

ATT VARA MÄNNISKA

Av biskop JOHN CULLBERG

Vad innebär det att vara människa? Biskop John Cullberg tar upp den evigt aktuella frågeställningen och analyserar först tre irrvägar, kollektivismen, psykologismen och den individualistiska existentialismen. Författaren anknyter till den samtida litteraturen och filmen och stannar slutligen vid Erik Gustaf Geijers personlighetsprincip: »dess geniala grepp om problemet människan visar sig även däri, att den utgör ett väsentligt korrektiv gentemot nutidens på individen uppbyggda existentialism. Dennas grundattityd till tillvaron, ångesten, övergivenheten, ensamheten, är i princip övervunnen i den personliga gemenskapen, där jaget möter ett du.»

De flesta erinrar sig säkert en märklig episod ett par decennier efter vår tideräknings begynnelse. Jag tänker på den högdramatiska scen, då en ensam fånge står inför världsmaktens mäktige repre-

sentant, den romerske prokuratorn över Judéen och Samarien, som inför allt folket pekar på den fängslade och säger: *Ecce homo* — se människan! Scenen har av fromma konstnärer illustrerats på ett mer eller mindre uppbyggligt sätt. Det är lönlöst att spekulera över vad Pilatus egentligen haft i tankarna, när han formade den sedan världsberömda uppmaningen. I varje fall har den fått ge dräkt åt ett profetiskt djupsinne, som han knappast var mäktig. I eftervärlden har orden återkommit i de mest skiftande sammanhang; bl. a. lånade Friedrich Nietzsche dem som rubrik till sin apoteos över sig själv som övermänniskan. Den inte särskilt fromme medicinmannen och författaren Lars Gyllensten har i sin nyss utkomna bok »Juvenilia» en reflexion, som förtjänar att återges. Alla människor är människor, säger han, men endast Kristus och Nietzsche kallade sig själv för människosonen, människan, därför att de gjorde anspråk på att samla kvintessensen av det mänskliga i sin person.

Iakttagelsen är nog riktig, men jag är inte säker på att Gyllensten har rätt i sin tolkning, åtminstone

vad Kristus beträffar; rättare sagt är jag säker på att han har fel. Denna fråga kan jag emellertid lämna därhän. Jag har anfört hans uttalande, därför att det ganska bra uttrycker mitt syfte med denna artikel: att ange »kvintessensen av det mänskliga», själva kärnan i den humanistiska livssynen.

Vad innebär det egentligen att vara människa? Det första svaret man har att ge på den frågan är naturligtvis, att människan biologiskt sett är ett djur, ett led i djurserien, detta alldeles oavsett vad man kan ha för tankar om utvecklingslärans teckning av det mänskliga stamträdet bakåt till några apliknande varelser. Om man påstår, att människan är det »högsta» ledet i djurserien, så är detta egentligen ett värdeomdöme, som inte säger så värst mycket. I vissa avseenden, särskilt på instinktlivets område, är människan f. ö. ytterst ofullkomlig i jämförelse med många av de djur, som vi betecknar som lågtstående. Exempel torde här vara överflödiga.

Väsentligare är frågan, om människan på något karakteristiskt sätt skiljer sig från övriga djurarter. Detta är ett vidlyftigt och omdiskuterat kapitel, som jag här skall behandla ytterst kortfattat. Helt går jag förbi de fysiologiska olikheterna. Frågan om djuren till skillnad från människan saknar intelligens stöter på den svårigheten, att begreppet intelligens är så vanskligt att definiera och dess-

utom visar starka variabler. Mången anser säkert, kanske med rätta, att hans hund är klokare än en del av hans vänner. Lika diskutabel tycks frågan vara, om djuren kan bruka tekniska hjälpmedel. Experiment framför allt med chimpanser tycks ge vid handen, att sådan förmåga i varje fall kan uppövas, låt vara i mycket begränsad utsträckning. Till den avgörande skillnaden kommer man först genom det faktum, att den övriga djurvärlden inte tycks ha någon motsvarighet till det mänskliga *språket*; det är ju ingen tillfällighet, att språkforskningen av gammalt ansetts grundläggande för den humanistiska vetenskapen. Att djurlätena är ett slags signaler, som kan uppfattas och tydas av andra individer, är ju höjt över varje tvivel. Men språk i vår mening förutsätter ett meningsfyllt bruk av *ord* och ordsammanställningar. Ordet återigen förutsätter förmåga av abstraktion och begreppsbildning, och något sådant har veterligen aldrig kunnat konstateras utanför det mänskliga området.

