståndpunkt och hans praktiska gärning, som var genialiskt hos honom. Han påtvingade ingen människa ett schema. Det kan då synas hårt, att han själv skall tvingas in i ett. Å andra sidan kan det naturligtvis sägas, att Söderbloms teologiska ståndpunkt givetvis måste kunna åskådliggöras systematiskt lika väl som varje annan teologs av någon betydelse. Motsatsen skulle endast vara fallet, om hans insats varit obetydlig. Och detta lär ingen komma att påstå, allra minst Holmström, som visserligen företräder åtskilliga helt andra synpunkter än han, men som på ett många gånger entusiastiskt sätt söker göra honom full rättvisa.

Det kan här inte vara fråga om att följa Holmström i detalj på hans inte alltid så lättillgängliga undersökningar. Blott de resultat, till vilka han kommit, kunna här antydast.

I sitt berömda arbete »Uppenbarelsereligion» gjorde Söderblom, tillämpande och förande vidare vissa av hans lärofader Ritschls grundtankar, en åtskillnad mellan två slag av mystik, oändlighetsmystik och personlighetsmystik. Det förra är det »vanliga» slaget av mystik. Det senare är den religionsform, som finnes inom den bibliska uppenbarelsereligionen i dess renaste form. Denna distinktion blev med rätta mycket uppmärksammas och kom att verka befruktande på en vidare diskussion om de olika religiösa formernas egenart. Men Söderblom själv stannade inte vid dessa bestämmningar. Han tenderade till att kalla alla former för den, psykologiskt sett, subjektiva sidan av religionens väsen — nämligen människans inre religiösa liv — för mystik. Den består av »erfarenheter, som i sitt väsen undandraga sig analysen». Så kunde han t. ex. tala om »förtröstans mystik» som namnet på trons gudsförhållande, något som i vanligt språkbruk är närmast motsatsen till mystik. Men för Söderblom kom mystik att sammanfalla med personlig innerlighet, som var människans reaktion inför uppenbarelsen av det gudomliga.

Nu fasthöll Söderblom mycket bestämt vid den inom teologien hävdvunna skillnaden mellan »allmän» och »särskild» uppenbarelse. Gud uppenbarar sig överallt, hos alla folk och i alla religioner, men särskilt i den bibliska uppenbarelsen. Söderblom ansåg, att man kunde vetenskapligt bevisa det riktiga i en sådan distinktion, liksom man kunde bevisa Guds existens genom religionshistorien. Holmström anser för sin del, att detta är omöjligt. En vetenskap kan endast fastställa vissa historiskt givna typer av religion och eventuellt sänrlägga deras psykologiska kännetecken. Men detta är inte huvudpunkten i Holmströms kritik. Han anser, att Söderblom i sin uppdelning av mystikens typer i personlighetsmystik och oändlighetsmystik riktigt påvisat skillnaden mellan uppenbarelsereligionens och mystikens andliga världar. Men då han samtidigt fasthållit vid den gamla teologiska skillnaden mellan särskild och allmän uppenbarelse, borde han låtit den förra uppdelningen konsekvent motsvaras av den senare. I stället lät han mystiken breda ut sig på uppenbarelsereligionens, och då på den särskilda, d. v. s. specifikt kristna, uppenbarelsens be-

Litteratur

kostnad. Risken var, enligt Holmström, att egentligt kristna värden kunde gå förlorade och i stället allmänna »metafysiska» åskådningar, väsensskilda från kristendomen, vinna insteg på dennas bekostnad.

Betraktelsesättet är hämtat från en modern riktning inom svensk teologi. Det kan därför ha ett allmännare intresse; frågan om dess värde kan här givetvis inte beröras. En konsekvens blir bl. a., att all mystik, även den som utvecklats inom kristendomens ram av t. ex. en Franciskus, måste förklaras vara kristlig endast i starkt begränsad utsträckning. I det speciella fallet med Söderblom kommer emellertid även andra, rent praktiska resultat, att medverka i en bedömning. Holmström hävdar nämligen, att Söderbloms teologiska åskådning, sådan han framlagt den, kommit att i hög grad vara bestämmande för hans ekumeniska arbete. Som bekant går den ekumeniska rörelsen fram på två vägar, karakteriserade som »life and work» och »faith and order». Söderblom tog klar ställning för den förra. Det var den praktiska vägen, kärlekens väg, som kanske syntes honom lättare föra till målet än ställningstaganden i fråga om kyrkans lära och kult. Holmström finner, att det var på grund av att Söderblom så ofta och med sådan förkärlek använde begreppet mystik och lät detta bli lika med personlig innerlighet, som han i viss mån såg denna som en motsats till kyrkans fasta ordning och så kom att i sin ekumeniska verksamhet ge »life and work» företräde. Det blir de, som komma att skriva den ekumeniska rörelsens för de kristna kyrkorna så betydelsefulla historia, som här få taga ställning.

Thede Palm.