

Guds idéer och idéerna om Gud

Några anteckningar till Arthur Lovejoys "The Great Chain of Being"

Inte vet jag om substantivet "hinsideshet" har använts förr i svenskan. Men jag inför det nu som översättning av en term, *otherworldliness*, som Arthur Lovejoy (1873–1962), Baltimorefilosofen, i sitt klassiska verk *The Great Chain of Being*¹ använder för att känneteckna en av de båda strömningar som klyver den platonska traditionen i filosofin och i det religiösa tänkandet: traditionen skall enligt Lovejoy ända från början ha varit kluven, och klyftan går mellan dialogerna *Staten* och *Timaios*. "Hinsidesheten", *otherworldliness*, använder Lovejoy som motsats till *this-worldliness*, "dennasidighet", som man kanske kan säga på svenska. Med "hinsideshet" menar jag, säger Lovejoy (s 25) tron att både det i egentlig mening "verkliga" och det sant goda är till sina väsentliga egenskaper radikalt motsatta (*antithetic to*) allt man finner i människans naturliga liv, i den vanliga mänskliga erfarenheten. Världen som vi känner den här och nu – obeständig, föränderlig, ett evigt flöde av tillstånd och förhållanden mellan ting, eller ett för evigt skiftande bländverk av tankar och förmimmelser, av vilka var och en förintas i det ögonblick den föds – förefaller för den som är "hinsideshetsinställd" sakna riktig substans: sinnesting och empiriskt vetande är obeständigt, tillfälligt, går alltid att föra tillbaka till blotta relationer mellan ting som, när de granskas, visar sig vara lika relativa som flyktiga. Med "dennasidigheten" åter menar Lovejoy inte en livsinställning som förnekar allt översinnligt, långt därifrån, inte heller någon sorts hedonistisk materialism – ännu längre därifrån! Även

¹ Första upplagan 1936, rec av G Aspelin i *Lychnos* 1938. Numera citeras Lovejoy nästan alltid i olika slags översiktsverk i vetenskaps- och filosofihistoria och fortsätter över huvud taget att spela mycket stor roll i idéhistorisk debatt. Ett arbete som till viktiga delar bygger på Lovejoys bok är Stephen Toulmin & June Goodfield, *The Discovery of Time*, sv övers *Människan upptäcker tiden*, Sthlm 1967.

I denna uppsats citerar jag "Harper Torchbook Edition, Sixth Printing" 1965.

”dennasidigheten” är nämligen en platonisk inställning, och vad den går ut på är ungefär, att sinnevärlden inte är något tillfälligt och blott skugglikt, utan även ur det högsta väsendets synpunkt något nödvändigt.

Mera därom om en stund.

1. Den Förste Röraren contra Demiurgen

Det är, som de flesta läsare kanske vet, vanligt att man skiljer mellan två olika gudsbegrepp i den platonisk-aristoteliska traditionen. Det ena begreppet kommer från Platons dialog *Timaios*, där vi ser Gud framställd som den store Hantverkaren, som tillverkar tingen i världen, grundämnena, växterna, djuren, människorna, stjärnorna, efter de eviga mönsterbilder som finns i idévärlden. Det andra är det gudsbegrepp man utläst ur Aristoteles’ verk (*Metafysiken* o a), ett gudsbegrepp som är så fjärran från folkliga religiösa idéer att Aristoteles inte behövde frukta någon som helst anpassning av det till sina åhörarens föreställningar och fördomar (Ross, s 179). Gudsbeviset, som kan kallas en form av det kosmologiska beviset, kan formuleras som följer.

Substanser är de första (de primära) existerande tingen, dvs de är ting som inte kan återföras på andra ting såsom deras attribut eller egenskaper. Om därför substanserna vore förstörbara, så skulle alla ting vara förstörbara; attribut och egenskaper kan ju inte existera självständigt. Men det finns två saker som inte kan förstöras, och det är *tiden* och *förändringen*. Tiden kan enligt Aristoteles inte ha uppkommit, och den kan inte upphöra att finnas, eftersom det skulle innebära att det funnes tid ”innan” tiden tillkom och det komme att finnas tid ”efter” tidens slut; det är en vanlig *reductio ad absurdum* som vederläggning av antagandet om världens begränsning i tiden (Lindborg 1975, s 89 not 11). Och förändring måste finnas så länge tiden finns. Den enda kontinuerliga förändring som finns är nu lägesförändring, och den enda kontinuerliga lägesförändring som finns är cirkelrörelsen.

Det måste alltså finnas en evig cirkelrörelse.

