



GRUNDLAGD 1876 AV C. G. ESTLANDER

2011  
T. 269  
N 0015-248X



KULTUR EKONOMI POLITIK

---

**Redaktion**

Jutta Ahlbeck-Rehn  
Ansvarig huvudredaktör  
Mia Franck  
Redaktionssekreterare

**Redaktionsråd**

Nina Kivinen  
Else-Britt Kjellqvist  
Bengt Kristensson Uggla  
Tage Kurtén  
Lennart J. Lundqvist  
Kristina Malmio  
Sverker Sörlin  
Ulrika Wolf-Knuts  
Ann-Carin Östman

**Utgivare**

Föreningen Granskaren r.f. Åbo  
Ordförande Christer Kuvaja  
Sekreterare Siv Sandberg  
Kassör Marina Hamberg  
Maria Ackrén  
Kasper Braskén  
Mikael Lindfelt  
Jutta Ahlbeck-Rehn

**Formgivning**

Oy Graaf Ab

**Tryckning**

Oy Nord Print Ab

**Kontaktuppgifter**

finsktid@abo.fi  
[www.abo.fi/public/finsktidskrift](http://www.abo.fi/public/finsktidskrift)

---

## Innehåll 4/2011

---

<i>Chefredaktör Jutta Ahlbeck</i> Sant och falskt om krig och kärlek	157
<b>Artiklar</b>	
<i>Camilla Kronqvist</i> Är du absolut säker? Om kärlek, tillit och trygghet	161
<i>Christian Braw</i> Vad är sanning?	171
<i>Patrick Sibelius</i> Oortodoxt om Europa, krig och fest	195
<i>René Nyberg</i> Om den ryska Finlandsbilden	209
<b>Granskaren</b>	
<i>Kirsti Suolinna</i> En karelsk runosångerska från vår tid	217
<i>Cecilia Lundberg</i> Det tysta hotet. Om pandemier, influensa och antibiotikaresistens	220
<i>Juha Janhunen</i> Länge leve Helsingforssvenskan!	223
<i>Viveca Rabb</i> Uppslagsbok om dialektsyntax	228

---



## Sant och falskt om krig och kärlek

I detta nummer av Finsk Tidskrift ställs vi inför två av Livets stora frågor. Camilla Kronqvist ställer oss inför frågan: *Vad är kärlek?* medan Christian Braw frågar: *Vad är sanning?* De två övriga artikelskribenterna, Patrick Sibelius ställer frågor om krig och fest, och René Nyberg om den ryska Finlandsbilden.

Ja, vad är egentligen kärlek? Och hur kan vi vara säkra på att vi verkligen älskar någon eller att vi själva blir älskade? Finns det några garantier? Filosofen Camilla Kronqvist konstaterar att varje försök att definiera ”vad kärlek är” strandar på att det inte finns några allmänna kriterier för vad som skall räknas som kärlek. Å andra sidan, menar Kronqvist, är själva frågan – och att den betyder något för oss – en konstitutiv del av kärlek. Vi har ett ansvar att både ställa och besvara frågan. Kronqvist granskar hur kärlek, rent begreppsligt, hänger samman med tillit och trygghet. Att känna sig trygg, säker och rotad i kärlek kan uttryckas med ”det finns ingen annan person som jag hellre skulle vilja vara med”. Kronqvist visar hur dylika uttryckssätt ger en bättre inkörsport till frågan om vad det betyder att älska någon, snarare än tanken på att uppnå säker kunskap om vad kärlek verkligen är. En kärleksfull inställning kännetecknas av att man förhåller sig till andra människor med hopp och tillförsikt, väl medveten om att livet och kärleken är oförutsägbara, skriver Camilla Kronqvist.

Från kärlek till sanning tar oss Christian Braw i sin essä där han följer sanningsbegreppets olika språkliga betydelser. Braw analyserar en av världshistoriens mest dramatiska dialoger i vilken

Pontius Pilatus ställer frågan *Vad är sanning?* till Jesus. Men vad var det Pilatus egentligen sade, och vad menade Jesus med sitt svar? Braw visar hur svaret på den frågan är beroende av vilket språk de talade, något vi inte vet. Braw ger sig i kast med att undersöka tänkbara möjligheter, och analyserar vilken innebörd ordet *sanning* kan ha haft vid denna tid på hebreiska, arameiska, grekiska och latin. De olika språken och begreppen ger upphov till olika tolkningar. På grekiska kan innebörden i Pilatus fråga ha varit "Vad är ärlighet?", medan frågan på latin kan ha inneburit "Vad är opartiskhet?". Utöver den språkliga analysen, gör Braw en idéhistorisk vandring genom tidiga filosofers sanningsbegrepp (t.ex. Protagoras, Platon, Aristoteles, Augustinus och Thomas av Aquino).

Patrick Sibelius synar Europa och den pessimism som enligt skribenten kännetecknar européerna. Sibelius antar att det finns två djupt liggande centrala tankekomplex som skapar tvekan, tvivel och närapå handlingsförlamning hos européerna. Det ena handlar om "människooffret", ett system för offrande av unga män. Sibelius nämner kriget som exempel. Det andra handlar om frigörelse från begränsningar av individens möjligheter att tillfredsställa sina behov och begär – Sibelius kallar detta för "festen". Både krig och konsumtionsfest åstadkommer stor förstörelse, men där krig primärt innebär att rituellt döda unga män, betyder festen primärt att rituellt strunta i sanningen om världen och i villkoren för överlevnad. På grund av Europas historia, har kriget förlorat sin mening, samtidigt som USA står för den största konsumtionsfesten av idag. Patrick Sibelius hoppas att Europas tvekan och brist på framgång i dagens värld kan bära på fröet till en senkommen kulturell förnyelse, som gradvis kunde få andra delar av världen att ändra riktning på sina strävanden som, enligt skribenten, innehåller många etiskt morbida element.

René Nyberg granskar den ryska Finlandsbilden och olika historiska aspekter av förhållandet mellan Ryssland och Finland. Nyberg konstaterar bl.a. att Finland för Nikolaj I var den mest trofasta provinsen, även om de kejsartrogna finländska undersåtarnas lojalitet sattes på prov av den intensiva förryskningsperioden under de s.k. ofärdsåren. Nyberg diskuterar hur Finland, som en del av det ryska riket, förblev ett "gränsland", en *Fremdkörper*, med

särarter (läskunnigheten, vägarna osv.) som gjorde intryck, men som även retade ryska nationalisterna. Utbyggnaden av Finlands järnvägsnät var ett betecknande exempel på tilltagande friktioner som delvis bottnade i militärstrategiska dubier, skriver René Nyberg. Bilden av det aparta Finland och finnarna har även lämnat spår i den ryska litteraturen. Mest känd är Pusjkins syn i dikten *Bronsryttaren om "den finska fiskaren, naturens bedrövlige styvson"* vid Nevas vattensjuka mark. Det som ändå mest inverkat på de finsk-ryska relationerna och den ryska Finlandsbilden är utan tvekan vinterkriget. Eller såsom den ryska författaren Artjom Troitskij uttryckte sig: "*Vi segrade, men ni vann*".

Jag önskar FT:s läsare en trevlig fortsättning på våren och fina lästunder!

Jutta Ahlbeck  
Åbo, april 2011





## Är du absolut säker? Om kärlek, tillit och trygghet

---

*Camilla Kronqvist*

Följande text är ett försök att ringa in den form av visshet som är karakteristiskt för kärlek. Ska vi förstå denna visshet i termer av säker, ofelbar kunskap, eller är det mera meningsfullt att diskutera vad det betyder att känna tillit, eller leva i förvissningen om, att vårt liv har en viss form?

Låt mig först göra en avgränsning som närmast kan betraktas som metodologisk. Då jag talar om trygghet och tillit som en väsentlig aspekt av kärlek är jag inte främst intresserad av att förstå tilliten eller tryggheten som ett fenomen i vår psykologiska utveckling som på något sätt är kopplat till den kärlek vi känner i våra relationer till andra. Ett sådant tillvägagångssätt kunde t.ex. sägas utmärka barnpsykoanalytikerns Erik H. Erikson (1993) beskrivning av tillit och misstro som det första paret av grundinställningar som det nyfödda barnet lär sig i kontakten med andra människor, främst med sina föräldrar. Om inte föräldrarna reagerar kärleksfullt på barnet berövar de barnet på den grundtillit som det kan sägas ha. En kärleksfull och tillitsfull uppväxt betraktas alltså här som en psykologisk *förutsättning* för eller *orsak* till att barnet ska kunna få en viss grundtrygghet i tillvaron. En variant av detta

skulle vara en psykologisk teori som visar hur kärleken kan sägas ge någon en större trygghet i sig själv, d.v.s. ge dem en bättre självkänsla osv. Det är visserligen anmärkningsvärt att vi kan tala om kärlek på det här sättet, men det är inte mitt huvudsakliga fokus.

Mitt intresse ligger snarare i att visa hur kärlek begreppsligt sett kan sägas hänga samman med begrepp som tillit och trygghet. Vilket slag av förståelse kan vi få för de här begreppen genom att betrakta dem i ljuset av den förståelse av oss själva, andra och livet som kärleken kan sägas utgöra? Trots att jag inte vill gå in i en psykologisk diskussion om tillitens och trygghetens relation till kärlek kommer jag avslutningsvis att tala om tillit och trygghet som ett slags grundläggande inställning till livet och andra som trots allt anknyter till dessa första formuleringar. Därför är de intressanta att nämna redan nu. Tillit och trygghet som grundinställning riktar uppmärksamhet dels på vissa likheter i mina formuleringar, dels på vissa kontraster.

### *Hur vet du att du älskar?*

I den tyska filmen *Lola rennt* (1998), på engelska *Run Lola Run*, får vi följa med tre olika scenarier i vilka Lola försöker komma sin pojkvän Manni till undsättning efter att han tappat bort en massa pengar som tillhörde en gangster. Vad som händer i de olika situationerna är inte viktigt här, utan jag vill främst koncentrera mig på ett av deras samtal om deras kärleksförhållande som är inklippt mellan de tre scenarierna. I den här scenen ligger Lola och Manni bredvid varandra i sängen och Lola frågar Manni om han älskar henne.

”Jo förstås”, svarar han, men hon fortsätter att fråga: ”Hur kan han vara säker på det. Hur vet han att hon är den bästa kvinnan? Om inte de hade träffats så skulle han ju säga samma sak till någon annan.” Manni säger att han känner det, men vad betyder det här att hänvisa till hans känsla, undrar Lola. Vad är det för något? ”Mitt hjärta” säger Manni, men Lola vägrar att acceptera svaret. ”Ditt hjärta säger, ’God dag Manni! Hon där är det!’?” Och vad känner det nu.” Manni blir irriterad på att Lola bara fortsätter med sina frågor och säger: ”Det känner att någon håller på och

ställer väldigt dumma frågor.” Han försöker kyssa henne, men hon vänder sig bort. ”Du tar mig överhuvudtaget inte på allvar!” Nu blir Manni orolig: ”Men, Lola, vad är det som är på gång... Vill du på något sätt... komma bort från mig?”

Lolas upprepade frågor om Manni faktiskt vet att han älskar henne, och hennes motstånd mot att ta hans känsla, eller hjärta, som ett svar på hennes frågor, speglar den skepticism mot känslor och kärlek som även har präglat mycket av filosofins relation till känslor och kärlek. Den här skeptiska inställningen till känslor har kommit att attackeras från olika håll inom filosofin på lite olika sätt. Inom den växande emotionsfilosofin i den anglosaxiska filosofin, har man t.ex. velat visa på det missvisande i den klassiska distinktionen mellan *förnuftet* som en väg till säker kunskap och *känslan* som enbart förmörkande, genom att visa på de rationella dragen i våra känslor, hur vi t.ex. kan sägas ha skäl för eller vara berättigade att känna på vissa sätt.

Men även om man kommit att ifrågasätta en alltför nedsättande attityd mot känslor och kärlek, är det ännu få filosofer (åtminstone inom anglosaxisk analytisk filosofi) som skulle ge känslor eller kärlek en speciellt betydande roll när det gäller att få kunskap om olika fakta. Snarare betraktar man känslor som uttryck för olika värderingar av fakta. Dessa ger visserligen en viss färg åt dessa fakta, men de förändrar inte i sig vad vi förstår som fakta.

Det här sättet att utesluta kärlek från det som vi kan ha säker kunskap om har sin grund i en viss obestämbarhet och öppenhet som karakteriserar vårt begrepp om kärlek. Såsom Eva Dahlgren funderar i sin bok *Hur man närmar sig ett träd*: ”Hur ska man veta att det är kärlek man nu tittar på och inte något annat om man inte varit där. Är det här en jordgubbe eller bara ett väldigt stort smultron” (2005, s. 120). Varje försök att definiera ”vad kärlek är” strandar på att det inte finns några allmänna kriterier för att slå fast att något är kärlek.

I en viss specifik situation kan vi kanske peka på ett visst beteende och en handling och säga att det är ett tydligt uttryck för kärlek. Jag kan peka på ditt kärleksfulla leende och säga: ”Det där är kärlek”. Du kan säga: ”Man ser hur mycket han älskar sin familj” om en man som sätter själ och hjärta i att arbeta för att försörja sin familj. Men ”samma” leende som i en situation betraktas

som kärleksfullt är i en annan situation ett hänleende om vi med samma leende förstår något som kan beskrivas i vissa ansiktsdrag. I ett annat ansikte igenkänner vi också ett leende som kärleksfullt, även om det inte precis motsvarar ditt kärleksfulla leende. Det kan egentligen se väldigt annorlunda ut. Vi kan också inse att en man som tillbringar all sin tid på arbetet, visserligen kan göra det för att få mat på bordet, men att han samtidigt kan uppleva det som en välkommen flykt från de konflikter som han inte vill ta itu med i sitt äktenskap och i relationen till sina barn.

Fastän vi en gång med klarhet har kunnat säga: "Det här är kärlek", så är det inte heller så att vi en gång för alla har klarat av frågan. Jag kan komma att börja tvivla på att jag faktiskt älskade dig, eller att jag älskade dig tillräckligt i ljuset av det som händer oss. Vårt förhållande börjar kanske spricka i fogarna, jag träffar någon annan osv. Men även i lyckliga fall kan frågan om jag älskar dig, eller om jag älskar dig tillräckligt, eller tillräckligt väl, inställa sig igen. Jag vill nästan tillägga, den kommer också att göra det om jag älskar dig. Även om vi inte kan slå fast kriterier för kärlek kunde vi säga att det är en konstitutiv del av kärlek att den här frågan betyder något för mig och jag har ett ansvar för att både ställa den och besvara den på nytt.