Människan ett socialt väsen

Som utgångspunkt för våra betraktelser kan vi alltså slå fast, att människan är en varelse, som med språkets hjälp kan träda i kontakt med sina likar, ge uttryck åt sina erfarenheter och önskningsar och genom olika sinnesförnimmelser, framför allt genom synen

och lyssnandet, få kännedom om liknande reaktioner hos andra varselser av samma slag. Saken kan också uttryckas så, att människan är en varelse, som har möjlighet till *samtal* med sina medmänniskor. Tar vi ordet »samtal» i dess vidaste betydelse såsom uttryck för en artikulerad ömsesidighet, inser vi strax, att detta är betingelsen för den *gemenskap*, som kan gestaltas i de olika samfundsformerna: familjen, de fria sammanslutningarna, kommunen och staten. Människan är, såsom redan den grekiske filosofen Aristoteles visste, ett socialt väsen. Längre fram skall vi söka tydligare fånga innebörden i detta faktum.

Från denna utgångspunkt kan vi nu gå ett stycke vidare i vår jakt på den humanistiska människosynen. Härvid gör vi klokt i att uppmärksamma några fallgropar eller irrvägar, som eljest lätt kunde hejda oss i vår framfart. Jag vill här peka på tre sådana irrvägar, som har ställt till åtskilligt ohägn — tre förrådiska -ismer.

1. Den första är *kollektivismens* irrväg. Sedan man väl fått klart för sig, att människan är ett socialt väsen, ligger det nära till hands att därav dra den slutsatsen, att hon når sin bestämmelse endast som ett led i ett kollektiv, ett *vi*, som med stark auktoritet under sig underordnar de enskilda individerna. Skolexempel på en sådan kollektivism finner vi i de moderna diktaturstaterna, de må sedan kalla

sig fascistiska eller kommunistiska. Den enskilde är här helt underordnad statsauktoriteten, representerad av diktatorn, Ledaren (med stort L). Även den romerska kyrkan uppvisar många sådana kollektivistiska drag. Här är det ju på ven, som sitter i kollektivets topp, låt vara på sistone något mindre suveränt än förr.

Felet med kollektivismen är, att den trycker så hårt på auktoriteten, att den enskilda personlighetens frihet och självständighet kommer i fara eller rent av försvinner. Den principiella protesten mot en sådan kollektivistisk människosyn föreligger politiskt i demokratin, religiöst i reformationen med dess följdföreteelser. Här har vi otvivelaktigt den gemensamma nämnaren för liberal demokrati och protestantism, som ju eljes i allmänhet arbetar efter skilda linjer och med olikartad målsättning. Gemensamt för båda är nämligen synen på människan såsom ansvarig personlighet, som endast under denna förutsättning kan göra en fruktbärande insats i samhällslivet.

2. Den andra irrvägen är *psykologismen*. Psykologin är ju på människokunskapens område modevetenskapen framför andra. Genom en omfattande populärvetenskaplig litteratur har den fått ett vidsträckt inflytande över den allmänna grundsynen på människan och hennes villkor. Det är ju inget tvivel om att psykologin gjort ovärderliga insatser vid utforskandet av det

mänskliga själslivets struktur och funktioner, individuellt och i grupp. Metoderna är ytterst mångskiftande; de viktigaste resultaten torde dock ha vunnits genom tillämpning av den naturvetenskapliga orsaksbetraktelsen på det psykiska skeendet. Härigenom har man nått fram till den exakthet, som ofta kännetecknar den moderna psykologin.