Men allt, som är i rörelse, hålls enligt Aristoteles hela tiden i rörelse av något. Utanför den yttersta av de himlar som kretsar kring jorden finns emellertid inte någonting som rör sig: den yttersta delen av världen måste därför, i motsats till alla andra rörliga ting, hållas i rörelse av något som självt *inte* är i rörelse: det är Den Förste Orörlige Röraren, *primus motor*. Det är inte i egenskap av verkande orsak som denne aristoteliske Gud håller den yttersta himlasfären i rörelse, den rörelse som sedan åstadkommer alla andra rörelser och förändringar

här nere på jorden. Ty en verkande orsak – som liksom ”stöter till” den yttersta sfären – måste själv vara i rörelse. Så Gud rör världen enbart i egenskap av ändamålsorsak: det finns rörelse och förändring i världen därför, att Gud är föremålet för världens längtan (Ross, s 179–181; Nordström, s CXXII–CXXIV; Lindborg 1975, s 45). ”Gud är ingen världsskapare eller världsordnare; han befattar sig över huvud inte med händelseförloppen i vår värld. Det högsta väsendet sänker aldrig sin blick till de ting, som står under honom i varelsernas hierarkiska ordning. . . Platons demiurg danar världen, emedan han i sin generositet vill göra den delaktig av sin ovanskliga lycka. Det högsta väsendet i *Metafysiken* är en upphöjd egocentriker, som är sig själv nog. Men trots detta är Gud den första orsaken till världsprocessen. Han rör världen, säger Aristoteles, på samma sätt som den älskade rör den älskande. Hans fullkomliga väsen utövar en dragningskraft på tingen, så att de uppnår den grad av fullkomlighet, som de har förmåga att realisera” (Aspelin, s 118f).

Men denna klyvning, mellan en tradition som likt Timaios i dialogen med samma namn betraktar Gud helt antropomorft, som en väldig Hantverkare, och å andra sidan den tradition som ser Gud som suveränt höjd över världen, så som den aristoteliske Förste Röraren, den klyvningen skall enligt Lovejoy ha funnits redan i de platonska skrifterna: motpolen till *Timaios* är *Staten*.

Det är först, säger Lovejoy (s 39), när Platon i *Staten* introducerar idéernas idé, varifrån alla andra idéer på något dunkelt sätt härstammar, som han klart framträder som upphovsman till ”hinsidesheten” i västerländsk filosofi, även om Parmenides utan tvivel är dess ”Urgrossvater”.

Så, som solen i sinnevärlden är förutsättningen för att vi skall kunna se, så är det godas idé i idévärlden förutsättningen för att vi skall kunna förstå, erhålla kunskap om några andra idéer, det goda är idéernas idé, det som ”förlänar” insikt och sanning åt annat (*epistémen mèn kai alétheian paréchei*: ”En översvinnlig skönhet måste det goda således äga, om det förlänar insikt och sanning men själv i skönhet överträffar dessa”).

”Du finner säkert att solen åt de synliga föremålen inte blott förlänar förmågan att synas utan även föder dem till liv, ger dem tillväxt och näring och det fast den själv inte *är* födelse och liv.

Förvisso.

På samma sätt kan man säga, att det goda inte blott är upphov till kunskap beträffande de ting, som vi har kunskap om, utan att det även är källan till deras varande och väsen, och att dock det goda ej självt *är* ett varande, utan höjer sig över det varande i värdighet och kraft”

(*Staten* 509 A; Raven, s 120 f; Lindborg 1975, s 63).

Det råder ingen tvekan beträffande arten av Platons historiska inflytande här, framhåller Lovejoy (s 39 ff): det alltigenom "annorlunda", det outsägliga, "Det Ena", nyplatonikernas "det absoluta", allt detta var för antik filosofi liksom för dess medeltida och moderna ekon – judiska, muslimska, kristna – en vidareutveckling av "det godas idé" i Platons *Staten*. Platons uttolkare både i antiken och i moderna tider har fört en ändlös diskussion om huruvida det absolut goda för Platon var identiskt med begreppet Gud. Ställer man frågan så enkelt, är den meningslös, menar Lovejoy, eftersom ordet "Gud" är så ytterligt mångtydigt. Men om man fattar begreppet Gud som detsamma som det skolastikerna kallade *ens perfectissimum*, det högsta och mest fulländade väsendet, toppen på den hierarki av former som universum består av, det yttersta föremålet för vår kontemplation och dyrkan, då råder det enligt Lovejoy knappast något tvivel om att det godas idé var detsamma som Gud för Platon (en tes som fö synes bestridas av Platonutgivaren R G Bury; Lindborg 1975, s 63 not 1).

Det absoluta var för Platon *det godas idé* (Lovejoy, s 42), och denna term "god" hade för honom, liksom för större delen av det grekiska tänkandet, ett alldeles bestämt, om än negativt kännetecken. Detta framgår klart, om man betraktar läroren inom nästan alla moralfilosofiska skolor som härstammar från Sokrates: man ser det hos idealtypen för en "cyniker", alltså Diogenes, som inte var i behov av någonting, inte ville ha något som någon annan människa kunde ge honom, och i epikuréernas ideal av orubbligt sinneslugn och i stoikernas "apati". Det "gudas" väsen låg i frihet från allt beroende av saker utanför individen själv. När "det goda" hypostaseras och tänks som det högsta verkliga, så som när det i *Staten* blir idéernas idé, har termen fortfarande samma konnotation, bortsett från att den nu fattas i en absolut och oreserverad, obetingad mening: "Det goda skiljer sig till sin natur från allt annat, i det att den varelse, som äger det, alltid och i alla avseenden har tillräckligt av allting och aldrig behöver några andra ting". Det väsen som är det högsta goda utmärks av den (till svenska svåröversatta) egenskap som på engelska heter "self-sufficiency" (grekiska *autarkeia*, "själv-tillräcklighet", absolut autonomi eller oberoende). Gud är "sig själv nog".