Den här svårigheten att få säker kunskap om kärlek kan få en att tvivla på om något faktiskt är kärlek, såsom i Lolas fall. Den kan också väcka frågan om det över huvud taget existerar något sådant som kärlek, som vissa filosofer menar. Det finns filosofer som har föreslagit att det skulle vara bättre att ersätta ordet "känsla" eller varför inte "kärlek" med något annat ord, eftersom det inte verkar finnas något klart avgränsat fenomen som motsvarar kategorin kärlek (jfr Griffiths 1997). Men kunde vi nu invända: Är det inte något som är på tok med frågan om det här är det enda svar vi kan ge på den? Har vi ställt rätt fråga om vi av filosofiska eller vetenskapliga skäl ser oss tvungna att säga att vi aldrig kan veta om något är kärlek eller om kärleken finns?

Både filosofer och vetenskapsmän tar sig ofta an frågan "Vad är kärlek?" som om det här vore en helt oproblematiserad fråga som vi bara behöver hitta ett svar på. Sedan förtvivlar man när man inte hittar ett sådant svar som man tänkt sig. Eller så definierar man frågan med så snäva kriterier att man nöjer sig med svar som att

kärlek är en viss neurologisk krets i hjärnan, eller uppbyggd av tre olika sådana kretsar, en för attraktion, en för romantisk kärlek, en för att vara fäst vid människor (jfr Fisher 2004). Man antar alltså att frågan ”Vad är kärlek?” eller ”Hur kan vi med säkerhet veta att någon älskar?” kan ställas på ett helt allmänt plan, utan att fråga sig vad det är som föranlett frågan. Jag vill istället betona att vi måste se varför en sådan här fråga kan inställa sig för människor och vad det betyder för dem att den inställer sig om vi vill förstå vilket slag av fråga det är.

Här kommer jag till den andra poängen som jag vill göra med scenen ur *Lola rennt*, nämligen att Lolas fråga inte alls är en oskyldig fråga, ställd i allmänhet. Den är i sig ett uttryck för *tvivel*. Det är inte att undra på att Manni blir orolig av hennes fortsatta frågor. Hon *vill* inte godkänna hans svar, eftersom frågan uttrycker både misstro mot honom och mot hans och deras kärlek. Det är som om Lola, oberoende av vad han säger, söker efter bevis för att han på riktigt älskar henne. Hon försöker få fast honom i hans svårighet att ge ett svar, och utnyttjar den här svårigheten för att ytterligare stärka hennes övertygelse om att han inte älskar henne.

Vi kunde också fråga vad det är för slags bild av kunskap vi har i tankarna när vi blir benägna att säga att vi inte *säkert kan veta* om något är kärlek. Varför är vi, då vi försöker besvara frågan ”Är det kärlek?” så ivriga att anta Lolas tvivel och misstro som svar på eller utgångspunkt för vår undersökning, och inte, t.ex. den tillförsikt och förvissning med vilken någon kan säga ”Det här är kärlek. Jag bara vet det.”? Vad berättar den här benägenheten om vårt eget förhållande till andra människor och våra egna svårigheter att tro på kärleken? Ett inledande svar kunde vara att vi här har att göra med en *svårighet*.

### *Absolut trygghet*

I sin föreläsning om etik beskriver Ludwig Wittgenstein en upplevelse som han kallar ”*absolut trygghet*” för att beskriva vad han menar med att tala om ”godhet” i en absolut och relativ mening.

Jag citerar:

Jag avser det sinnestillstånd i vilket man är benägen att säga ”Jag är trygg – vad som än sker kan inget skada mig”. Låt mig nu skärskåda dessa upplevelser, ty jag tror att de påvisar de karakteristiska drag vi försöker bli på det klara med. [...]Vi vet alla vad det innebär att vara trygg under normala omständigheter. Jag är trygg i mitt rum där jag inte kan bli överkörd av en buss. Jag är trygg om jag haft kikhosta och därför inte kan få det igen. Att vara trygg betyder väsentligen att det är fysiskt omöjligt att en viss sak skulle kunna hända mig, och därför är det nonsens att säga att jag är trygg *vad som än* händer. Detta är återigen ett missbruk av ordet ”trygg” på samma sätt som de andra fallen [som han tidigare tagit upp om att förundra sig över världens existens] var missbruk av orden ”existens” och att ”förundra sig”. Vad jag nu vill inskräpa hos er är att vissa karakteristiska missbruk av vårt språk genomsyrar alla etiska och religiösa uttryck. (Wittgenstein 2001, 26-28)

Det är lätt att rygga tillbaka för Wittgensteins tanke att det är ”nonsens” eller ett ”missbruk” att tala om trygghet på det här sättet. För att förstå varför han säger det måste man också förstå utsagan mot bakgrund av den språksyn han talar utifrån, och hur han också kom att ifrågasätta en sådan syn. Jag kommer dock inte att gå in på den frågan här. Det viktiga i citatet är att Wittgenstein gör oss uppmärksamma på att när vi talar om trygghet i vad han kallar en absolut mening så talar vi om trygghet i en annan bemärkelse än då vi talar om trygghet i relation till vissa bestämda fakta.

Wittgenstein förknippade den här upplevelsen av absolut trygghet med etiska och religiösa uttryck, och med ett visst sätt att förundra sig över världens existens. Vi kunde också se den som uttryck för en viss upplevelse av tillhörighet, ”att känna sig hemma”, i kärlek. Jag kan försöka uttrycka den här känslan genom att säga: ”Jag är där jag borde vara”. Såsom i Wittgensteins exempel om att känna sig trygg säger inte det här uttrycket något om att vara på en viss plats, exempelvis om jag på väg hit undrar om jag befinner mig i rätt del eller våning av forumhuset. Snarare uttrycker jag en viss inställning till mitt liv som en helhet och till mitt förhållande till en viss person.

Om jag försöker artikulera vad jag menar med det här, kanske jag säger: ”Det finns ingen annan plats eller någon annan person som jag hellre skulle vara med.” Eller: ”Jag är inte hela tiden upptagen med frågan om vad jag borde göra med mitt liv, eller om jag

går miste om något viktigt i livet”. Eller: ”Om jag dog imorgon skulle jag inte ångra något.” Den här känslan av att ha ro, känna sig trygg, säker och rotad i kärlek, att ha tilltro till dig och vår kärlek kan också finna sitt uttryck i idén att ”det var meningen att vi skulle älska varandra”.

Sådana här uttryck ger oss en bättre inkörsport till frågan om vad det kan betyda att vara säker på att man älskar någon än tanken att vi kunde få säker kunskap om något är kärlek. Men, som Wittgenstein påpekar, är det här viktigt att vi talar om ”säkerhet” i en annan bemärkelse än då vi tänker oss att vetenskapen kan ge oss säker kunskap om olika fakta.

När vi talar om säkerhet i en faktuell, eller relativ, mening är min säkerhet beroende av vissa fakta (den är alltså *relativ* till vissa fakta och inte absolut). Om jag är säker på att det ligger till på ett visst sätt, spelar det en roll att det faktiskt är på det sättet. Annars har jag bara en känsla av säkerhet, men ingen egentlig kunskap. Men den trygghet som jag känner i kärlek är inte beroende av några fakta som är utanför mig. Det är inte så att jag kunnat konstatera vissa fakta som gör det möjligt för mig att med säkerhet säga: ”Det här är kärlek”. Snarare än att säga att jag fått ofelbara svar på en av mina frågor, kunde man säga att min tillitsfulla attityd i kärlek karakteriseras av att vissa frågor *inte inställer sig för mig*, eller *framstår som allvarliga frågor*.

Att ta idén om att ”inget kan hända oss”, eller att ”det var meningen att vi skulle älska varann” bokstavligt till att innebära att ingenting kan skada ens kärlek, eller att vi inte behöver göra något för att vår kärlek ska hållas vid liv, är ett sätt att missförstå den anda i vilken vi kan säga dylika saker. Det filosofiska missförståndet här kan sägas ligga i att vi tänker att vi alltid talar om säkerhet och trygghet på samma sätt och att vi inte ser att orden här används på ett annorlunda sätt. För att föra fram en invändning är det här att tänka att det vi säger är en *förutsägelse* som baserar sig på vissa fakta och enligt vilken det är sannolikt att vissa andra fakta kommer att föreligga. Jag skulle istället säga att dessa utsagor har karaktären av ett *löfte*. Genom att betona att det är ett löfte, och inte en förutsägelse, vill jag lyfta fram att löftet får sin mening *för att* vi inte kan förutse att vissa saker kommer att hända. Det här betyder också att luften går ur den vanliga invändningen att vi

inte *kan* lova att älska för att vi inte *vet* om vi kommer att göra det också i framtiden. Tvärtom kunde vi säga att det mot bakgrund av att vi, i en mening, inte vet att vi alltid kommer att älska som det är meningsfullt att lova det. Löftet skulle bara vara en tom gest om vi bara lovade sådant som vi redan var försäkrade om att vi hur som helst skulle göra.

Istället för att tänka att kärleken är ett slags tillstånd som vi är övertygade om att kommer att bestå oberoende av situationen, d.v.s. att tänka att löftet är en förutsägelse om ett tillstånd som kommer att fortgå, utmärks den tillförsikt som jag har försökt beskriva som ett uttryck för kärlek, och för kärlekslöftet, av *viljan* och *beredskapen* att göra kärleken till varandra till det bestående i varje ny situation. Den förnekar inte att saker kan hända som utgör ett hot mot ens förhållande men oroar sig inte heller för allt som kunde gå snett. Den blickar, kunde vi säga, hoppfullt in i framtiden. Den innefattar också insikten om att vi bär ett ansvar för vad som händer och hur vi möter varandra, att kärleken inte bara kommer och går oberoende av oss.

Att i våra liv omsätta tanken att ingenting kan hända för att det var meningen att vi skulle älska varandra i praktiken – och därmed tänka att det bara är ett bevis för att vår kärlek inte var meningen om något händer den – är *inte* uttryck för kärlek. Snarare är det ett sätt att ta kärleken och varandra för givna, även om det också kan hända att vår känsla av trygghet också invaggar ett sådant övermod i oss.

### *Sammanfattning*

Låt mig avsluta något abrupt med följande reflektion om vetenskapens och filosofins önskan om att nå säker kunskap om vad kärlek är. Jag har i denna essä kortfattat försökt peka på en inställning till varandra och till livet i kärlek som inte förnekar den öppenhet och obestämdhet som kan sägas karakterisera både kärleken och livet. Vi kan aldrig förutsäga allt som kommer att hända, och vi kan inte heller ange slutgiltiga kriterier för vad som kan förstås som kärlek. Den tillitsfulla inställning som erkänner detta men som ändå närmar sig andra och livet med tillförsikt och hopp har



jag karakteriserat som en kärleksfull inställning. Det är också i den här tanken på tilliten som ett slags grundläggande inställning till andra och livet, som jag ser en anknytningpunkt till de första tankar jag nämnde om misstro och tillit som grundläggande psykologiska inställningar som barnet lär sig i tidig ålder.

I försöket att få säker kunskap om, slå fast och definiera, vad kärlek är, uttrycks snarare en önskan om att kontrollera både kärleken och livet. Den här inställningen, kunde vi säga, är raka motsatsen till både kärlek och tillit. Snarast tillintetgör den möjligheten att lära oss något om kärlek. Vi vill *veta* vad kärlek är för att få slut på våra frågor och på den smärta som sökandet efter ett svar kan tillföra oss, men att nå ett sådant slut verkar i sista hand betyda att vi paradoxalt nog blir tvungna att utesluta kärleken, och de olika sätt den kan överraska oss och öppna oss för perspektiv vi inte kunnat föreställa oss tidigare, från vårt liv. Vi flyr kravet på att bli uppmärksamma på vår egen roll, vårt eget ansvar, i att komma tillrätta med de frågor som kärleken ställer oss.

#### *Källor*

Eva Dahlgren 2005, *Hur man närmar sig ett träd*, Stockholm: Piratförlaget

Erik H. Erikson 1993, *Barnet och samhället*, Stockholm: Natur och kultur

Helen Fisher 2004, *Why We Love: The Nature and Chemistry of Romantic Love*, New York: Henry Holt

Paul Griffiths 1997, *What Emotions Really Are*, Chicago: The University of Chicago Press

Ludwig Wittgenstein 2001, "Föreläsningen om etik", i: Joel Backström och Göran Torrkulla, *Moralfilosofiska essäer*, Stockholm: Thales



## Vad är sanning?

---

*Christian Braw*

### *Inledning*

För att få ett begrepp om vad sanning är skall vi börja med att gå den väg som Pierre de la Ramée (1515-1572) anvisat, nämligen att utgå från ords faktiska användning i språken, i vardagsspråket såväl som i den stora litteraturen. Vi skall inleda med svenska, danska och tyska. Därefter skall vi följa ordets betydelser på de olika lärda språk, som har använts för att förmedla begreppets innehåll till vår kulturkrets: hebreiska, arameiska, arabiska, grekiska och latin. Till sist skall vi göra en kort vandring genom filosofins historia för att hamna i vår egen samtid.

Själva ordet *sanning* har på svenska flera huvudbetydelser. Den första är egenskapen att vara sann, verklig och faktisk. Vi kan säga: *Mannerheim var en sann statsman*. Med det vill vi ha sagt att statsmannens ideal tog gestalt i Mannerheim. Idealet förverkligade sig i honom. Vi har alltså en föreställning om hur en statsman bör vara, t.ex. en politiker som genom svåra kriser på ett avgörande sätt bidragit till sitt lands positiva utveckling. Denna verklighet ser vi i Mannerheim, däremot inte i Olof Palme. Det finns i detta sätt att uttrycka sig en föreställning om både en ideal och

en materiell-konkret verklighet. Det råder en korrespondens eller samstämmighet mellan föreställningen om statsmannen och Mannerheim. Vi kan också säga: *Mannerheim var en verklig statsman*.