Allt detta är gott och väl. När man talar om »psykologism», så innebär emellertid detta, att man menar sig på psykologisk väg kunna lösa *alla* de problem, som hänger samman med det mänskliga själs- och andelivet. Människan betraktas i sin totalitet — inte bara fysiologiskt utan även psykologiskt — som en produkt av arv och miljö; som en sådan produkt kan hon dissekeras och analyseras, delvis med samma metoder, som tillämpas inom djurpsykologin. Detta betyder, att människan uppfattas som ett objekt, ett föremål av principieellt samma slag som de föremål, vilka i övrigt kan påträffas omkring oss, låt vara mera komplicerat. Genom själva den psykologiska metodiken har hon placerats in i det natursammanhang, som man kan förstå endast med hjälp av orsakstanken. Sådant som frihet, plikt och ansvar måste med denna utgångspunkt bedömas som illusioner, utan förankring i verklighetens värld. Här anar vi psykologins principiella begränsning. Ty det är just de angivna kategorier-

na, som kännetecknar människan såsom människa, det liv som vi i varje ögonblick faktiskt lever som viljande, handlande, kämpande varor, där vi alltså är subjekt och inte objekt. Hela denna situation slinker ut ur det psykologiska nätetts maskor. Det är därför som psykologismen måste betraktas som en irrväg — trots psykologins stora betydelse så långt den räcker.

Existentialismen

3. Vid den tredje irrvägen måste jag uppehålla mig något utförligare, dels emedan den har så stark aktualitet, dels därför att den vill vara korrektivet mot psykologismens ensidiga och därför falska människosyn. Jag kan med ett högmodernt konstord kalla den *existentialismen*, närmare bestämt det slag av existentialism, som har individualistiskt förtecken. Nedan skall jag söka visa, att det finns också en annan existentialism, som bygger på gemenskapstanken.

»Existentialism» är ett tämligen dunkelt och mångtydigt begrepp, som ofta missbrukas. Kanske förstår man den bäst just i dess motsättning till den psykologiska, vetenskapliga människotolkningen. Medan denna söker s. a. s. utifrån, objektivt — med hjälp av orsakstanken — kartlägga människovandets villkor, utgår existentialismen direkt från den konkreta mänskliga situationen och söker inifrån ange dess struktur och förutsättningar som en existens under

frihet och ansvar. Med anor från den danske tänkaren Søren Kierkegaard har den under de senaste decennierna fått stark spridning särskilt i Tyskland och Frankrike. Den främste eller åtminstone mest kände av riktningens företrädare är fransmannen *Jean Paul Sartre*. I en liten även till svenska översatt skrift »Existentialismen är en humanism» går han in på frågan. Han avvisar en sådan tolkning av humanismen, att den skulle uppfatta människan som mål och högsta värde. I sig självt har livet varken värde eller mening, men det är min uppgift att på egen hand ge det en mening. Detta sker genom att jag helhjärtat engagerar mig i skeendet; på det sättet upplever jag min frihet och samtidigt får mitt liv en universell prägel. Hela min omgivning, också de andra människorna, betraktas härvid med hänsyn till deras betydelse för uppbyggandet av min egen existens. Tanken tycks vara den, att jag förlorar varje intresse för medmänniskorna, om de inte på detta sätt kan tjäna min egen utveckling.