Denna "dialektik" i det godas idé (Lovejoy, s 43) fick en egendomlig konsekvens, som kom att dominera västerländskt religiöst tänkande i mer än två tusen år och fortfarande gör sig märkbar. Om man med Gud – bland många andra till synes oförenliga saker – menar det väsen, som i evighet är det goda i allra högsta grad, och "det goda" betyder absolut "self-sufficiency", frihet från beroende eller behov av något

slag, och inga ofullkomliga och ändliga och tidsliga ting kan identifieras med Honom, då följer uppenbarligen att *deras* existens, dvs existensen av hela vår förnimbara värld och alla medvetna tänkande varelser som inte är absolut oberoende och självständiga, inte kan lägga någonting till verklighetens fulländning. Det godas fulländning har en gång för alla nåtts av Gud, och "skapelsen" kan inte öka Hans härlighet.

Om Platon hade stannat här (Lovejoy, s 45), så skulle det västerländska tänkandets historia utan tvivel kommit att se annorlunda ut än nu. Men Platon nöjde sig inte med att framställa bilden av den över allt upphöjda "i sig själv tillräckliga" guden, utan i *Timaios* införde han en gud av helt annat slag – eller, rättare sagt, han lät en medlem av det pythagoreiska brödrskapet, Timaios, i dialogen med samma namn införa en gud av helt annat slag. Det är alltså "Hantverkaren", "Demiurgen", som på grund av sin gränslösa kärlek och godhet är tvungen att i evighet dela med sig av sin kraft, tvungen att ständigt *skapa*. (Ordet betyder "Arbetaren", av *démos* = "folk" och *érgon* = "verk", "En som arbetar åt folket".)

Här är "godhet" uppenbarligen en motsats till "godheten" såsom den framställs i *Staten* och här börjar dialektiken: den gode Hantverkar-Guden är *inte* "self-sufficient", *autárkes*, det måste utom Honom finnas också en skapad värld. *Timaios* ger svaret på den yttersta av alla frågor: Varför är det så att någonting alls över huvud taget existerar, varför finns det saker? – Svaret, som kommer från *Timaios*, ekar sedan genom den nyplatoniska, hedniska och kristna, traditionen och kom att bli en viktig del av nästan all teologi: Den högste Hantverkaren, Demiurgen, är alltigenom god, och godhet är nu detsamma som den högsta *givmildhet* och *generositet* (Taylor, s 441). "God" är i *Timaios* motsatsen till "snål". "Att Gud älskar betyder helt enkelt att Han av sin fullhet av realitet låter något (. . .) tillströmma de skapade varelserna. Så är hela världsprocessen ett uttryck för Guds kärlek och i sista hand för Hans självkärlek, som 'extatiskt' utgår från Honom" (Anders Nygren; Lindborg 1975, s 63 f). Lovejoy, som är svag för tillspetsade formuleringar, säger (s 47), att det i filosofihistorien inte finns något skarpare brott än det brott mot den platoniska traditionen som inträffade i det ögonblick man insåg, att "varje form av frågan varför världen som helhet skall vara som den är, saknar svar" (T H Green; det brottet mot platonismen kom år 1883).

"Låt oss", säger Timaios (Lovejoy, s 47), "framställa orsaken till att Han, som gjorde det, skapade det uppkommande och kosmos" (det uppkommande är detsamma som de förnimbara tingen omkring oss, som alltid är i ett tillstånd av "blivande", de skapas ständigt på nytt av världens oändligt goda urgrund, och *kósmos* betyder "ordning", mot-

sats till *cháos*). "Orsaken är, att Han är god, och hos någon som är god finns aldrig någon avund. Fri från avund ville Han alltså, att allting skulle bli så likt Honom som möjligt". En av dem som i nyplatonismen kom att införa begreppet om den över allt förstånd givmilda kärlek som är skapelsens urkraft var den mytiske Hermes Trismegistos: "Något gott finns ingenstans utom hos Gud, ja Gud är alltid själva godheten . . . Det Ena, alla tings begynnelse, utbreder godheten, överflödar av godhet, och du skall förstå att var gång jag nämner detta goda, som är allt gott och som alltid är gott, så finns det endast hos Gud . . ." (Lindborg 1974, s 44).

Om *Statens* "det godas idé" är hinsideshetens Gud, så är *Timaios'* Demiurg dennasidighetens. Grunden till all kosmisk alstring är enligt den inställningen densamma som grunden till all jordisk alstring: kärlek.