Innebörden är densamma som i den första satsen. Redan detta förhållande visar att det i vardagsspråket finns ett så nära samband mellan *sanning* och *verklighet* att begreppen kan vara utbytbara. Sanningen har också en annan aspekt. I det första fallet bestod sanningen i korrespondensen mellan *idealet* och den konkreta verkligheten. Sanningen kan också vara en korrespondens mellan en *utsaga* och den konkreta verkligheten. Vi kan säga: *Det är sant att Mannerheim blev Finlands president*. Då uttrycker vi ett faktiskt förhållande. Det vi säger är i överensstämmelse med verkligheten. Vi har alltså två faktorer, vår egen utsaga samt den verklighet vår utsaga syftar på. Det föreligger en samstämmighet mellan utsagan och verkligheten. Detta är vad som brukar kallas *korrespondens-teorin*. Den klassiska definitionen har getts av Thomas ab Aquino: "Veritas est adaequatio rei et intellectus" (S Th I, 16, 1-2). Sanningen är samstämmigheten mellan tinget och intellektet. Definitionen går tillbaka till Aristoteles (Met. 9, 10. Bk 1051 b).

Thomas pekar på liknande tankelinjer hos Augustinus, Anselm och Avicenna. Själva formuleringen av definitionen har han hämtat från Isaac Israeli i hans verk *Om definitioner* (S Th I, 16, 2, 2). Isaac Israeli var en judisk läkare i Tunisien (ca 840-940) och skrev på arabiska. Thomas läste honom på latin. Egentligen är "ting" inte en träffande översättning av det som Thomas avser. *Res* är ett av latinets viktigaste begrepp; i moderna språk ingår det t.ex. i *reell*, *realistisk* och *realitet*. I klassiskt latin kan det användas för att beteckna ett ting, en egendom, en rättssak, en stat. Förmodligen kommer vi närmast med låneordet *realitet*.

I det första fallet – *Mannerheim är en sann statsman* – består likformigheten i att det finns en föreställning om statsmannen i intellektet d.v.s. en inre verklighet, och Mannerheim överensstämmer med denna. I det andra fallet – *Mannerheim blev Finlands president* – består likformigheten i att Mannerheim som president är en yttre verklighet och utsagan överensstämmer med denna. I det första fallet överensstämmer den yttre verkligheten med den inre. I det andra fallet överensstämmer den inre verkligheten med

den yttre. I båda fallen är det en likformighet, en *adaequatio* – för att tala med Thomas.

Det behövs ett sammanhang, där utsagan kan bli begriplig. I det fria Finland går det utan vidare att tala om Mannerheim som en sann statsman, i synnerhet efter år 1946. Hos Otto Vilhelm Kuusinen och de andra röda i den av Stalin upprättade finska republiken på andra sidan gränsen till Sovjetunionen var det sannolikt svårt att förstå att Mannerheim var en sann statsman. Där var själva begreppet ”statsman” okänt, eftersom det inte ingår i den marxistiska föreställningsvärlden. Detta är förhållanden som uppmärksammas genom *koherensteorin*. Den innebär att en utsaga är sann om den hänger samman i ett större sammanhang av sats. För att ta ett annat exempel: När den svenske kommunistpolitikern C.H. Hermansson uttalade att Josef Stalin var ”alla tiders störste vetenskapsman” var det begripligt och sant i det språkliga sammanhang som utgjordes av den kommunistiska rörelsen. Utanför detta sammanhang var det en absurditet.

En annan betydelse av *sanning* är att vara i överensstämmelse med vad som anses vara rätt samt att överensstämma med tanke-lagarna. Vi kan tala om en sann människokärlek eller en sann bedömning av en handling. Också här har vi en föreställning om ett ideal men i detta fall av en abstrakt verklighet, nämligen människokärleken eller omdömesförmågan.

En matematisk/geometrisk utsaga kan uttrycka en sanning, t.ex. att en rät linje är den kortaste vägen mellan två punkter. Det danska ordet för *sanning* är *sandhed*. Det kan i dagligt tal beskriva naturtrohet, äkthet och verklighet. Vi kan också på danska säga: *Mannerheim er en sand statsmand*. Då vill vi ha sagt att han är en äkta statsman i motsats till en falsk statsman eller en imiterad statsman, d.v.s. en som uppträder med statsmannamanér utan att vara vad han vill framstå som. Filosofiskt kan *sandhed* uttrycka tankens överensstämmelse med varat.

En liknande vidd i betydelsen finner i tyskans *Wahrheit* och *wahr*. De kan beskriva en överensstämmelse med verkligheten, det förverkligade, det verkliga, det äkta och riktiga, det naturtrogna. En sann utsaga beskriver ett verkligt sakförhållande, en korrekt verklighetsuppfattning men också trovärdighet och tillförlitlighet. I de indogermanska språken har ordstammen *wahr* ursprungligen

innebörden *varande* Till detta språksammanhang hör också latinet med *verum* och *veritas*. Vi har på svenska samma ordstam i vara, bevara, förvara.

En av världshistoriens mest dramatiska dialoger om sanningen slutar med att en av de samtalande ställer frågan: *Vad är sanning?* Den som frågar detta är Pontius Pilatus, romersk ståthållare i Judéen. Den han ställer frågan till är Jesus Kristus. Pilatus fråga är föranledd av Jesu ord: ”Var och en som är av sanningen, han hör min röst.” Men vad var det Pilatus egentligen sade, och vad menade Jesus? Svaret på den frågan är beroende av något som vi inte vet, nämligen vilket språk de talade. Här finns det olika alternativ. Vi kan anta att de talade genom tolk. Då kan Jesus ha talat hebreiska eller arameiska, medan Pilatus kan ha talat latin eller grekiska. Det kan också ha förhållit sig så att de båda var tvåspråkiga – Pilatus med latin och grekiska, Jesus med arameiska/hebreiska och grekiska. De samtalade då direkt, utan tolk, på grekiska.

Därför skall vi börja med att undersöka vilken innebörd ordet *sanning* kan ha haft vid denna tid på hebreiska, arameiska, grekiska och latin. Vidare skall vi undersöka vilken innebörd *sanning* kan ha haft för Pilatus, om han var skolad i samtida och äldre filosofi. Och slutligen skall vi söka spåra vilken innebörd ordet kan ha fått i utläggningshistorien med bakgrund av den följande filosofiska utvecklingen. Då gäller frågan *receptionen*.

### *Semitisk och grekisk sanning*

Här skall vi nu ta de första stegen och söka beskriva den innebörd själva ordet *sanning* kan ha haft i samtalet mellan Jesus och Pilatus. Vi skall använda oss av de fyra språkliga alternativ vi har identifierat: hebreiska, arameiska, grekiska och latin.

Låt oss börja med det första alternativet: De två samtalade genom tolk, och Jesus talade hebreiska. Det föreligger i vår egen samtid ingen enighet om hebreiskans ställning vid tiden för Kristi död och uppståndelse. Det finns dock en möjlighet att det fortfarande var ett talat språk i vissa kretsar. Vi antar i detta skede att Jesus och Pilatus talade med varandra genom tolk, och att Jesus då talade hebreiska. Enligt S:t Johannes säger han till Pilatus: ”Därtill

är jag född och därtill har jag kommit till världen, att jag skall vittna för sanningen. Var och en som är av sanningen, han hör min röst” (Joh. 18:37). Det är som svar på detta Pilatus ställer sin fråga: ”Vad är sanning?” Om vi nu antar att de talade genom tolk och att Jesus vid detta tillfälle talade hebreiska, bör han ha använt ordet *אמן* (æmæth). Ordet betyder beständighet, tillförlitlighet, ärlighet, trofasthet. Det stammar från verbet *אמן* (aman), som betyder vara fast, tillförlitlig. De flesta europeiska språk har lånat en avledning, nämligen *Amen*, som innebär en bekräftelse: *sannerligen, förvisso*, på nutida vardagsspråk *jajamensan*. Samma verbstam finns i de flesta semitiska språk, t.ex. arabiskan, etiopiskan och syriskan. Betydelseerna är likartade: att vara fast, förblivande. Om vi alltså antar att Jesus talat hebreiska blir det följande innebörd i hans ord: ”Var och en, som är trofast och tillförlitlig, hör mitt ord.”

Det finns ett antal uttryck av Jesus, som evangelisterna återger på arameiska, och som ger grund för antagandet att han talat detta språk. Också här möter verbet *אמן* (aman) med betydelsen att visa förtroende samt att vara tillförlitlig. Den arameiska som finns bevarad i syriskan ger två möjligheter. Den första utgår från det redan nämnda verbet och har då formen *חַיְמָנְתָּ* (haimanutha), som i Gamla Testamentet betyder sanning och trofasthet. I Nya Testamentet och i senare texter betyder det den kristna tron och trosbekännelsen. När Nya Testamentet översattes till syriska (Peshitta) valde man en annan möjlighet, *ܫܪܪܐ* (sherara), som går tillbaka på verbet *ܫܪ* (shar), att vara stark, viss, beprövad. Också om vi antar att Jesus talar arameiska med Pilatus tolk, har ordet *sanning* innebörden fasthet och tillförlitlighet, oavsett vilket av de två arameiska orden han valt *Sanning* beskriver i det semitiska sammanhanget ett sätt att vara, ett förhållningssätt till tillvaron.

Den tredje möjligheten är att Pilatus och Jesus talade grekiska. Vi kan utgå från att Pilatus kunde grekiska, eftersom han såsom hög ämbetsman gått i den romerska skolan, där grekiska var ett huvudämne. Vi vet också att evangelisterna, som var Jesu lärjungar, skrev grekiska, ett av många tecken på den dåtida tvåspråkigheten i Palestina; man kan jämföra med den nutida tvåspråkigheten i *le monde francophone*. Om samtalet alltså förts på grekiska, har Pilatus ställt frågan: ”ΤΙ ΕΣΤΙΝ ΑΛΗΘΕΙΑ – ti estin aletheia?”

Ordet ἀληθεια har en rad innebörder. Hos Homeros används det i uttrycket ”säga sanningen”, d.v.s. återge det verkliga förhållandet. Det beskriver också sannfärdighet, uppriktighet, ärlighet, förverkligande, t.ex. av en dröm eller spådom. Innebörden i Pilatus fråga kan alltså vara denna: *Vad är ärlighet?*

Rent språkligt består ordet av en negation – α (a) – samt ett substantiv – ληθεια (lætheia) – en form av ληθη (læthæ), glömska – ett ord som är väl bekant från uttrycket *Lethes flod*, dödsriket. Själva grundordet är λανθανω (lanthano) – att vara förborgad, obekant, gömd. Rent språkligt sett beskriver alltså ἀληθεια (alætheia) det icke-fördolda, d.v.s. det uppenbara, självklara eller *selvindlysende* – för att använda det talande danska uttrycket. För Pilatus del var det skolans undervisning i grekiska och klassiskt grekiskt tänkande, som gav innebörden i ordet sanning. För Jesus var det inte så. Om han var tvåspråkig och rörde sig i grekisktalande judiska kretsar, var den grekiska han kände snarare präglad av Septuaginta, den grekiska översättningen av Gamla Testamentet. Den får därmed sin prägel av det hebreiska מנח (æmæth) – som beskriver fasthet och stabilitet.

För Pilatus del finns det inget skäl att anta kännedom om Septuagintas grekiska. Han hade sin position under relativt kort tid – år 26-36 – och vistades endast korta perioder i Jerusalem. Däremot hade han från sin skola en kunskap om grekiskt språk och grekiskt tänkande, som bör ha präglat vad han lade in i ἀληθεια (alædheia).

Det finns emellertid ytterligare en möjlighet. Om Pilatus och Jesus samtalat med tolk, kan Pilatus ha ställt sin fråga på latin. Han har då sagt: ”Quid est veritas?” *Veritas* är härlett ur *verus* – sann, verklig, äkta, riktig, rätt, egentlig, naturlig. Som ett omdöme om människor betyder det uppriktig, öppen, ärlig, oförställd och opartisk. När det gäller saker och handlingar beskrivs det rätta, det skäligen. *Verum* är det sanna, sanningen, verkligheten, det faktiska förhållandet. *Veritas* är sanning i motsats till lögn; det är verklighet, sannfärdighet, opartiskhet. Tolken kan ha översatt Jesu ord om ”den som är av sanningen” genom att använda ordet *veritas*. Rent språkligt sett kan då Pilatus fråga innebära: *Vad är opartiskhet?*



Det är en relevant fråga med tanke på rättegångens utfall. Men den visar – med denna tolkning – också att han inte alls förstätt vad Jesus menat.

### *Insikt, åsikt, utsaga – sanningen i grekiskt tänkande*

Som hög romersk ämbetsman hade Pilatus en skolning i grekiskt tänkande. Vi lämnar därför nu det språkliga för att gå över till den idéhistoriska reflektionen där vi skall se vad sanning haft för innebörd i den filosofiska bakgrund Pilatus fått under sin utbildning.

Som tidigare nämnts används  $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$  i tidig grekiska framförallt i samband med utsagor, t.ex. att säga sanningen. I sådana utsagor kan  $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$  ersättas av  $\tau\alpha\ \omicron\nu\tau\alpha$  – de existerande (tingen). Varandet och sanningen är i detta sammanhang utbytbara begrepp.

Hos Parmenides (f. omkr. 515 f. Kr.) står sanningen i centrum som en gudomlig uppenbarelse. Denna uppenbarelse är motsatsen till mänskliga åsikter och dess innebörd är att allt som verkligen existerar är ett enda, utan åtskillnad och förändring, ett varande, som varken kan uppstå eller förgås. Att varandet finns och att icke-varandet inte finns – detta är insikt i sanningen.

Protagoras (ca 485-415 f. Kr.) är den förste som ägnat en hel skrift åt frågan om sanningen. Han är sofist och menar att alla sanningar bygger på sinnesintryck, och att denna människans sinnesintryck är lika giltiga som den andras. Båda har rätt, men vissa kan också ha mer rätt än andra. Människan är alltings mått.