Sartres framställning är dessvärre tämligen oklar och svår att genomtränga. Det intressanta med den är emellertid, att han utifrån en konsekvent ateistisk grundsyn söker bygga upp en humanistisk människotolkning. Vilken är nu enligt hans uppfattning människans existentiella situation? Det bästa man kan säga om hans människosyn är, att den är mycket illusions-

fri. Människan är fri och står under ansvar. Ja, väl. Men hennes attityd till livet kännetecknas av ångest, övergivenhet, ja, förtvivlan. Därbakom skymtar hela tiden den existentiella ensamheten. För att förstå sammanhanget bör man helst gå till Sartres dramatik — han är betydligt större som diktare än som filosof, men hans filosofi sätter sin prägel på hans diktning, särskilt den dramatiska. Människorna skildras gärna som ett slags robotar, som expedierar sina repliker utan att någonsin egentligen nå fram till varandra. Detta beror inte alls på att Sartre skulle vara en dålig dramatiker; tvärtom befinner han sig i det avseendet nära nog på Strindbergs nivå. Men det beror på hans principiella syn på människorna. De är isolerade, fångna i sig själva, dömda till ensamhet just i sitt samliv med varandra.

Två exempel skall få illustrera det sagda. Det första hämtar jag från helvetesvisionen i pjäsen »Inför lyckta dörrar». Den handlar om tre personer, två damer och en herre, vilkas straff efter döden består i att nödgas för evigt vistas i samma tillstängda rum. De söker göra det bästa av situationen, men försöket misslyckas. En av kvinnorna säger: »Vi kommer att vara ensamma med varandra ända till slutet. Är det inte just det som är helvetet?» Till sist utbrister mannen: »Ni kommer väl ihåg: svavlet, elden, halstret... Å, vilket skämt! Det behövs inget halster, helvetet

är De Andra.» — Därtill fogar jag en passus ur »Fångarna i Altona», som för inte så länge sedan framfördes på Dramaten i Stockholm. Någon säger: »Vad jag tyckte om, det var whisky — det skall jag skaffa. Var och en har sin flaska — man sitter där, ansikte mot ansikte med den andra, men ensam. Vet du vad vi skall bli, Människovittnen.» — Detta är faktiskt en kuslig beskrivning på många nutidsmänniskors upplevelse av sin situation: det ömsesidiga bespejandet i den inre ensamheten. Någon kommer kanske att tänka på en annan mångomskrivnen dramatisk nutidskildring, Ingmar Bergmans »Tystnaden». Filmen kunde lika gärna ha kallats »Ensamheten», ty det är om meningslös ensamhet mitt ibland människor, som den handlar.

Många paralleller

Parallellerna i nutida människoskildringar kunde f. ö. lätt mångfaldigas hur mycket som helst, även hos författare som veterligen inte kallar sig existentialister. Jag anknöt i början till *Gyllenstens* nya bok »Juvenilia»; den präglas av alldeles samma stämning, ödsligheten, ångesten, ensamheten i den mänskliga existensen. Men Gyllensten har trängt ett stycke djupare än Sartre. Frånvaron av personlig gemenskap är människans öde. Hon lever i tredje person, är en »han». Ett citat: »Kalla mig 'han', men inte 'broder', säg inte 'du', säg inte

namnet; ty någonstans inom mig där jag är mest mig själv, där är jag inte 'jag' och inte 'du', där är jag 'han', där är jag 'det'; där är jag hård som räven när han gömt sitt hjärta under granens rot och tål både hagel och kulor.» På botten av denna frånvaro från medmänniskan finns emellertid en än ohyggligare frånvaro, nämligen från verkligheten. Det är den frånvaron som är vårt djupaste lidande, det sanna helvetet. Nyss anförde jag Sartres ord om detta pinorum; det finns en besläktad variant hos Gyllensten: »Helvetet — ja, ja, detta uppladdade och korrumpade ord: helvetet är inte elden som förbränner och inte masken som gnager, utan helvetet är det frånvarande.»

Det är frestande att här anknyta till ännu ett författarnamn, nu från en helt annan kulturkrets men med en besynnerligt likartad problematik. Av italienaren *Alberto Moravia* utkom i höst på svenska en essaysamling med titeln »Människan såsom mål». Här analyseras bl. a. begreppet »alienation» (alienus = främmande), som ger uttryck åt främlingskapet, den bristande verklighetskontakt, som kännetecknar människan i dagens kultursituation. Detta är ju i och för sig ingen nyhet; man kan tänka på Heidenstams »Hans Alienus», som personifierar samma främlingskap. För Moravia har emellertid alienationen som tidsföreteelse omåttligt förstärkts genom att människan

ställtts under kärnvapenkrigets permanenta, ohyggliga hot. Just för att alienationen innebär, att man är främmande för sig själv och därmed även för verkligheten, kommer, skriver Moravia, alienationen att vara den förnämsta orsaken till kriget, om det kommer. — Vi tycks inte behöva leta efter nya helvetesvisioner.