Gud som oändligt god och därför absolut oberoende, och Gud som oändligt god och därför i högsta tänkbara grad generös, tvungen att ständigt *skapa* för att inte behålla godheten för sig själv, det är uppenbarligen två svärförenliga gudsbegrepp. En genomgående tes i Lovejoys hela arbete är nu emellertid, att dessa gudsbegrepp i västerlandets hela historia funnits sida vid sida, åtminstone till en bit in på 1800-talet, ibland så att säga levt i fred med varandra, medan under andra epoker den "dialektiska" spänningen trätt i dagen.

En sådan motsättning eller konflikt finner Lovejoy först hos den främste av den kristna medeltidsteologins skapare: Thomas ab Aquino (d 1274). Dit skall jag strax komma. Först några ord om Lovejoys argumentering i allmänhet.

Innehållet i de från platonism och nyplatonism ärvda läror, som enligt Lovejoy spelat en avgörande roll ej blott i medeltidens skolastik, nej för uppkomsten av den moderna naturforskningen på 1500- och 1600-talen, för 1700-talets deism och "optimism", för nyromantiken på 1800-talet, innehållet i dessa läror beskriver Lovejoy huvudsakligen med hjälp av några från skolastiken men framför allt från Leibniz hämtade principer.

Den första av dessa principer är dock, så vitt jag vet, inte leibnitiansk: Lovejoy kallar den "*the principle of plenitude*" och i skolastisk filosofi brukade den uttryckas så, att världen är *plenum formarum*, "en fullhet av former" – men samma tanke som principen uttrycker kännetecknar den leibnitianska teodicén. Det är principen att världen är så "full" av skapade ting, som det över huvud är möjligt. Demiurgens absoluta godhet gör, att ingenting kan lämnas "oskapat". Som uttalad eller underförstådd princip i det väldiga material han behandlar anför

Lovejoy också ”den tillräckliga grundens princip”: Finns det någon förnuftig grund för, att en del ting, som vore möjliga att skapa, ändå skulle lämnas oskapade och förbli blotta möjligheter fast världens orsak är den Oändlige? – Uppenbarligen inte! Det går inte att anföra någon tillräcklig grund för att det i naturen finns något tvärt brott mellan tex död materia och de lägsta växterna, mellan de högsta växterna och de lägsta djuren, mellan de högsta människorna och de lägsta änglarna – världsalltet är en sammanhängande kedja utan några luckor eller felande länkar. Detta uttrycks i ”kontinuitetsprincipen” vars klassiska formuleringar man finner hos Aristoteles, kanske främst på detta ställe: ”Naturen går småningom över från det livlösa till det levande, så att det är omöjligt att säga var gränsen i denna sammanhängande serie går och till vilken sida en mellanform hör. Ty efter de livlösa slagen av ting kommer först växterna, och av dem skiljer sig den ena arten från den andra allt eftersom den synes äga mera liv än den andra. Växtriket som helhet åter synes i jämförelse med andra kroppar nästan levande, men i jämförelse med djuren livlöst. Men övergången från växterna till djuren är omärklig” (egentligen ’kontinuerlig’, ’sammanhängande’: Aristoteles, *Djurens naturalhistoria*, Singer, s 44). En epok då denna från *Timaios* härstammande princip spelade stor roll i naturvetenskaplig debatt är naturligtvis den linnéanska: Går det att klassificera naturalstren efter ett system, eller liknar övergången från individ till individ omärkligt små nyanser, så att ”arterna” bara har konstlade gränser? (Singer, s 341 ff).

Och enligt principen om ”det icke-särskiljbaras identitet” slutligen följer, att det i världen inte kan finnas två absolut lika ting, det funnes ju inte någon tillräcklig grund för gudomligheten att göra två regndroppar identiskt lika. Tesen om världen som en kontinuerlig kedja kom till särskilt värtaligt uttryck inom den filosofiriktning som anses ha lagt grunden till den moderna nyplatonismen, nämligen 1400-talets renässanshumanism i Florens, med främst Marsilio Ficino (d 1499), som Lovejoy konstigt nog inte nämner i sitt arbete. Det är nödvändigt, säger Ficino på ett typiskt ställe (Lindborg 1974, s39), ”att tingens kedja är så disponerad med avseende på sina delar, att eftersom det i naturen finns många och skilda ordningar av ting, så är en högre ordnings lägre delar alltid så nära som möjligt förenade med de högsta delarna av närmast lägre ordning”. Mellan de mest stupida människorna och de intelligentaste aporna måste enligt Ficino skillnaden vara så liten som möjligt. Lovejoy citerar ur filosofisk och annan litteratur från skilda tider ställen som nästan ordagrant överensstämmer med dessa ord från Ficino (tex från John Locke, 1690, s 184; från Soame Jenyns, ca 1790, s 197).