Hos Demokritos (ca 460-380/370 f. Kr) finns en utförlig reflektion kring tillvarons föränderlighet och stabilitet. Det är i detta sammanhang hans atomteori hör hemma. Atomerna utgör det stabila och förblivande i tillvaron, och sinnesintryck uppstår genom att atomer tränger in i kroppen. Detta innebär att han till skillnad från Protagoras tänker sig att sanningen är en möjlighet. För att beskriva tillvarons verklighet och sanning skapar han av adjektivet  $\epsilon\tau\epsilon\omicron\varsigma$  (eteos – sann, verklig) ett substantiv,  $\epsilon\tau\epsilon\eta$  (eteæ) – det verkliga, det sanna. Denna verklighet är dock fördold för det mänskliga sökandet

För Platon (ca 428-348 f. Kr.) är sanningen främst ett relationsbegrepp. Sanningen är sanningen *om* något. Det innebär att

sanning och vetande hör samman. Detta måste ses i sammanhang med Platons verklighetsuppfattning. Den innebär att verkligheten omfattar både den konkret-materiella värld, som vi uppfattar med sinnena, och den andligt-ideala värld, som vi uppfattar med vårt förnuft. Förnuft – νοῦς (nous) – är i detta sammanhang snarare intuition och insikt än analys och kalkyl. Substantivet νοῦς (nous) hör samman med verbet νοεῖν (noein) – att se – som redan av Parmenides användes för att beskriva kunskapsprocessen. Det blir här tydligt att människosynen är avgörande för uppfattningen om vad kunskap och sanning är. Människosynen – i detta fall νοῦς (nous) – utgör förutsättningen för hela den följande reflektionen kring verklighet, kunskap och sanning.

Eftersom idéerna är stabila medan materien är flyktig utgör kunskapen om idéerna det egentliga området för verkligt vetande och därmed för sanning. För Platon är det verkliga det som inte syns och som äger fortvaro, d.v.s. idéerna. Det som syns är förgängligt och tillfälligt. Då sanningen berör det som inte är förgängligt och tillfälligt utan det som äger fortvaro och stabilitet blir Platons verklighetsuppfattning och sanningsbegrepp vara fast förankrat i existensen.

Utifrån kunskapen om sanningen kan den vetande bedöma enskildheterna. Insikten om sanningen – ἀληθεια (alætheia) – står i motsats till δόξα (doxa) – åsikten. När Platon talar om tingens sanning syftar han på tingens verkliga och väsentliga natur – Sosein – eller också på saken själv, i motsats till imitationen. Sanning och äkthet blir två begrepp för att uttrycka samma sak. Sanning och kunskap är även så nära förbundna med varandra att de är utbytbara. Platon kan tala om filosofin som ἀληθεια τῶν ὄντων (alætheia ton onton) – sanningen om de varande – d.v.s. stabila och förblivande – verkligheterna. Dessa är idéerna.

I dialogen Sofistes finns en grundläggande definition av lögnen: ”Att säga om det som finns att det inte finns och om det som inte finns att det finns” (Sofistes 240 e 10f). Sanningen blir därmed utsagan att det som finns verkligen finns och att det som inte finns inte heller finns. Sanning kan alltså beskrivas som en överensstämmelse med det faktiska förhållandet. En motsägelse mellan utsagan och det faktiska förhållandet kan inte vara en sanning. För att rätt förstå Platon bör man här ge akt på att det som finns i

egentlig mening – τα οντα (ta onta) – för honom är idéerna, och idéerna är det gemensamma i de konkreta tingen, t.ex. det mänskliga i människan, och detta mänskliga – människans idé – är det faktiskt existerande, mer existerande än den enskilda människan. Det är nämligen stabilt och förblivande, medan den enskilda människan är förgänglig och flyktig. Om vi jämför Platons föreställning om sanningen med den semitiska, blir det tydligt att de båda fokuserar på det stabila och förblivande. Skillnaden dem emellan består i att sanningen i ett semitiskt sammanhang *är* det stabila och förblivande, medan det hos Platon i Sofistes blir *utsagan om* det stabila och förblivande.

Hos Aristoteles förstärks sanningens karaktär av utsaga. Positivt uttrycker han det så: ”(att säga) att det som existerar är till och att det som inte existerar inte finns till, detta är sanning” (Met. IV, 7, Bk 1011b, 25-28). Sanningen är en slags beröring mellan utsagan och det som utsagan relaterar till. Eftersom tyngdpunkten hos Aristoteles faller på sanningen som utsaga, blir den föreställning om tingens sanning som Platon hade, här endast marginell.

Det finns emellertid en annan aspekt, som kommer att få största betydelse för senare filosofi. Liksom hos Platon är vetenskaplig kunskap – επιστήμη (epistēmē) – för Aristoteles insikten i det stabila och förblivande. Detta är vad han också kallar teori, θεωρία (theoria). Ordet betyder egentligen *betraktande* och beskriver t.ex. teaterbesökarens betraktande av ett skådespel. Valet av begrepp är tänkvärt, därför att det beskriver en verklighetsuppfattning, där teoretikern/vetenskapsmannen befinner sig *utanför* den verklighet han betraktar och ser denna s.a.s. utifrån. I detta sammanhang kan Aristoteles tala om sanningen på ett annat sätt. Den är nu inte bara en utsaga om ett faktiskt förhållande. Den är ett mål för det vetenskapliga sökandet: ”Ty det är riktigt att kalla filosofin för kunskapen om sanningen, ty målet för teoretisk kunskap är sanning ... och vi känner inte sanningen utan att känna dess orsak ... så som varje ting är i förhållande till varandet, så är det i förhållande till sanningen” (Met. 2, 1. Bk 993b19-30). Sanning och varande är här parallella storheter. Det varande är sant, och det sanna är det varande. Detta är sanning i en annan mening än sanningen som utsaga. Det behöver vi inte betrakta som en inkonsekvens utan snarare som en ambivalens eller en paradox, en

följd av att tillvaron överskrider begreppen. Därför finns det noga taget inget "filosofiskt system" som är ett slutet helt, i vart fall inte hos tänkare, som söker vishet. Georg Henrik von Wright sade om sitt eget verk: "Jag har försökt i olika riktningar."

Teorin – kunskapen om orsakerna – är nu endast den ena aspekten av den mänskliga kunskapen hos Aristoteles, den i egentlig mening vetenskapliga, som berör det stabila och förblivande. Den andra är φρονεσις (fronesis), som innebär tanke, förstånd, klokhet, omdöme. Denna kunskap berör enskildheterna i det praktiska livet. Det finns därmed för Aristoteles två slags sanning. Den viktigaste, "teoretiska", rör det stabila och förblivande, som också är det gemensamma i tillvaron, det som han kallar "formerna", αἰμορφαι (hai morphai). De motsvarar i hans tänkande vad idéerna är för Platon. Den andra formen av sanning är den "fronetiska", den som berör tillvarons praktiska och enskilda aspekter, t.ex. hur man skall bygga hus och inrätta stater. Det finns ingen motsättning mellan dessa två sanningar, eftersom de rör sig på olika plan av tillvaron. Han säger: "Målet för den teoretiska kunskapen är sanning, medan målet för den praktiska kunskapen är handling" (Met. 2,1. Bk 993b 20f). Hos Aristoteles sker alltså en differentiering av det, som i det semitiska språkområdet är en helhet, חכמה (châkhmah), som har ett spektrum alltifrån Guds egen vishet till hantverksskicklighet och politisk skicklighet. Aristoteles differentiering för så småningom obevekligt till ett differentierat sanningsbegrepp hos Kant, och det slutar som hos Anders Nygren i en dubbel sanning.

Nivån på Pilatus bildningsbakgrund är oss obekant. Så mycket vet vi emellertid, att han som hög romersk ämbetsman var fostrad i den romerska bildningsskola, där den grekiska kulturen var ideal. I någon form har han därmed präglats av den grekiska tankens reflektion kring sanningsbegreppet. Huvudlinjen i det grekiska tänkandet, där Protagoras är det stora undantaget, är att sanningen finns och att det är möjligt för människan att uppfatta sanningen. Detta är möjligt, därför att människan äger ett kunskapsorgan, νοῦς (nous), som gör att hon kan se in i och rätt uppfatta tillvaron. Hon äger *insikt*. Mot bakgrund av den grekiska tanken ter sig inte Pilatus fråga som en trött cynism utan som en fråga efter den *utsaga* som beskriver verkligheten, det stabila och förblivande i tillvaron.

Vi tänker oss att Pilatus haft sanningsbegreppet i Sofistes. Han hör Jesus tala om ”den som är av sanningen” på grekiska eller får det förmedlat till sig genom tolk på grekiska eller latin. Han finner det obegripligt. Sanningen är en utsaga om det bestående, d.v.s. idéerna. Man kan inte vara av en utsaga. Hans fråga är då uttryck för förvirring. Hur kan man tala om sanning på detta sätt?

Än större blir hans förvirring om han har Aristoteles sanningsdefinition, att sanningen är en utsaga om vad som helst som finns till. Man kan ju inte vara av en utsaga om vad som helst. Hans förvirring hade blivit ännu större om han fått ta del av Jesu ord: ”Jag är vägen, sanningen och livet” (Joh. 14:6).

### *Den personifierade sanningen i Augustinus tänkande*

I sitt väldiga verk *Augustin-studier* (15 band 1989-2002) har Helge Haystrup gett det fjortonde bandet titeln *Vestens filosof og kirkelærer*. Både som filosof och som kyrkolärare är Augustinus utan motstycke den främste av dem som skrivit på latin. Han förenar båda rollerna. Han är på samma gång filosof och teolog utan att egentligen eftersträva en syntes. Kanske kan man säga att Augustinus är en kyrkolärare som filosoferar i förbigående. Han närmar sig frågan om filosofi och teologi på ett annat sätt än att vilja skapa syntes. Han bejakar att det finns sanningsmoment hos Platon och platonikerna, som överensstämmer med den kristna tron, och han reflekterar över vad de beror på. Filosofi är för Augustinus i första hand platonismen, även om han i många avseenden är påverkad av Aristoteles. Sin utgångspunkt i bedömningen av platonismen tar Augustinus i S:t Pauli ord: ”Vad man kan veta om Gud ligger nämligen i öppen dag för dem. Gud själv har gjort det uppenbart för dem. Guds osynliga väsen kan ju ses ända sedan världens skapelse, det kan uppfattas i hans verk, på samma sätt som hans eviga makt och hans gudomsväsen” (Rom. 1:19-20; De Civ.Dei VIII, 10). Augustinus är övertygad om att filosoferna – d.v.s. platonikerna – har en naturgiven gudskunskap, en levnadsvisdom och en sann insikt. Den till människa födda Guds Son, den ödmjuka Jesus Kristus, känner de emellertid inte. Därmed känner de inte heller frälsningen. Augustinus ser alltså sanningsmoment i platonismen

men inte hela sanningen. Platonismen är dock för honom inte ett slutet system; en sådan uppfattning om filosofiska traditioner kommer först i modern tid. Platonismens sanningsmoment är snarare tankeansatser, som kan utvecklas och tänkas vidare. Det är f.ö. just så som Thomas ab Aquino senare skulle bearbeta aristotelismen.

Med en poetisk bild beskriver Augustinus hur han uppfattar förhållandet mellan kristen tro och platonism: ”Det är en sak att från en skogrik bergstopp se in i fridens land, men inte finna vägen till det utan förgäves sträva mot det genom ett väglöst land ... det är en annan sak att hålla sig till den väg som leder dit, den som byggts under den himmelske härskarens uppsikt” (Conf. VII, XXI, 27). I en kulturmiljö, där satsanalys blivit ett avgörande inslag i filosofin, kan detta tyckas svårsmält. Det blir lättare att förstå om man är uppmärksam på att dåtida filosofi – särskilt platonism – var en levnadsvisdom, ett sätt att leva och en väg att gå, som skulle leda till lycka. Det finns i C.S. Lewis *Surprised by Joy* (1955) en dialog mellan författaren och Owen Barfield, som belyser detta. Lewis hade utan att reflektera över saken talat om filosofi som ett ”ämne”. Barfield svarar: För Platon var det inget ämne. Det var en *väg*.

För Augustinus var lyckan – *vita beata* – livsmålet, ett mål som han anade men inte nådde genom filosofin men däremot kom närmare genom den kristna tron. Augustinus första existentiellt avgörande möte med filosofin var Ciceros *Hortensius*. Den finns nu endast bevarad i fragment genom citat, men var en parafras av Aristoteles *Protreptikos*. I brevet till Proba återger Augustinus ett citat ur *Hortensius*, där Cicero visar att det mest olyckliga av allt är att eftersträva och uppnå det som är otillbörligt. Augustinus kommenterar: ”Tycker du inte att dessa ord har sagts av Sanningen själv genom en människa?” (Ep. 130) Vi skall möta detta uttryck gång på gång, ”Sanningen själv” – *ipsa veritas*. Vad avser Augustinus med detta? Av uttrycket framgår att *ipsa veritas* är ett handlande subjekt. Vi kommer saken på spåren i Augustinus skildring av det berömda samtalet med modern i Ostia strax före hennes död. Han talar till Gud och säger: ”Vi frågade varandra inför sanningen, som är du – apud praesentem ueritatem, quod tu es ...” (Conf. IX, 23). Gud är sanningen – personligen.

Vi kan följa Augustinus tankegång i de tre böckerna *Contra academicos* (386) som riktar sig mot samtidens extrema skeptiker.

Platons tänkande bildar den uttryckliga bakgrunden: ”För mitt syfte är det tillräckligt att Platon blev varse att det finns två världar: en intelligibel, där sanningen – *ipsa veritas* – har sin boning, och denna sinnliga värld, som vi blir varse genom syn och beröring” (C. acad. 3, 17, 37). Sanning och verklighet sammanfaller för Augustinus. Endast det sanna finns till i egentlig mening och att finnas till innebär att äga stabilitet och varaktighet. Ur denna synpunkt är matematiken mer verklig och därmed mer sann än t.ex. en fågel. Till den intelligibla, d.v.s. den *begripliga* och oförgängliga världen hör matematik och logik, och själva det förhållande att vi har insikt i dem visar att akademikerna har fel, när de menar att vi aldrig kan veta om något är sant, endast att det kan ha en sannolikhet (jfr Conf. X, XII, 19). Sanningen själv – *ipsa veritas* – är Gud.