Existentialismen, sådan vi hittills lärt känna den, tecknar obarmhärtigt klarsynt människans nutidssituation. På samma gång måste vi säga oss, att denna människosyn betyder den verkliga humanismens bankrutt, personlighetstankens upplösning, något som i varje fall Moravia torde ha insett. Såsom förut antytts, har man att söka upptakten till denna idéutveckling hos existentialismens store lärofader Søren Kierkegaard, som ju upplevt en fantastisk renässans i nutiden, delvis förmedlad av den tyske filosofen Heidegger. Det är Kierkegaards radikala individualism, som här satt sina outplånliga spår. Han kände människan endast som den enskilde individen, »den Enkelte». Det var hans protest mot kollektivets alla tvångströjor. Men den enskilde blir den ensamme, och den ensamme blir den sterile. Den moderna existentialismen illustrerar bäst sanningen i denna sats; med kuslig konsekvens hamnar den i kulturupplösande värdenihilism. Detta är den irrvägens slutmål.

Sedan jag nu uppehållit mig vid människosynens irrvägar, är det

tid att söka ge det positiva komplementet. Jag erinrar om vad som i början sagts om människan såsom en social varelse, som tack vare bruket av ordet, språket, har möjlighet till samtal med sina medmänniskor. Detta är förutsättningen för en personlig gemenskap mellan människorna, privat och i det allmänna kulturlivet.

Den bortglömde Geijer

Frågan är i detta läge, om det ges någon utgångspunkt för människobetraktelsen, som kan göra rättvisa åt denna gemenskapstänke. Här vill jag gärna anknyta till en stor gestalt i vår svenska odling, som i alltför hög grad kommit bort i den moderna kulturdebatten, Kierkegaards samtida *Erik Gustaf Geijer*. För eftervärlden var Geijer den lysande historikern, skalden och kulturpersonligheten; man erinrar sig också hans insatser som musiker och kompositör. Som originell tänkare är han emellertid i stort sett bortglömd, vilket är skada, ty han kom faktiskt med ytterst väsentliga incitament just på människotolkningens område. F. ö. kan han mycket väl kallas existentialist, såtillvida som han utgår från den mänskliga existensens faktiska, konkreta situation. Men hans existentialism var av helt annat slag än den individualistiska, som hade sitt ursprung hos Kierkegaard. Därför kan han också ge humanismen en helt annan, mera verklighetsnära grundval.

Det var i en föreläsningsserie vid Uppsala universitet under rubriken »Människans historia», som Geijer i början av 1840-talet klarast formulerade det som kallats hans »personlighetsprincip». Om man inte utgår från personligheten, betonade han, kommer man aldrig dit, ja inte ens till *någon* realitet. Och personligheten är inte konkret given som individ, utan alltid tillsammans med en annan. Mest koncentrerat utvecklas tankegången i följande formulering från samma tid: »Ingen personlighet utan i och genom en annan. Intet du — intet jag. Varför också den högsta motsatsen ingalunda är jag och icke-jag, utan jag och ett annat jag, jag och du.»

Jag kan här inte gå in på det idéhistoriska sammanhang, där dessa formuleringar måste inställas för att bli tillfullo förstådda. Innebörden torde ändå med någorlunda tydlighet kunna utvecklas. Såsom jag annorstädes sökt påvisa, är det främst fyra ting, som Geijer vill vinna med sin personlighetsprincip.