Att uppfatta allt som underkastat "fullhets"- och kontinuitetsprinciperna är utmärkande för den filosofiska *optimismen*, dvs läran att världen är så väl ordnad, som det är möjligt, att världen inte kan göras bättre, än den är; till optimismernas arsenal hör också en del andra tankar som det är onödigt att närmare gå in på nu, tex att endast realiserandet av *alla* i universum föreliggande möjligheter, skapandet av allt som har logisk möjlighet att existera, gör världen fullkomligt harmonisk och skön, så att man inte kan ta bort jordbävningar eller pest eller krig eller hungersnöd utan att ackorden skorrar, harmonin går förlorad och världen blir "sämre" än den är *med* jordbävningar etc. Detta lär vara vanliga motiv i teodicéerna ända från Plotinos över Leibniz och till doktor Pangloss på det glada 1700-talet. (Den filosofiska optimismen skiljer sig från andra former av optimism i det avseendet att det enligt den inte *går* att göra något åt djävulskapet i världen, eftersom världen som helhet inte *är* djävlig.)

En förklaring till platonismens exempellösa framgångar i Europa under två årtusenden är säkert, att den givit religiös och filosofisk sanktion åt ständs- och klasskillnader. En värld av rika är sämre än en värld av fattiga och rika, det måste finnas alla nyanser mellan människan som är "nästan apa" och människan som är "nästan gud" (Ficino).

2. Gud suveränt höjd över allt förstånd

Som jag nämnt i korthet, finner Lovejoy redan hos Thomas ab Aquino svåra motsägelser, eller åtminstone en svår motsägelse, som skall ha sin grund i att det thomistiska gudsbegreppet är en förening av två svårförenliga platonska "gudar", nämligen dels Det Godas idé, dels Demiurgen. Som jag sökt visa i mitt arbete om Thomas (*Om Gud och världen* 1975), och som jag antytt här ovan, så beskriver man enligt min mening de här två nämnda "gudarna" bäst som *en* gudomlighet som härstammar från platonismen, från *Timaios*, och *en* som härstammar från aristotelismen, nämligen Den Förste Röraren.

En av grunderna till tvister och konflikter i högmedeltidens skolastik var, att man nu, på 1200-talet, hade kommit i kontakt med den aristoteliska naturvetenskapen, eller rättare sagt oblitt drabbats av den aristoteliska naturvetenskapen, tidigare känd bara inom Islam. Vid sidan av den patonska Demiurgen, den överströmmande kärleken, som ständigt skapar alla ting som kan finnas till, fick man nu också börja räkna med en annan gudomlighet, mycket olik Demiurgen men i viss mån lik den platonska idéernas idé, det högsta goda, men av aristotelikerna benämnd *primus motor*, Den Förste Röraren. Varför finns något över

huvud taget? – På den frågan ger endast platonisten, eller rättare sagt pythagoréén Timaios ett svar. På ett så upphöjt spörsmål svarar inte aristotelikern (dvs den icke-kristne aristotelikern!), som endast känner en Gud som är yttersta orsak till rörelsen, inte till *existensen*; allting har i evighet existerat och varit i rörelse.

Enligt axiomet, att en rörelse alltid uppkommer ur en annan rörelse, antar aristotelikern, att det överallt där något förflyttas, där något ändrar en kvalitet – t ex ändrar färg –, där något ändrar storlek – växer eller avtynar –, eller där någon ny individ av en art föds eller en gammal dör, där finns också överallt en rörande kraft eller ”agent”. En ek har alltid uppkommit ur ekollon som fallit från en annan ek, denna ek ur ett ollon som fallit från en tredje osv. Den kedjan av orsaker är oändligt lång. Men går jag från en ordning av ting till en högre ordning så finns inte någon sådan oändlig regress. Att växtvärlden blommar upp på våren och vissnar om hösten beror på solens gång kring jorden i sin årliga sneda krets, och den rörelsen i sin tur är orsakad av den yttersta himlasfärens rörelse, och den rörelsen i sin tur . . . Vilken sådan orsakskedja (en kedja av ”orsaker till orsaker”) du än följer bakåt så långt som möjligt, så kommer du alltid till sist till en orsak som själv *inte* är förändring eller rörelse – det är Gud (se t ex Ross, s 174; Lindborg 1975, s 45, 86).

Men enligt kristen lära finns världen nu, efter att en gång inte ha funnits. Och enligt den platoniska gudsläran, läran om den oändligt gode Demiurgen, så kan det inte vara så att världen vid ett ögonblick börjar finnas efter att tidigare inte ha funnits: Gud skapar *alltid*, eljest vore Han ju inte oändligt god. Och enligt det aristoteliska gudsbegreppet kan man ännu mindre tala om en skapelse ur intet, eller att materia och rörelse skulle börja existera nu utan någon tidigare föreliggande materia eller möjlighet: Gud *rör* världen, Gud *skapar* inte världen.

Hur kan den rättroget kristna läran om skapelsen, och den platoniska idén om Gud, och den aristoteliska idén om Gud rymmas inom en och samma filosofi, thomismen?