I den stora bön, som inleder *Soliloquia* (386) åkallar Augustinus *Deus veritas* – Gud Sanningen. Uttrycket är mycket medvetet. Det handlar inte om sanningens Gud utan om Gud såsom Sanningen, själva ursanningen. Den högsta sanningen – *ipsa veritas* – är sanningen i sig själv, inte sanningen *om* något utan Sanningen, och denna Sanning är identisk med Gud. Verklighet är ett begrepp som i detta sammanhang är utbytbar mot sanning. Vi skulle också kunna tala om tillvarons grundstruktur eller varandet. Sanningen är för Augustinus så mycket mer än en utsaga eller en logisk faktor. Sanningen talar till hela människan. Sanningen är mildhet, skönhet, hänförelse. Det innebär att frågan om sanningen är lika mycket moralisk som intellektuell. *Deus veritas* är tillgänglig endast för de rena (Hortensius-fragmenten, Sol. 1; 12), men det betyder också att sanningen är öppen för alla efter etisk rening. Upplevelsen av sanning är starkt känsloladdad. Augustinus skriver: ”Du eviga sanning, du sanna kärlek, du kära evighet, du är min Gud...” (Conf. VII, X, 16). Upplevelsen av sanningen och längtan efter sanningen sätter kropp och själ i rörelse: ”... inför dig suckar jag både dag och natt” (ibid). Mötet med sanningen är en ljusupplevelse, öppen för kärleken: ”... caritas nouit eam” (ibid). Upplevelsen av sanning är bländande: ”Min svaga syn bländades av din starka strålgång” (ibid). Mötet med sanningen är bländande, men det är också glädjefyllt, och denna glädje är livets egentliga mål – *vita beata*: ”Sällheten är ju glädjen i sanningen, det vill säga glädjen av dig, Gud, som är sanningen, mitt ljus, min frälsning,

min Gud” (Conf. X, XXII, 33). Att nå till glädjen i denna sanning är varje människas högsta önskan: ”... gaudium de veritate omnes volunt” (ibid). Alla eftersträvar sanningens glädje. Sanningen var för Augustinus inte bara ett föremål för kunskap utan också och än mer ett föremål för kärlek. Augustinus är övertygad om att allt mänskligt sanningssökande mynnar ut i Kristus, Guds människo-blivna vishet. Han är den sant vise, den verkliga filosofen (De beta vita, CSEP 1; 139).

Vägen till *vita beata* går som för Platon från det materiellt-tillfälliga till det andligt-bestående, *per corporalia ad incorporalia*. Men Augustinus stannar inte vid det sanna, det icke-materiella. Han går vidare från det sanna till Sanningen, från *verum* till *veritas*. Sanningssökandet är ett intellektuellt uppstigande. Han beskriver det i Ostia-samtalet: ”Vi steg högre, med vårt innersta ... vi kom så till våra själar och gick bortom dem för att nå fram till det land, där du i evighet för Israel i bet på sanningens ängar...” (Conf. IX, X, 24). Han beskriver ”hur vi sträckt oss och i en flyktig insikt nått fram till den eviga vishet som står över allting...” (Conf. IX, X, 25). Den intellektuella upplevelsen av den högsta och totala sanningen beskrivs paradoxalt nog som en fysisk erfarenhet, en beröring: ”... et rapida cogitatione attingimus aeternam sapientiam” (ibid.). Denna sanning eller vishet ”blir inte till utan är sådan den var, och sådan den skall alltid vara” (Conf. IX, X, 24). Den är det rena varat, ”esse solum, quoniam aeterna est” – ty det är evigt (Conf. IX, X, 24). Det eviga är här motsatsen till det tillfälliga, instabila och förgängliga.

Augustinus står närmare det semitiska sanningsbegreppet än någon av de västerländska tänkare vi hittills mött. Det förstärks till och med hos honom genom att personifieras. Sanningen är Gud. Sanning blir utbytbart med verklighet, vishet, vara, existens. Det finns sådana aspekter också i de grekiska filosofernas bruk av *αληθεια* (*alætheia*), även om det hos Aristoteles snarast får innebörden ”sann utsaga”.

Vi befinner oss hos Augustinus i en tankevärld som ligger långt från nutida västerländsk mentalitet, men som är väl samstämd med den grekiska tanken. För den var det aldrig fråga om att med filosofins hjälp skapa ett motsägelsefritt språk, användbart för vetenskapens betvingande av tillvaron. Ett sådant projekt var



överhuvudtaget inte vetenskap, ἐπιστήμη (epistēmē), som ju sysslade med det stabila och bestående i tillvaron. Filosofin var en väg till lycka, och lycka var att leva i överensstämmelse med tillvarons grundvillkor, εὐνομία (eunomia). Augustinus bejakar lyckan – *vita beata* – som människans mål, och han ser detta mål i människans möte med den absoluta verkligheten och sanningen, det rena varat, som är Gud. Till det mötet har filosofin väckt hans längtan, men den har inte förmått bana vägen. Den har han funnit i Kristus, Guds vishet, som blivit människa.

Med Augustinus sanningsbegrepp öppnar sig stora djup i Jesu ord om att vara av sanningen. Ytterst betyder de att vara av Gud. Det är detsamma som att vara av verkligheten, att ha del i varat. Pilatus frågar: *Vad är sanningen?* Hans fråga blir då ett uttryck för ett främlingskap för den sanna verkligheten. Han vet inte vad det handlar om. Saken är obekant för honom. Däremot kastar Augustinus sanningsbegrepp nytt ljus över Jesu ord: ”Jag är vägen, sanningen och livet” (Joh. 14:6).

Augustinus sanningsbegrepp är dess mer intressant i detta sammanhang, därför att det står i samklang med det semitiska tänkandet. Den stora skillnaden mellan det aristoteliska tänkandet och det semitiska ligger däri att det förstnämnda innebär en relation mellan en utsaga och ett förhållande/objekt, medan det semitiska innebär att sanningen är till i sig själv, det fasta, bestående och trovärdiga. Det är på detta sätt Jesus använder ordet *sanning*, och det är så som S:t Johannes för det vidare i sin reflektion över vad han mött hos Jesus.

### *Aristoteles sanning och evangeliets – Thomas ab Aquino*

Det grekiska tänkandet rymmer en djupsinnig reflektion kring tillvarons stabilitet och tillfällighet, kring det allmängiltiga och det enskilda. I detta *Anliegen* finns innerst en strävan att finna lyckan, εὐνομία (eunomia), i det stabila och allmängiltiga. De sökte en verklighet, som för Demokritos blev atomen, för Platon idéerna, för Aristoteles formerna – αἰ μορφαί (hai morfai) – och αἰ αιτιαί (hai aitiai) – de yttersta orsakerna. Egentligen sökte de den verklighet, som hebreiskan uttrycker med נמך (æmæth), det fasta, verkligheten.

Det är därför filosofin för grekerna inte var ett "ämne" utan en *väg* – för att tala med Owen Barfield. Utan denna aspekt är det svårt att förstå den grekiska tankens mödor att finna uttryck för tillvarons förblivande verkligheter.

Den helt avgörande faktorn i detta sökande efter stabilitet är övertygelsen om att människan har en förmåga eller egenskap som gör att hon rätt kan uppfatta verkligheten. Denna egenskap gav de namnet *νοῦς* (*nous*) – insikt. Med insikten kunde de uppfatta det förblivande och skilja det från det förgängliga.

Den grekiska tankens sökande når sin höjdpunkt i Platons upptäckt av *idéerna* som det förblivande, stabila och allmängiltiga i tillvaron. De framstår för honom som det i egentlig mening verkliga till skillnad från det tillfälliga och enskilda. För Platon utgör de en värld för sig, "över" och "bortom" det tillfälliga och enskilda. Platons upptäckt fick senare en avgörande betydelse för Augustinus och bidrog till att frigöra honom från den radikala materialism, där det enda verkliga är det, som kan mätas och vägas. Genom Augustinus fick de platonska tankemönstren en dominerande ställning i det västerländska tänkandet fram till 1100-talet.

Platons upptäckt av idéerna bejakades av hans främste lärjunge Aristoteles. Dennes tänkande tog emellertid delvis andra vägar. Huvudlinjen är att det förblivande – formerna eller orsakerna – inte finns i en värld "över" eller "bortom" tingen utan *i* dem. Det förblivande finns i det förgängliga, det allmängiltiga i det enskilda, det stabila i det instabila. Godheten finns hos de goda, skönheten i de vackra företeelserna. Godhet och skönhet är därmed något, som går utöver – transcenderar – det tillfälliga, instabila och enskilda. Men så förhåller det sig enligt Aristoteles inte med sanningen. Sanningen är för honom utsagor om faktiska förhållanden, d.v.s. om enskildheter. Det finns för honom ingen övergripande Sanning (Metafysik VI, 3-4 Bk 1027b -1028 b).

Vi tänker oss att Aristoteles fått höra oss säga: "Mannerheim blev Finlands president." Då skulle han nickat instämmande och sagt: "Detta är just vad jag avser med en sanning." Vi tänker oss att vi hade tillagt: "Vi älskar sanning och godhet, därför älskar vi Finland." Då hade han invänt: "Godhet – ja, det må vara att man kan älska godheten. Men sanning måste vara sanning *om*

något. Är det möjligen så att ni älskar den sanning det innebär att Mannerheim blev Finlands president?”

I ett senare språkbruk har man kallat godhet och skönhet *transcendentalier* – d.v.s. faktorer som går utöver de enskilda företeelserna. I nutida språk kunde man tala om grundbegrepp eller grundfaktorer, om man har klart för sig att det inte rör sig om enbart ord utan om faktiska verkligheter. Aristoteles kan ju kalla dem orsaker – αιτιαι (aitiai).

Genom folkvandringstiden och den följande kulturskymningen kom huvuddelen av Aristoteles författarskap att gå förlorat för Västerlandet. I Orienten levde det vidare, både genom grekiska manuskript och syriska översättningar, så småningom också genom arabiska. Det händer alltid något när en text överförs från ett språk till ett annat. Detta gäller också Aristoteles. Vi har sett att den språkliga grundbetydelsen av αληθεια (alætheia) var det icke-dolda, d.v.s. det uppenbara och självklara. Vi behöver inte argumentera för att Mannerheim blev Finlands president. Det är uppenbart och självklart för alla som känner till saken. Han var ingalunda någon grå eminens som utövade sin inflytande utan att bli sedd. Att Mannerheim blev Finlands president är i denna mening en αληθεια (alætheia), något icke-fördolt.

När Aristoteles överfördes till arabiska fanns ett ord med vidare innebörd till hands: al- Chaqq. Ordet har ett brett betydelsespektrum: sanning i motsats till lögn, rätt, plikt, det äkta, det verkliga. Ordstammen *qan* finns som verb på flera semitiska språk; på hebreiska betyder den hugga in, rista in, fastställa, besluta. Det beskriver det bestående och förpliktande. När Aristoteles sanningsbegrepp överfördes till arabiskan kom det alltså att vidgas. Av en med verkligheten överensstämmande utsaga blev det en rätt, en plikt, det äkta och det verkliga. När sedan den arabiske Aristoteles överfördes till latin, valde man inte det ord, som språkligt sett kunde legat närmare till hands: *revelata* – de av-höljda, d.v.s. iakttagbara och därmed självklara verkligheterna. Täckelset har fallit, man ser dem som de är. Ordet motsvarar rätt väl αληθεια (alætheia) – det icke-dolda. Men man valde en annan möjlighet – *veritas* – som har ett brett spektrum, precis som al-Chaqq: Sanning i motsats till lögn: sann, verklig beskaffenhet, verklighet, realitet, naturtrohet. Al-Chaqq och *veritas* är mer än Aristoteles αληθεια. Det

breda innehållet i *veritas* kommer inte till sin rätt i Aristoteles definition av sanning, och detta får, som vi skall se, sin betydelse i den bearbetning, som Thomas ab Aquino gör av aristotelismen.

Inför den intellektuella kraften i aristotelismen, som på 1100-talet nådde Västerlandet genom de nya översättningarna, höll inte den av Augustinus förmedlade platonismen. Det blev Thomas ab Aquino som skulle genomföra ett av idéhistoriens största vågspel. I sanningsfrågan gällde det att utveckla Aristoteles sanningsbegrepp så att det blev öppet för den personifierade sanning, som Augustinus förkunnat utifrån Kristi uppenbarelse. För Aristoteles var ju sanningen något som endast fanns i intellektet som en överensstämmelse mellan en utsaga och den faktiska verkligheten. Det var uppenbarligen något mer än detta Jesus avsåg när han sade: ”Den som är av sanningen, hör min röst.”

Själva språket är på Thomas sida, när han ställer frågan: ”Utrum veritas sit tantum in intellectu” (S Th. I, 1, 16, 1) – ”Huruvida sanningen finns endast i intellektet”. Det är Aristoteles definition som är utgångspunkten. Sanningen är en utsaga av den mänskliga insikten – *vous* (nous) – och denna utsaga överensstämmer med det faktiska förhållandet. Men eftersom Thomas ställt frågan på latin innebär den också: Huruvida verkligheten finns endast i intellektet?

Ordet *tantum* är viktigt. Det säger att Thomas bejakar Aristoteles syn på sanningen som en mental verklighet, men han ställer frågan om detta är sanningens *enda* aspekt. Utifrån latinets breda spektrum av innebörd i *veritas* är svaret givet. Thomas kan alltså svara: ”Videtur quod veritas non sit tantum in intellectu, sed magis in rebus”: ”Det är tydligt att sanningen – och verkligheten – inte bara finns i intellektet utan dess mer i tingen” (ibid). Thomas tar upp en diskussion som Augustinus för i *Soliloquia* om en annan definition av sanning: sanning är det som syns, d.v.s. det uppenbara. Detta ligger i det grekiska *αληθεια* (alætheia). För att intellektet skall kunna bilda ett begrepp om tingen måste de uppfattas av sinnena och alltså inte vara dolda för sinnena. Följden blir, som Augustinus påpekar, att ingenting blir sant som inte uppfattas av sinnena och bearbetas av intellektet. Stenarna på marken blir alltså sanna, medan stenarna under jord blir osanna. Här märks att en del av problemet ligger i språket: stenarna på jorden är icke-dolda och

passar bra för Aristoteles sanningsbegrepp. Man kan se stenarna och säga: ”Stenarna finns på jorden. Detta är en sanning.” Men hur är det då med stenarna under jorden? Dem kan man inte göra någon utsaga om, eftersom man inte ser dem. Ändå finns de. De är ingen lögn. De äger existens, verklighet – och denna verklighet innefattas i latinets *veritas*. Därför kan Augustinus säga: ”Verum est id quod est”(ibid.) – Det sanna är det som finns till.