1. Man vinner klarhet om personlighetens faktiska förutsättningar och yttringar. Det är under samspelet med andra, som man blir medveten om sitt ansvar, sina förpliktelser, men också om sin frihet. M. a. o.: Personligheten, så fattad, avslöjar sin i grunden *etiska* struktur.

2. Man vinner insikt i *historien* som ett meningsfyllt sammanhang. Det är ju ingen tillfällighet, att

Geijer till yrket var historiker. Den historiska problematiken ligger också bakom hans filosofi och ger den verklighetsnärlighet.

3. Härtill anknytes också den religiösa *gudstron*, sådan den framträder i kristendomen. Personlighetens liv i sitt samspel av ett jag och ett du skulle trots allt hänga i luften, om det inte ytterst vore förankrat vid den personlige Guden, som ju också, främst i Kristus, framträder som ett Du.

4. Slutligen. Från denna utgångspunkt sprides ny klarhet över *verklighetsfrågan*. Endast den värld är verklig för oss, som vi har gemensamt med andra.

Personlighetsfilosofien ett korrektiv

Utrymmet tillåter inte en mera ingående utläggning av dessa korta satser. Geijers personlighetsfilosofi vänder sig polemiskt närmast mot den tyske filosofen Hegels panteism; dess geniala grepp om problemet människan visar sig emellertid även däri, att den utgör ett väsentligt korrektiv gentemot nutidens på individen uppbyggda existentialism. Dennes grundattityd till tillvaron, ångesten, övergivenheten, ensamheten, är i princip övervunnen i den personliga gemenskapen, där jaget möter ett du. »Alienationen», främlingskapet inför verkligheten, finner sitt botemedel i engagemanget för den värld och den historia, som är för oss alla gemensam med dess uppgifter, besvikelser och glädjeämnen. Utan förhållandet till ett

du är mitt jag en tom abstraktion; först i medmänsklighetens tecken växer jaget i frihet och självständighet. Och bortom medmänskan, nästan, det mänskliga duet, skymtar det gudomliga, som ger tillvaron dess evighetsperspektiv, den rymd, under vilken människan blir människa. En eller annan erinrar sig kanske här en passus i Heidenstams mytiska novell »Guds födelse». Någon frågar: Vet du, när den första människan kastade djurhamnen? Svaret blir: Det skedde den första gången hon reste ett altare.

Det är uppenbart, att Geijers personlighetstanke har klart kristet ursprung. En utläggning av dess konsekvenser skulle därför lätt kunna leda över i ett teologiskt resonemang, men detta är här icke min avsikt. I varje fall är det under denna aspekt, som människovarandet enligt min tanke måste

betraktas, om vi skall förstå något av dess egentliga innebörd. Ansatser till en sådan grundsyn har f.ö. ingalunda saknats i nutiden. Ett känt namn är i detta sammanhang den nyligen avlidne judiske tänkaren Martin Buber, vars 1923 utgivna bok »Ich und Du» genom Dag Hammarskjöld fått viss aktualitet även hos oss.

Här kan vi som slutvinjett återta fram samma scen, som vi utgick ifrån: Kristus inför Pilatus. Ecce homo — se människan! Vad nu den romerske landshövdingen kan ha lagt in i de orden — det är i varje fall där, som den västerländska människosynen har sin upprinnelse. Människan vars inre värde och värdighet inte beror på någon utvärtes maktställning, utan vinnes genom självutgivande tjänst i den djupaste solidaritet med en livshotad mänsklighet.

Om personligt ansvar

Ju ensidigare den bestående produktionsordningen är bestämd av hänsynen till de materiella intressena, dess större vikt ligger det på, att den enskilde, på vilken plats han än står, av all kraft strävar efter att, så långt hans inflytande sträcker sig, låta det mänskliga och personliga även inom det ekonomiska livet komma till sin fulla rätt. Ansvar för att så sker vilar icke blott på de direkt i produktionsprocessen deltagande utan delas med dem av varje samhällsmedlem.

Biskop Einar Billing i Svensk Tidskrift 1925