Går man till Arthur Lovejoys framställning av ”konflikter i medeltida tänkande”, närmare bestämt en konflikt eller motsägelse inom den helige Thomas eget verk, så finner man att han har behandlat dessa ting på ett märkvärdigt ytligt, att inte säga lättvindigt sätt, genom att han förbisett vissa uppenbara fakta. I mitt nyss nämnda arbete *Om Gud och världen* riktade jag viss kritik mot Lovejoys framställning, utan att jag dock hade insett hela vidden av hans felsyn; den som riktade min uppmärksamhet på Lovejoys misstag var Lundafilosofen Lars-Åke Ohlsson. I *Om Gud och världen* framhöll jag (s 64 f): ”På frågan varför den oändligt gode skapar så många onda ting finns det behändiga svaret, att godheten realiserar bara i den mån som alla logiskt tänkbare ting

också skapas – rätt uttryckt så vore det 'snålt' av den oändlige att inte skapa sådant som hunger och farsoter när han kunde (rent av av sin vilja var tvungen) göra det, ty det helas harmoni skulle gå sönder om universum i stället för ett kontinuum av ting och former vore ett trasigt ting med en lucka här och var för något som *skulle* kunna finnas. Av 'den tillräckliga grundens princip' följer omedelbart 'kontinuitetprincipen'. (Den forskare som mest ingående undersökt dessa ting, Arthur Lovejoy, går så långt i systematisering av de platonska och nyplatonska lärorens förmodade logiska konsekvenser, att hans framställning ger det egenomliga intrycket att *Monadologin* och *Teodicén* existerade potentiellt ända sedan Platons dagar och bara väntade i två tusen år på Leibniz' födelse för att kunna sättas på pränt.) Påfallande är att Lovejoy i sin framställning av konflikter i medeltidsfilosofin resonerar som om *principium rationis sufficientis* och *principium plenitudinis* är lika centrala hos medeltida tänkare och står i samma förhållande till varandra som motsvarande principer hos Leibniz. Man har ofta anledning fråga sig om inte Lovejoy ägnar sig åt 'baklängsläsning' av historien."

I viss polemik mot mig anför Lars-Åke Ohlsson: "Jag vill inte använda termen 'baklängsläsning' eftersom jag menar att exempelvis den franske filosofen Pierre Abélard (1079–1142) är en god representant för 'plenum formarum'-principen och dess optimism. Men förutsatt att Leibniz' teodicé är ett uttryck för den nämnda principens optimism så kan man utan tvekan säga att Lovejoys behandling av den helige Thomas ger det felaktiga intrycket att denna optimism skulle ha varit lika central under 1200-talet som under 1700-talet" (Ohlsson, s 66).

Det misstag Lovejoy gör, och som klart påvisas av Ohlsson, gäller en felöversättning, eller kanske riktigare en feltolkning, av ett ställe i *Summa theologiae* (I, q 25, a 6), där Thomas vederlägger Pierre Abélards nyplatonska åsikt, att världen är så god som den över huvud taget kan vara, och att det inte skulle stå i Guds makt att förbättra universum. Vad Thomas vill bevisa är naturligtvis, att gudomligheten inte är underkastad något tvång, tex tvånget att skapa allt så gott som det alls kan vara. Till och med Thomas', denne subtile doktors, skarpsinne var emellertid otillräckligt, säger Lovejoy, för att rädda honom från ett argument på tre meningar av vilka den tredje i praktiken innebär ett negerande av den första. Stället i *Summa theologiae* lyder i Lovejoys översättning):

"It is to be maintained that, these things being supposed, the universe cannot be better than it is, because of the supremely befitting order which God has assigned to things, wherein the good of the universe consists. If any one of these things were [separately] better, the proportion which constitutes the order of the whole would be vitiated . . . Nevertheless, God could make other things than he has, or

could add others to the things he has made; and this other universe would be better” (Lovejoy, s 79).

Alltså, ”dessa ting förutsatta” (*suppositis istis rebus*), kan världen inte vara bättre än den är nu. Ty Gud har ordnat allt på bästa sätt – enligt den påstådda thomistiska ”optimismen”; universum som helhet skulle till och med kunna bli sämre, om ett ting däri förbättrades! Men, säger Thomas i den tredje meningen, som enligt Lovejoy negerar den första, ”Gud *hade* kunnat göra andra ting än Han gjort, eller lägga andra ting till de ting Han gjort, och detta andra universum skulle vara bättre” (*posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis; et sic esset illud universum melius*).

Men den påstådda motsägelsen existerar inte. De inledande orden ”dessa ting förutsatta” betyder nämligen inte ”förutsatt vad jag, Thomas, ovan har sagt”. Utan de betyder, som Ohlsson klart påvisat, ”förutsatta just de ting som nu finns, som Gud har valt att skapa, så kan världen inte göras bättre;” förbättringen av ett ting skulle till och med kunna försämra helheten. Dvs de ting och arter som nu finns är disponerade i förhållande till varandra på bästa och skönast möjliga sätt. Men Gud *hade* kunnat göra flera och andra ting, *om* Han hade velat, och då skulle detta andra universum ha varit bättre än det som nu finns.