I det följande tar Thomas upp Aristoteles invändning mot Protagoras, som menade att alla föreställningar i alla intellekt var riktiga, eftersom allas sinnesintryck var riktiga (S Th I. 16. 1, 2.) Det avvisas därför att det skulle medföra att motsägelser skulle kunna vara sanna. Detta innebär en begränsning av satsen att sanningen finns i intellektet. Det är bara den sanna sanningen i intellektet som är sann, inte alla intellektets utsagor.

Nästa steg är ett citat från Aristoteles: ”En sann eller falsk bedömning och utsaga om ett ting beror på vad tinget är eller inte är” (ibid). Detta är helt i enlighet med Aristoteles grunddefinition av sanning: ”... att säga att det som existerar är till” (Metafysiken IV, 7. Bk 1011b). Att vara till är alltså det som intellektet uppfattar och omskapar till ett begrepp inom sig. Detta begrepp är sanning och eftersom det är format efter tinget innebär det att det måste finnas den sanning i tinget, som betyder att det finns till. Dess existens är dess sanning. Thomas drar slutsatsen att sanningen måste finnas först i tinget och därefter tas emot av betraktaren och bedömaren. Men här stöter han på Aristoteles klara utsaga: ”Det sanna och falska finns inte i tingen utan i intellektet” (Metafysiken IV, 4. Bk 1027b 25). Hur skall han nu lösa detta?

För att förstå Thomas lösning behöver vi gå tillbaka till hans definition av sanningen, ”*adaequatio rei et intellectus*”. Sanningen är överensstämmelsen mellan tinget och intellektet. Denna *adaequatio* innebär en likformighet. Thomas skriver: ”... verum sit in intellectu secundum quod conformatur rei intellectae...” Vilket betyder: ”Det sanna finns i intellektet i enlighet med hur det likformas med det förstådda föremålet” (S Th I, 16, 1, 3). Det yttre tinget formas in i intellektet. Vi kan beskriva det som en inlevelse. Augustinus som tänker i liknande banor kan säga: ”... allting vi lär känna, föder i oss kunskapen om sig självt” (De Trin. IX, 17, 12. CSEP 30, 427). Kunskapen utgår alltså från tinget och formas

därefter i intellektet och ju likformigare intellektets bild av tinget blir, dess sannare blir den. Intellektets primära uppgift är då att uppfatta tingets väsen eller substans, d.v.s. det som gör tinget till vad det är. Tingets överensstämmelse med vad det djupast sett är – substansen – är tingets sanning. Det är den nödvändiga sanningen, den utan vilken tinget inte kan vara till. Det är sanningen *per se – secundum esse* (S Th I, 16, 1, 3). Det är alltså läran om existensen, varandet – det-att-vara till – som är utgångspunkten för sanningen. Verkligheten och sanning hör samman på det sättet, att verkligheten är sanningens bas. Etienne Gilson skriver: "... le premier principe de la notion thomiste de la connaissance est la notion d'être" (Etienne Gilson: *Le thomisme*, Paris 1965, s. 292). Det grundläggande i denna föreställning om varandet är att det finns till utanför oss, och att dess påverkan på oss är kunskapens början, och att dess sanning är överensstämmelsen med dess eget väsen som finns i dess orsak, dess αιτια – för att tala med Aristoteles. Detta är en transcendent sanning i den meningen att den går utöver det enskilda och tillfälliga.

Sedan finns det också den accidentiella sanningen, den som både kan finnas och inte finnas utan att det påverkar tingets existens. Den sanningen består i tingets relation till intellektet. Dessa två aspekter av sanning är som förhållandet mellan huset, arkitekten och betraktaren: husets "nödvändiga" sanning är dess överensstämmelse med arkitektens ritning, dess icke-nödvändiga sanning är den uppfattning betraktaren har (S Th I, 16, 1, 3). Det finns alltså en sanning *ad intellectum* och en sanning *ad principium* (ibid).

Liksom människans längtan – *appetitus* – sträcker sig mot det goda, så sträcker sig intellektet mot det sanna, *verum*. Men för att en sanning skall kunna uppstå i intellektet, så måste det finnas en sanning – en *veritas* – i det som intellektet uppfattar. Här måste vi återigen komma ihåg det vida betydelsespektret i *veritas* – allt från sann i motsats till lögn och till verklighet, äkthet och naturtrogenhet.

I det fortsatta följer Thomas helt Augustinus. Den principiella och nödvändiga sanningen är alltså tingets överensstämmelse med vad det egentligen är, det som är dess upphov. Aristoteles kallade det orsak, αιτια (aitia), på latin blev det *principium*. Thomas anknyter

till Augustinus ord: "Veritas est, qua ostenditur id quod est", d.v.s. "Sanning är det, vilket visar vad något är" (De vera rel. 36) och: "Sanningen är den högsta likheten med principerna, och den är utan varje olikhet" (ibid). Med princip avses det styrande elementet i tingens upphov, orsakerna, för att tala med Aristoteles. Sanning är ur denna synpunkt självöverensstämmelse. Ett ting är sig självt, sin egen substans, sitt eget väsen. Människan är mänsklig, statsmannen är statsmannalik. Men Gud är den yttersta orsaken till allt och därför är likformigheten med Gud tillvarons djupaste sanning. Thomas tolkning av Anselms ord blir: "quod res dicuntur verae per comparationem ad intellectum divinum", d.v.s. "tingen kan sägas vara sanna genom deras jämförelse med det gudomliga intellektet" (S Th I, 16, 1, 3). Den bästa motsvarigheten till *res* är som nämnts *realitet*. Vi kan alltså säga – med Anselm och Thomas – att realiteternas sanning består i att de förverkligar Guds avsikt, på samma sätt som huset förverkligar arkitektens avsikt.

Gud är inte sanningen på det sättet att Gud är lik något annat, inte heller några principer utanför sig själv. Däremot är han sanningen därför att han i sitt fullkomligt enhetliga intellekt uppfattar och förstår allt, även det splittrade och mångskiftande (S Th I, 16, 5).

I *Summa theologica* framgår inte hur Thomas uppfattade samtalet mellan Jesus och Pilatus. Det blir däremot tydligt i utläggningen av Johannesevangeliet. Utgångspunkten är att Jesus såsom sann Gud uppenbarar sanningen. Att "vara av sanningen" är att tro och älska sanningen och att omsätta den i handling. Vi är "av sanningen" i den mån vi tar emot den Guds gåva genom vilken vi kan tro på sanningen och älska den. Thomas hänvisar till Ef. 2: 8 och Fil. 1: 29. På båda ställena beskrivs tron som en gåva: "Gratia enim estis salvati per fidem... Ty av nåd är ni frälsta genom tro..." (Ef. 2:9) och "...vobis donatus est pro Christus non solum ut in eum credatis... Det har ju förunnats er att höra samman med Kristus, inte bara genom att tro på honom..." (Fil. 1:29). Enligt Thomas innebar inte Pilatus fråga att han ville ha en definition av sanningen utan att han frågade efter den sanning genom vilken han kunde bli medborgare i Kristus Konungens rike. Kristus är Sanningen, Ordet i Guds intellekt (Super ev. S. Ioannis lect. 18). I

Thomas tolkning förstår Pilatus vad Jesus avser när han talar om sanningen, och Pilatus frågar efter just detta.

### *Reflektioner*

Varje nyårsnatt vid tolvslaget läses i Sveriges Radio Esaias Tegnér's dikt *Det eviga*. Orden klingar ut över Nordens frostbundna skogar, fält och fjäll:

Men sanningen lever. Bland bilar och svärd  
lugn står hon med strålände pannan.  
Hon leder igenom den nattliga värld  
och pekar alltjämt till en annan.  
Det sanna är evigt: kring himmel och jord  
genljuda från släkte till släkte dess ord.

Vad är detta för en sanning? Det är uppenbart att det inte är en sanning av det slag, som Aristoteles avsåg, när han talade om en utsaga om ett faktiskt förhållande. Det är inte ett oengagerat betraktande av ett sakförhållande utan kallar till handling. Det faller inte in under vad Descartes avsåg med sanning: "... att allt det är sant, som jag äger en klar och distinkt kunskap om" (*Meditationes de prima philosophia* 3). Inte heller är det vad Kant avsåg med teoretisk och praktisk sanning. Det är snarare en transcendent sanning. Sanningen är det äkta, sanna och förblivande i tillvaron, det som vi lärt känna som *Wahrheit*, *veritas*, *ἡ ἀλήθεια* och *al-Chaqq*. Det är detta äkta, sanna, stabila och förblivande som vi kan lära känna genom vår insikt, *νοῦς*. Det handlar om ett seende som når djupare än till ytan, men där kunskapen inte utgår från betraktaren utan från tingen och deras sanning. Nicolai Hartmann (1882-1950) har uttryckt det så: "... att kunskap icke är ett skapande eller ett frambringande av föremålet, som idealismen av gammalt och nytt märke vill lära oss, utan är ett uppfattande av något, som också före all kunskap och oavhängigt därav är förhanden."

Det må vara att Pierre de la Ramée inte hör till idéhistoriens giganter, men han har en poäng när han hävdar att filosofin bör utgå från ordens innebörd och funktion i vardagsspråket och den stora litteraturen. Om Tegnér's vision av Sanningen ter sig som nonsens för filosofen, har han förlorat kontakten med språket och



därmed gjort sig själv obegriplig. Varför skulle han då säga något överhuvudtaget?

När Thomas når fram till en insikt om tingens sanning har han i själva verket lämnat sin definition av sanningen som en samordning av den yttre verkligheten och intellektet, d.v.s. korrespondensteorin. När han finner sanningen i tingen själva, d.v.s. i realiteterna, är sanningen mer än en relation mellan tinget och tanken. Språket tvingar honom att gå utöver sanningen som en mental faktor. Den finns inte bara i intellektet. *Veritas* är också verklighet. Världen är verklig och därmed är den sann. Detta är *realism* i ordets egentliga betydelse.

Det som Thomas arbetade sig fram till i sin bearbetning av Aristoteles tänkande kring sanningen och som klarnade genom det augustinska arvet är mycket nära det som vi själva lade märke till när vi talade om Mannerheim, både sanningen i att han blev Finlands president och att han var en sann statsman. Om vi vill använda Platons tankegång kan vi säga att sanningen är *både* sanningen *om* tingen och sanningen *i* tingen. Det som är Sanning innesluter i sig båda aspekterna. Detta vida spektrum av sanningen gör det också möjligt att närma sig Jesu ord om att ”vara av sanningen”. Vi fann samma vidd i sanningsbegreppet i vardagsspråket. Sanning är verklighet och äkthet och inom denna verklighet finns också sanning som motsats till lögn, d.v.s. sanning som utsaga. Det vidare sanningsbegreppet är grunden för det trängre. Vi kan inte begränsa sanningen till utsagan, men sanning som utsaga är ett verksamt medel att hävda sanningen överhuvudtaget. Detta är vårt resultat.

Om någon skulle hävda att all kunskap är subjektiv, d.v.s. en persons perspektiv som inte är mer giltigt än en annans perspektiv, kan vi fråga: *Blev Mannerheim Finlands president eller inte?* Det är uppenbart att detta är sanning, en likformighet mellan utsagan och verkligheten. Vi kan gå vidare och säga: *Med statsman avser vi en politiker som genom svåra kriser positivt och avgörande bidragit till sitt lands framtid.* Är alltså Mannerheim en sann statsman? Om man inte är i stånd att bejaka detta visar det endast att man förlorat kontakten med språket och därmed med verkligheten.

En idéhistorisk vandring som denna väcker frågor och ansatser till vidare tänkande. Vad betydde t.ex. Aristoteles differentiering

av den ”teoretiska” och ”fronetiska” kunskapen för Kant? Vad är det som händer när den transcendentala och övergripande sanningen går förlorad? Den innebar ju att existens och sanning hör samman, att sanningen är existensens uttryck – om man nämligen förstår sanning som det bestående, äkta och verkliga. Gör förlusten av sanning i denna mening att också den yttre verkligheten går förlorad, så att själva tillvaron blir överklig?

Till sist har det i denna lilla idéhistoriska promenad blivit tydligt vilken betydelse språken har, och hur språköverföring påverkar innebörden av begrepp. Det är i all synnerhet så i västerländsk filosofi, där så många grundläggande frågor och svar har getts på grekiska men förmedlats på syriska, arabiska och latin.

## Oortodoxt om Europa, krig och fest

---

*Patrick Sibelius*

Europa av idag borde kanske sikta högre än att försöka hävda sig ekonomiskt. 1900-talet betydde att Europa kraschade totalt, materiellt, kulturellt och moraliskt mänskligt. Nu med en halv miljard människor förenade i en union skulle det gälla att förstå och ta avstånd från det som åstadkom den kraschen mycket mera definitivt än vad man tillsvidare någonsin har gjort här eller någon annanstans. Det är detta som den här artikeln skall handla om.

Många tecken tyder på att européerna allt sedan andra världskriget saknar visioner och en vilja till framgång i världen. Mot bakgrunden av Europas 1900-tals historia är det kanske inget att förundras över. Men man kan nog undra varför den centrala ledningen i EU och dess stater under de senaste tjugo åren tycks ha velat bortse från detta och från orsakerna till européernas svaga tro och motivation och istället har gått på som om frågan bara var av teknisk natur och gällde politik och ekonomi.

I kommissioner, direktionser, styrelser inom olika verk och i vissa ledande företag över hela Europa planerar man kampanjer och projekt för att locka eller skrämna medborgare, undersåtar och anställda att med nya krafttag och uppoffringar eller förmåner att förbättra de viktigaste ekonomiska måtten på framgång. Men

inget tycks hjälpa. Potentialen i över en halv miljard människor med förhållandevis mycket god utbildnings- och levnadsstandard kan inte lösgöras till att förverkliga de styrandes målsättningar.