Lovejoys förbiseende inskränker sig inte till denna enkla och nära till hands liggande feltolkning, utan det är en direkt följd av ett större, fatalt misstag. I *The Great Chain of Being* låter Lovejoy aldrig ett resonemang hos en kristen författare stödjas av ett Bibelcitат eller ord ur någon annan central kristen urkund. Han resonerar som om västerlandets hela lära om Gud kommer från den platoniska Akademien och från Aristoteles’ Lykeion. Var finns Jerusalem? Och Lovejoy tar aldrig hänsyn till den komplikation som ligger i, att enligt kristen, särskilt protestantisk, tro så *är* världen inte fulländat rationell så som den enligt grekisk filosofi bör vara på grund av Guds bundenhet vid ”den tillräckliga grundens princip”: skapelsen är ju enligt kristen tro fördärvad, trasig, ond. Den kan ”återställas” i sin ursprungliga härlighet blott genom Guds vredes försoning på grund av Kristi offerdöd – en händelse som Lovejoy inte ens anspelar på en gång.

Till idén om Gud som allsmäktig allgod skapare (”Demiurgen”) och till idén om Gud som yttersta orsak till förändring och rörelse (”Den Förste Röraren”) måste man, så vitt jag ser, lägga ytterligare en idé: idén om Gud som Herren, den suveränt befallande Herren, som inte är någon blott abstrakt princip, utan en skapande och dömande och förlåtande *person*, outgrundlig i sin visdom och krävande obrottslig tro och underkastelse (Lindborg 1975, s 62).

Vad Thomas vänder sig emot i det nyss från Lovejoy givna citatet är

tanken, att Gud skulle vara underkastad någon som helst form av tvång: han vänder sig just emot den nyplatoniska uppfattningen, att Demiurgen *måste* skapa allt som kan finnas. Gud måste inte skapa alla ting i världen. Gud måste inte skapa någonting alls. Han skapar *vad* Han vill *när* Han vill. Platon och nyplatonismen avvisar, om man så vill, den s k teologiska voluntarismen, medan Thomas försvarar denna position, åtminstone i sin lära om varför och när Gud valde att skapa universum: Han valde att göra det när Han fann för gott. Guds storhet visar sig bättre, om andra ting inte alltid funnits jämte Honom, än om det alltid funnits andra ting (Lindborg 1975, s 74, 119, 126).

Det thomistiska systemet blir begripligt först om man håller fast vid att det innehåller ett av minst tre, och inte ett av minst två, beståndsdelar uppbyggt gudsbegrepp. 1) Den så att säga "orientaliska" gudomligheten, Herren Sebaot, kräver obrottslig *tro* för att vi skall kunna vinna frälsning; 2) den aristoteliska gudomlighetens existens eller existensen av "den förste röraren", kan *bevisas* – på fem sätt – men kan inte tänkas som dömande och förlåtande eller hörande våra böner; och 3) existensen av den nyplatoniska över allt förstånd höjda oändliga kärleken kan *inte* bevisas, Gud i denna mening, "Den första sanningen", kan inte vara föremål för vetande, bara för tro. Ensidigheten i vårt begränsade perspektiv ger upphov till skenbara motsägelser i vår beskrivning av det ofattbara (Lindborg 1975, s 67).

Det är inte bara hos Thomas ab Aquino som Lovejoy finner svårigheter och förmenta motsägelser som beror på att han inte tagit någon hänsyn till den kristne gudens suveräna upphöjdhet till och med högt över Platons Demiurg: Gud är suverän att skapa, eller att *inte* skapa. "En värld av tid och föränderlighet", säger Lovejoy i sin sammanfattning, "är en värld som varken kan härledas från eller förenas med postulatet att existens är uttryck för och en följd av ett system av 'eviga' och 'nödvändiga' sanningar som ligger i själva varats logik. Eftersom ett sådant system skulle kunna uttrycka sig bara som en statisk och konstant värld, så skulle 'avbilden' (som Platon kallade världen) inte överensstämma med den antagna 'förebilden' och inte kunna förklaras genom den. *Varje* förändring varigenom naturen vid en tidpunkt innehåller andra ting eller flera ting än vid ett annat tillfälle är ödesdiger för den tillräckliga grundens princip (. . .). En följd av händelser i tiden (*a temporal succession*) har dessutom antingen en början, eller också har den ingen början. Om processen antas ha haft en början, så är tidpunkten för dess begynnelse och längden av tiden *a parte ante* godtyckliga fakta; det kan inte finnas någon tänkbar rationell grund för att världen vips började existera – i hur rudimentär form som helst – vid *ett* tillfälle hellre än vid något annat, eller för att den skall ha *en* livslängd hellre än

en annan. I sin teologiska form var detta en svårighet som Augustinus brottades med, liksom många metafysiker och präster: om det ligger i Guds natur eller i Hans väsen att vara skapande (*generative*), att göra en värld, så skulle ett sådant väsen inte kunna *börja* finnas, genom att börja skapa på en bestämd dag – vare sig år 4004 f Kr eller ofantligt mycket längre tillbaka” (Lovejoy, s 329 f).

Ur kristen synpunkt är denna utredning missvisande.

En thomistisk vetenskapsman kan mycket väl i sina filosofiska utredningar anta att Gud är ”första orsak till rörelsen”, som enligt Aristoteles, eller att Gud är den oändliga skapande kärleken, som enligt Platon, samtidigt som han som kristen *tror* att Herren är höjd över alla filosofiska principer, ”den tillräckliga grundens” lika väl som andra, ty skapelsen *var* inte ett ”rationellt beslut” utan en suverän befallning, en befallning från ett väsen som inte lyder några lagar. Nyplatonisten Simplikios säger (Lindborg 1975, s 102), att eftersom Guds väsen är oändligt och oföränderligt, så måste följaktligen himlen (dvs världssalltet) *alltid* ha framgått ur Honom. På det svarar Thomas ab Aquino: ”Det är sant, att Gud alltid handlar i enlighet med sitt väsen (. . .) men det är också sant, att Hans väsen inte kan skiljas från Hans förstånd, som hos människorna, och inte heller från Hans vilja: alltså framställde Han tingen enligt sitt förstånd och sin vilja (. . .). Det är inte nödvändigt, att det som framställs av Gud, blir lika varaktigt som Gud, utan *så varaktigt som det har bestämts av Hans förstånd*”.

Det är inte nödvändigt att de skapade tingen existerar i evighet. Ty det är inte nödvändigt att de existerar alls (*Summa contra gentiles* II:XXXI). Vad Arthur Lovejoy förbisett är, att kristendomens Herre i sin suveräna makt är höjd över allt förstånd, höjd över alla grekiska filosofers förstånd.

Litteratur

- Aspelin, Gunnar: *Tankens vägar. En översikt av filosofiens utveckling*, I, Uppsala 1958 (ny uppl Lund 1977).
- Lindborg, Rolf: *Om Gud och världen. Thomas ab Aquinos lära om skapelsen*, Lund 1975.
- Lindborg, Rolf: *Om människans värdighet* (Skrifter utg av Vetenskapssocieteten i Lund 71), Lund 1974.
- Lovejoy, Arthur: *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* (Harper Torchbooks), New York 1965 (första Harper-Torchbook-upplaga 1960; originalupplaga Harvard University Press 1936).
- Nordström, Johan: *Georg Stiernhielm. Filosofiska fragment med inledning och kommentar*, Sthlm 1924.

- Ohlsson, Lars-Åke: *Teodicéproblemet* (D-uppsats i praktisk filosofi), stencil, Filosofiska institutionen, Lund 1978.
- Raven, J E: *Platons tankevärld. En studie i den platonska metafysikens utveckling*, Halmstad 1968.
- Ross, Sir David: *Aristotle* (University Paperbacks U P 65), London & New York 1964.
- Singer, Charles: *Naturvetenskapens historia*, Lund 1972
- Taylor, A E: *Plato. The Man and his Work* (University Paperbacks U P 9), London 1963.
- Thomas Aquinas: *Summa theologiae. Pars prima* (= Parmaupplagan I).
- Thomas Aquinas: *De veritate catholicae fidei Contra gentiles seu Summa philosophica* (= Parmaupplagan V).

Richard Matz

Heideggers 'Varat och tiden' — ett äkta misslyckande?

När Martin Heidegger (1889–1976) gav ut sitt arbete *Sein und Zeit*, medförde detta omgående en grundlig scenväxling inom den tyska filosofin, och snart nog blev boken i fråga till århundradets väl mest omskrivna filosofiska verk, "existentialismens bibel".

Sein und Zeit, och Heideggers tänkande i gemen, kom huvudsakligen att slå igenom i länder med "kontinental" filosofisk tradition, främst Tyskland och Frankrike. Mest uppskattade torde hans skrifter dock ha blivit i Japan; ehuru alltigenom "västerländskt", anknyter hans tänkande nämligen ändå till taoistisk och zen-buddhistisk tradition, på ett sätt som den "anglosaxiska", positivistiska etc tankeskolan inte gör. I regioner präglade av detta senare tänkande, såsom USA, Storbritannien och Skandinavien (i synnerhet Sverige) har Heidegger länge förblivit tämligen okänd, eller ansetts farlig, obegriplig, eller rentav ond.

En positivare syn på Heidegger och på det "kontinentala" tänkandet över lag är dock i full färd med att växa fram, särskilt i USA, och nu markeras en liknande förskjutning också i vårt land, i och med att *Varat och tiden* år 1981 utkommer i svensk översättning (Doxa, Lund). Såsom