Då en av Finlands erfarnaste pro-EU statsmän, Paavo Lipponen, skriver om Europa numera är tonen resignerad och skeptisk (*Suomen Kuvalehti*, 20.11.2010). Han har sett hur Europa efter Europeiska Unionens tillkomst har marginaliserats t.o.m. mer än under kalla krigets tid, då USA:s intressen gjorde att vasallen Väst-Europa ändå hela tiden framstod som en mycket viktig faktor i världspolitiken. Samtidigt kan man märka hur EU:s största enskilda stater driver sina egna intressen med föga, och dessutom snarast avtagande, hänsyn till helheten. Utanför EU räknar man fortfarande inte med unionen utan bara med några av de större enskilda staterna inom den. Ekonomin fungerar dåligt eller mycket dåligt i olika delar. Besvikelsen måste vara svår att bära för honom så som för många andra som har trott på projektet med det nya Europa.

För dem som inte har fokus inställt på politik, ekonomi eller det militära utan på vetenskap och kultur kommer upplysningarna om EU:s utveckling och nuvarande tillstånd inte oväntade.

Olikt kineser och indier ser européer i gemen inte en ljusare framtid hägra för sig om Europa lyckas bättre i den globala konkurrensen. Européerna tycks misstro inte bara framgången utan också meningen i att försöka utgående från de givna premisserna. De har alltför ofta fått bittert ångra stora samhällseliga satsningar som har varit motiverade av felaktiga tankar och de känner väl på sig att något är fel igen och tvekar därför. Européerna skulle tydligen behöva nya tankar och visioner för att ha något värt att sträva emot. Men för att finna det nya borde de först bättre förstå sin tvekan inför det nu rådande. Det måste finnas några djupt liggande centrala tankekomplex som står i vägen och skapar tvekan och tvivel.

Jag skall ge två exempel på tankekomplex som jag tror utgör sådana hinder och källor till tvivel. Bägge bärs upp av ritualiserade beteendemönster och samhällseliga institutioner. Bägge innehåller universella och väletablerade tankeelement. Men det är uttryckligen i Europa som det motsägelsefulla och felaktiga i dessa tanke-system först har framträtt med tillräckligt stor tydlighet och

därför nu utgör så starkt hämmande faktorer. Bägge är dessutom förknippade med kön och sexualitet, vilket gör dem svåra att behandla.

### *Människooffret*

Det ena tankekomplexet har att göra med människooffer, närmare bestämt ett system för offrande av unga män. Det systemet är uråldrigt och tycks ha funnits nästan överallt på jorden sedan förhistorisk tid. De unga männen har kallats krigare och offerritualen kamp, strid eller krig och de unga männens död har förknippats med heder och ära. Hela detta komplex har backats upp av män och kvinnor i hela samhället. Systemet med dessa människooffer hade troligen till en början haft den outtalade biologiska funktionen att förhindra populationen och isynnerhet männens antal att växa sig för stor i trygga samhällen där det naturliga bortfallet i jaktolyckor och liknande hade kunnat minskas medan kvinnors död i samband med födande fortfarande var hög.

Inom den offerritualen finns det i princip ofta en 50 procents möjlighet att ritualen går in i en tillfällig seger- och erövringsfas då rövande av områden, rikedomar, arbetskraft och kvinnor från andra samhällen har hört till, något som också har hållits för ärofullt i hela det egna samhällets ögon. Krigaren har i den fasen haft full rätt att röva, förstöra, mörda och våldta i det besegrade samhället. Utanför offerritualen har samma handlingar för det mesta klassificerats som grova brott och bestraffats hårt.

Denna offerritualens sekundära funktion av rövande och förstörande av andra samhällen har tidvis överskuggat dess primära funktion att döda unga män ur det egna samhället. Både den primära och den sekundära funktionen har inneburit ett slags etisk dubbel bokföring: en etik för behandlingen unga män och en annan för behandlingen resten inom det egna samhället och en etik för det egna samhället och en annan för andra, en för fred och en annan för krig. De dubbla standarderna är ohållbara och begreppsliga motsägelser av det slaget alstrar störda personligheter med åtföljande vanvettiga handlingar på det samhällliga planet.

Då den sekundära funktionen tillämpas på omkringliggande samhällen genereras för ens eget samhälle offerritualens tertiära funktion av väpnat försvar. På detta sätt får man en *semantisk syllogism*: Ritualen att offra egna unga män, som i sig innehåller dessas rätt till förstörande och dödande inom andra samhällen, medför för varje samhälle ett krav på att försvara sig mot andra samhällen med offervilliga och för dödande och förstörelse beväpnade unga män. I kontrast mot hur det var under äldre tider, då offrandet av unga män var mera oförblommerat, bygger all politisk argumentation och propaganda kring offerritualen under senare tid på den *praktiska syllogismen*, som går i omvänd riktning: För att försvara sig måste man beväpna sig med vapnen som är till för att tillfoga förödelse i andra samhällen och som följd av det väpnade försvaret måste man offra unga män ur det egna samhället.

Människooffret har administrerats av hövdingar, kungar, folkledare och högre officerare. Det är just skötseln av människooffret som har varit en av deras viktigaste uppgifter och den uppgift som har förlänat dem en nästan prästerlig helgd. Adelskapet, speciellt krigaradeln, och senare den högre officerskåren, har haft som uppgift att sköta offerritualen på det praktiska planet och inte sällan i god sämja och i samförstånd med fiendesidans adelsherrar och högre officerare. Det har inte heller alltid varit meningen att dessa administratörer av dödandet skulle dödas som deras mannar. Administratörerna på olika sidor har ofta stått varandra närmare än någon av dessa har stått sina egna mannar. Hela detta system med människooffer har levt kvar och understötts av alla människor i nästan alla större samhällen långt efter att systemet över huvud taget begreppsligt längre har gått att logiskt förena med andra tankekomplex som samtidigt har vidmakthållits, religiösa eller vetenskapliga. Tankemässiga motsägelser leder alltid i förlängningen till beteendemässigt vanvett. Historien ger mer än tillräckligt med evidens för att detta har gällt också för systemet med människooffer.

Den eufemistiska uppfattningen att krig i modern tid egentligen bara har blivit ett diplomatins ultimata verktyg eller ett slags klinisk åtgärd klingar alltid falskt. Människor i gemen förhåller sig i vår tid precis som tidigare till blodsoffret, det vill säga som en självklarhet med inslag av både upphetsning och ritualiserad

sorg. Endast de unga män som numera skall offras tycks ha allt svårare att klara av sin uppgift. De känner av motsägelserna mer än tidigare generationer av unga män och ingen heder och ingen ära kan längre åberopas.

Då de unga männen skulle offras i Europas första världskrig hade tekniken för dödande och förstörande redan blivit så effektiv att en och annan tänkande europé under och efter kriget började nå fram till insikten att det gamla tankesystemet med människooffer, ära och rätt att förstöra inte längre höll inför trycket av motsägelser och absurditet. Med det andra världskriget stod det redan klart att själva offerritualen, som var skapad för dödande av unga män, redan i det inledande kampskedet drunknade i ett industriellt förstörande och dödande som huvudsakligen drabbade civila, kvinnor och barn och därför hade urartat. Många tyskar som troget hade hållit fast vid det gamla tankesystemet för offer, krig, ära med alla de rättigheter i krig som hade hört till, kunde inte förstå omvärldens upprördhet över deras handlingar i andra världskriget. *Krieg ist Krieg, nicht wahr!*? De hade gjort vad alla andra också hade gjort under alla tider, dock med den höjda effektivitet som den moderna tekniken medgav.

Men trots att systemet med blodsoffer har haft alla dessa katastrofala följder under 1900-talet har det egentligen förändrats bara så till vida att vissa nya regler har införts för att förhindra att offerritualen redan i kampskedet urartar till ett dödande av i huvudsak andra än de unga män som ritualen egentligen är till för att döda. De förbättrade teknikerna för att döda och förstöra har gjort att man har tvingats införa begränsande regler (precis som i sport). Dessutom har man velat åstadkomma bromsmekanismer för krigsutbrott så, att det skall finnas tid att göra stridsfältet tillräckligt rent på civila. I den andan och med bruk av den praktiska syllogismen har politiker och militärer skapat FN, domstolen i Haag, institut för konflikthantering m.m.

Det avgörande steget att göra bruk av den semantiska syllogismen och likställa krigarna, och senare soldaterna i värnpliktsarméer, med t.ex. indianfolkens beryktade människooffer verkar ännu vara för svårt att ta. Istället koncentrerar man sig på att förnya reglerna för den urgamla offerritualen. Det är förstäligt, för de beslutande kan inte tänka annat än grunt, emedan just de, mer än

några andra, givetvis måste vara införstådda med alla de tankesystem som åtnjuter allmän acceptans. Den semantiska syllogismen biter emellertid huvudet av den praktiska.

Samtidigt som ritualen att systematiskt offra unga män kan få vem som helst idag att rygga tillbaka av skam över att tillhöra en kultur som tillåter en sådan praxis, så behöver man bara nämna ordet "*manlighet*" för att den makabra samhällseliga institutionen plötsligt visar sig sitta fast förankrad inom var och en i mansbilden, i uppfattningen om en självuppoffrande manlighet av "stor etisk resning." Den här makabra institutionen har alltså i enskilda människors tankevärld förbundits med kön och sexualitet och hela tankekomplexet har således förankrats i lustcentret i hjärnan. Tänkandet har svårt att tränga sig ner ända dit och det förvrids på vägen till en röra av begreppsliga motsägelser som genererar den morbida kluvna etik och politik som var och en kan bevittna. Man kan undra hurudan den kraft är som är i stånd att lösgöra detta ankare ur bottensedimenten och äntligen låta kulturen ge sig av mot en ny värld där dessa omfattande ritualmord har avskaffats som etiskt lika horribla och morbida företeelser som andra beryktade människooffer? Kanske en del av mäns beryktade destruktivitet har sin grund i en självdestruktivitet som kommer av en allmän uppfattning att deras liv inte är värda mer än att de i den kultur de lever i skall kunna dödas i ett rituellt syfte.

### *Den rättmätiga festen*

Det andra tankekomplexet rör frigörelse från begränsningar av individens möjligheter att tillfredsställa sina behov och begär. Detta tankekomplex är högst antagligt lika gammalt som det som rör människooffret. Också det har redan under förhistorisk tid ritualiserats. Ritualen, som kallas fest, innebär att man samlar ihop ett *överflöd* av mat och dryck och *styr ut sig eller maskerar sig*. Vidare *upphävs begränsningar* som normalt råder i samhället, speciellt sådana som rör umgänget mellan människor. Tillvarons realiteter utestängs och ersätts med festens alla illusioner. *Rus-* och *bedövningsmedel* hör till för att döva samveten och slå ut normala tankemönster så, att frigörelsen inte under festen skall kollidera



för hårt med invanda beteendemässiga begränsningar, förnuft och eftertänksamhet. Dessutom binder rustillståndet festen vid ett speciellt kroppsligt tillstånd och förhindrar på så sätt att det undantagstillstånd som festen utgör urartar till ett normaltillstånd, vilket tidigare hade medfört ett samhälles omedelbara undergång. ... Ty i mörkret utanför de festandes vimsiga krets låg den yttre världen med vilddjur, fiender och oväder på lur och bakom festtöcknet i de festandes själar lurade vetskapen om verklighetens väldighet och obarmhärtighet, om lidande och död.

I större organiserade samhällen har de mäktiga och rika givetvis alltid haft materiella resurser att ständigt kunna ha fester i trånga privilegierade kretsar. Sådant festande har dock förekommit bara under samhällens förfallsperioder, eftersom de mäktiga normalt har haft administrativa uppgifter att sköta.

Då sekulariseringen och kapitalismen hade gjort sitt till för att de mäktiga och rika inte längre förmådde ge sken av helgd och en övermänsklig status i folkets ögon, började vissa intellektuella uppvigla människor att *avundas* eliten för att, som dessa lät förstå, deras *liv var en enda lång fest*. Människorna lärdes att uppfatta de mäktigas liv som *orättvist*. *Rättvisa* innebar att var och ens liv skulle vara den ständiga fest man föreställde sig de rika levde. För att ”upplysa” folk om detta behövdes filosofer, journalister, författare, politiker, konstnärer, formgivare, reklamare. Det var sådana *modernes* som skapade idén om *livet som den rättmätiga festen* och transformerade den till *politiska ideologier*. De upplysta apolliniska idealisterna bland dessa trodde faktiskt att det materiella välståndet skulle innebära att också elitens bildning och andra företräden och dygder av sig själva skulle sprida sig till alla. De mefistofeliska cynikerna insåg genast det fåfänga i sådana förhoppningar och förväntade sig snarast bara ett allmänt förfall, en dekadens som de själva ville administrera och låta de festande ge sig hän åt.

Då teknologin för produktion av förnödenheter och lyx hade utvecklats tillräckligt långt kom kulturen in i en fas då Utopia började förverkligas politiskt i hela samhällen och inte bara i vissa kretsar.

Idén om livet som en ständig fest som politisk ideologi var skapad av intellektuella och inifrån sprungen ur avunden blev i Europa bestämmande både för kapitalister och för socialister. Striden

mellan dem kom att handla om den kitsliga frågan hur var och en kunde fås att fungera både som festberedare och festande i den stora festen, d.v.s. hur och på vilka grunder arbete och konsumtion skulle fördelas i tid. En del stödde kapitalismen, andra socialismen.

På detta sätt har såväl revolutioner, frigörelser, jämlikhet, demokrati som marknadsekonomi, fri företagsamhet och konsumism inom enskilda individer kommit att förstås utgående från rättigheten att ha ett festligt gott liv. Detta tankekomplex med alla dess praktiska och politiska element har därför också kommit att förankras i lustcentret. Från vänster håll talar man något mera för rätten till ständig och omedelbar behovstillfredsställelse, från höger håll något mera för kravet på impuls kontroll och uppskjutande av behovstillfredsställelsen. Denna lilla skillnad är vad som är kvar av klasskampen. Egentligen är det bara frågan om skillnader i frekvenser och intensiteter. Huvudsakligen råder konsensus om att samhället skall ordnas så att varje människas rätt till ett liv som en fest skall kunna förverkligas inom en snar framtid. Det läggs fram som målet för all politik, för kulturen och för människors liv.

Samtidigt som många säkert uppfattar det som oetiskt och förnedrande att låta sitt liv reduceras till en medverkan i den allmänna gigantiska festritualen, på det sätt som den förverkligas i ett modernt samhälle med dess slöseri och ansvarslöshet, så behöver man bara nämna ord som "rättighet", "jämlikhet", "demokrati", "frigörelse", "gränsöverskridande" eller "mänskliga rättigheter", "konkurrenskraft" och "framgång" för att festen skall få ett skimmer av både mod och moralisk rättmätighet och etisk förfining över sig: *Because I'm worth it.*

En avsevärd del av de intellektuella tycks ha sett det som sin främsta uppgift att sprida detta modernistiska budskap som förlämnar ett moraliskt och hedonistiskt skimmer över de revolutioner, frigörelser och de utökade rättigheter som syftar till ett liv där man alltid kan och får göra det man har lust till. ... Ett politiskt korrekt svar av författare, bildkonstnärer och tonsättare på frågan varför de skriver, målar och komponerar är numera: "För att jag njuter av det och det är så roligt och jag alltid har önskat och trängt efter att få göra det."

Den *semantiska syllogismen* för festen bygger alltså på följande slutledningar: Festen finns som ett svar på ett naturligt behov att kollektivt tillfälligt men regelbundet och organiserat släcka vetenskapen om hurudana världen och livet egentligen är och att ostört hänge sig åt den välgörande föreställningen att leva i en dibarnets värld där allt ges en och inget krävs eller tas av en. Somliga blir beroende av illusionen och ur det beroendet föds idén om att civilisations och kulturens uppgift är att skapa den diandes värld och liv och utsträcka festen till hela livet för alla dem som har möjlighet därtill. Avund och rättviseargument ger tillsammans med de teknologiska möjligheterna i sinom tid upphov till idén om att förverkliga idén om livet som den rättmätiga festen för alla människor i samhället.

Den motsvarande *praktiska syllogismen* går i den andra riktningen: Man har tekniska möjligheter att skapa den goda världen i vilken alla kan leva gott och göra vad de har lust till. Det är etiskt en plikt och politiskt klokt och rätt att förverkliga den goda världen och det goda livet. Det här blir också kulturens uppgift och mål.

Men om man på den praktiska syllogismen använder den mera grundläggande semantiska, så inser man att man genom att bruka den praktiska syllogismen får en kultur och ett samhälle där etiken föreskriver och politiken verkar för att för gott utsläcka vetenskapen om hurudana världen och livet egentligen är. Man har då valt att inte låta människors inre tillstånd och upplevelser fungera som perceptioner, såsom de av naturen naturligtvis bör fungera för att ge information om verkligheten utanför och inom en. Istället har man gått in för att isolera dessa från verkligheten och sedan omforma dem för att utvinna mera lust- och lyckoupplevelser. Därefter är de lyckliga bara för att man inom kulturen tekniskt har lyckats göra dem lyckliga; inga verkliga skäl för personers lycka krävs.

De lyckliga lever såsom vore de instängda i en lyxkryssare där skrovets sidor bågna inåt under verklighetens tryck. Man anar redan att en vacker dag kommer någon av passagerarna ombord att uppfinna idén om att det inte finns någon verklighet med stort V där utanför och heller ingen sanning med stort S, inget hav och ingen jord. Då behöver de festande därinne inte bry sig om rämnorna vid takrand och golvlister utan kan fortsätta sitt hektiska

festande i tron att fartyget inte kan gå under eftersom det är allt som existerar.

### *Festen och offret, två motsatta poler*

Den som deltar som festande i en fest skall kunna känna sig fri att vara totalt självisk och att bli väl omhändertagen av festens administratörer. Den festande bör därför också kunna känna sig sorglös och trygg angående morgondagen. Inga ansträngningar skall avkrävas inga bekymmer skall störa. Inget skall den festande behöva prestera eller ge utan det hör till festens idé att bara kunna få och ta för sig så obehindrat som möjligt.

Den som deltar som offer i ett människooffer känner av den ultimata ofriheten och den tvingas sätta sina egna känslor, behov och viljor åt sidan på det mest definitiva sätt man kan tänka sig. Den vet att den har administratörerna av ritualen emot sig och därför också hela den egna kulturen och det egna samhället. Otryggheten är total och konsekvensen blir med stor sannolikt döden även om ansträngningarna att överleva hade varit hur stora som helst. Offret måste ge allt och till slut också livet. Före slutet kan offret möjligen ha haft den tvivelaktiga rätten eller skyldigheten att förstöra andras liv, lycka och egendom så mycket han förmår.

Människooffer i form av krig har kanske också funnit symboliska uttryck i allehanda kamper och tävlingar där målet är en rituellt definierad seger, en trofé, en penningssumma, en erövring eller en annans förnedring eller död. Men inga av dessa bör förväxlas med något helt annat, enskilda individers kamper för sin sak, för sin kärlek, för sin familj och för sin hälsa och sitt liv, kamper där målet är verkligt och naturligt och inte bara ett av andra konstruerat lockbete eller rött skynke för att utlösa själva den spektakulära krigs-, kamp- och tävlingsritualen. Det är dumt att röra ihop kamp och kamp med så totalt olika innebörder.

Då Europa kollapsade efter de senaste orgierna i människooffer var det naturligt att pendeln slog över åt andra sidan. Festens två ideologier tog över helt mekaniskt, tanklöst, utan några djupare reflektioner. Samtidigt kollapsade den mansbild och den manliga identitet som hade varit förhärskande. De offerdjur som klarat

sig med livet i behåll fann sig ganska snart vara identifierade med administratörerna av offret och därmed skyldiga till det blodbad i vilket de själva skulle offras.

På detta sätt kom människooffrandet och de tankefel som det grundade sig på att aldrig riktigt förstås och behandlas utan tankarna förvreds bara ytterligare till något än mer ologiskt och kom sedan ännu att dränkas i de tankefel som hör ihop med idén om livet som den rättmätiga festen, det vill säga den idag mest förhärskande livssynen och världsbilden.

### *Det tvekande Europa*

Någon gång för mycket länge sedan var människooffret och fester säkert viktiga institutioner i samhällen. På något sätt tycks de ha stått för en vital balans. Människooffret hindrade populationen från att växa okontrollerat. Festen skulle såsom en nödvändig kollektiv motsvarighet till sömn och samlag ge regelbundet återkommande befrielse från hunger, fruktan, ångest, behärskning, ansträngning och från vetskapen om den omgivande verklighetens väldighet och dess hårda villkor. Då samhällena blev större blev det möjligt att förverkliga både krig och fester av allt större omfattning. En och annan började då misstänka att något inte längre stod rätt till. Nya idéer rörande världens, Guds och människans väsen växte fram och kom i konflikt med dessa två institutioner. Men eftersom krig och fester var så djupt och fast förankrade i kön och sexualitet, så bestod de trycket från verklighetens och logikens sida. Så fick de nya icke-magiska religionerna, filosofin och vetenskaperna se sig som förlorare och böja sig eller också isolera sig från samhället i övrigt. Man kan fråga sig om inte de kristnas påtvingade frosseri i Jesu lidande och död på korset var något nytt, anmärkningsvärt och oerhört just därför att ingen, vare sig man eller kvinna, normalt hade känt någon som helst medkänsla med lidande och döende män, isynnerhet unga män. Men krigaridealet överlevde kristendomen, som vi vet.

Då man hade nått dithän i utforskandet av verkligheten att utvecklingen av nya och effektiva teknologier på olika områden kunde ta fart och man sedan ännu började tillämpa teknologin på

dess två kulturella relikter, krig och fest, i verkligt stor skala, så framstod inte konflikten längre bara som felaktigheter i människors tankar utan rent konkret som vansinniga kollektiva handlingar med omfattande förödelse och enorma mängder av döda, ruiner, skadade och av avskräde, gifter och sjuka.

Så har alltså de bägge uråldriga institutionerna, kriget och festen, gått över styr. Som kulturella idéer kan de inte förnufts­mässigt förenas med de tankar som på rätt sätt svarar mot den yttre oberoende verkligheten. Det är ju ändå alltid verkligheten som till slut faller den avgörande domen över kulturen och samhället.

Man har naturligtvis redan kunnat kalkylera fram att bägge institutioner, krig och fest, som fungerande kulturella praktiker omöjligt kan låta sig förverkligas i den skala som teknologin nog i sig kunde medge. Därför har man försökt bygga barrikader, världsomfattande institutioner och avtal för fred, krishantering och hållbar utveckling. Men man har gjort det utan att egentligen befatta sig med de uppenbara tankefel som har genererat de begreppsliga motsägelser och den morbida etik som har möjliggjort hela den politik som har präglats av krig och festande. Men även utan de dödshot som ligger över oss, så kan dessa två institutioner inte längre existera i kulturen på det sätt de gör. För de är kulturella företeelser som kommer av felaktiga tankar, tankar som står i konflikt med verkligheten. Man är skyldig att bli kvitt sådana.

Alla vet att krig åstadkommer stor förstörelse och att konsumtionsfesten gör detsamma. Men det är värre än så, krig innebär primärt att rituellt döda unga män och festen innebär primärt att rituellt strunta i sanningen om världen och i villkoren för överlevnad. I liten skala och tillfälligt kunde riterna fungera väl trots det makabra och vanvettiga som primärt hör till dem. För det behövdes olika slag av magiska och mystiska föreställningar. Men i större skala och utan någon övertygande magi och mystik har de redan sedan långt tillbaka upphört att vara något annat än bara makabra och vanvettiga riter. Hur långt tillbaka i tiden bör man gå för att finna människor som faktiskt kunde förhålla sig till Abrahams placering av Isak på offeraltaret som något icke helt vanvettigt och sjukt?

Som fältet ligger nu, så verkar det inte långsökt att tänka sig att just européerna på grund av sin historia någonstans inom sig

har börjat uppfatta att kriget redan som idé har förlorat mycket av sin helgd, ärofullhet och mening i alla sammanhang. Därför är det kanske inte längre oöverstigligt för en europé att ta sig ända fram till insikten om krigets egentliga och primära väsen av rituellt dödande av unga män. En sådan förskjutning av perspektivet på krig får också historien att te sig helt annorlunda. En förändring av synen på ens historia har ofta visat sig vara en förutsättning för att själva kulturen faktiskt kan börja förändras i grunden.

Man kan också misstänka att européernas obenägenhet för att låta sig spurras till framgång i den globala konkurrensen kommer sig av att det var USA som efter andra världskriget ympade idén om livet som den rättmätiga festen i dess nuvarande enbart konsumtionsinriktade form på Väst-Europa och senare på Öst-Europa. Mer än de segerrika amerikanerna och de nyrika uppkomlingarna på världsmarknaden känner européerna kanske en viss skepsis och skam inför hela idén. Hur som helst kan man konstatera att det tycks vara mycket svårt att riktigt motivera européerna för projektet att ställa till den största festen i världen. Men då finns det kanske desto mera över av motivation för att finna något annat att göra istället.

Därför kan Europas tvekan och brist på framgång i dagens värld kanske bära på fröet till en senkommen kulturell förnyelse, som gradvis senare kan få också andra delar av världen att ändra riktning på sina strävanden som nu innehåller mycket av felaktiga tankar och etiskt morbida element. Europa är stort nog att kunna klara sig med mindre muskler och mindre mage och mera hjärna.

Det vore väl naturligt att vilja byta rollen att vara en underhuggare i världen till rollen av en kulturell nydanare och föregångare, i synnerhet som det nya också skulle innebära att definitivt ta avstånd från det som faktiskt innebar Europas fall och stora skam i världshistorien, de massivaste människoooffren, dödandena och förstörelserna, den mest omfattande exploateringen och den kultur som i förhållandet till den tillgängliga kunskapen om verkligheten genom tiderna ändå mest konsekvent har gått in för att festa och systematiskt förneka tillvarons realiteter.





## Om den ryska Finlandsbilden

---

René Nyberg

*Ödelägga Finland, bortföra befolkningen och tvinga den att bosätta sig i glesbefolkade delar av Ryssland (Potjomkin ca 1790).*

*Vi segrade, men ni vann!* (Artjom Troitskij 2001)

I sin eleganta och rika Palme-biografi hävdar Henrik Berggren att autonomin 1809: "... gett finländarna större frihet och självständighet än de haft i det svenska stormaktsväldet." Men det fanns ju inte "finländare" i det gamla svenska riket som var en enhetsstat och Runeberg talade fortfarande om finnar!

Berggrens blick är den nationalistiska finska historieskrivningens syn på ett "Sverige-Finland", en efterhandskonstruktion som fortfarande förvillar. Däremot fanns det finländska provinser under den ryska spiran efter freden i Nystad 1721 med tyska som förvaltningspråk (*Finnländische Provinzen*), det s.k. Gamla Finland och ur rysk synvinkel ett svenskt Finland som alltmer krympte efter hattarnas krig. Freden i Åbo 1743 gav därutöver Ryssland en *droit de regard* i svenska ärenden.

Det ryska intresset för Finland, eller Sveriges östra riksdel, var militärstrategiskt, något som Paasikivi inte tröttnade på att

påminna om. Napoleons ord om att Sverige är Rysslands geografiska fiende sammanfattar argumenten. Freden i Fredrikshamn var för ryssarna ”*le cadeau de Tilsitt*”, vilket Matti Klinge påpekar. Den svenska ambassadören i St. Petersburg, Curt von Stedingk, försökte i Fredrikshamn övertyga den ryske utrikesministern furst Rumjantsev om att begränsa de ryska territoriella kraven till södra och östra Finland. Han förstod väl att det främst gällde att eliminera hotet från Sveaborg. Kontroll över Finska vikens norra kust var vitalt för St. Petersburgs försvar.

von Stedingk som varit ackrediterad redan vid Katarinas hov och återvänt efter Gustavs krig och ännu en gång efter 1809 visste vad han talade om. I Carl Henrik von Platens biografi finns en passus som osökt för tankarna till Stalin. I ett samtal med furst Potjomkin efter Gustavs krig beskrev denne sitt, med von Platens ord ”ryska Columbi ägg” – *Ödelägga Finland, bortföra befolkningen och tvinga den att bosätta sig i glesbefolkade delar av Ryssland.* ”Han talte med mig om detta som den bästa försvarsplanen mot Sverige.” Samma tankegång återfinns i Montefiores biografi över Potjomkin: ”In one of those moments when Potemkin envisaged ruthless evacuations of people, he half jokingly suggested depopulating Finland, dispersing its people and making it into a wasteland.”

Vad Alexander I hade erövrat och införlivat i det ryska riket 1809 var i grund och botten ett litet Sverige, efter att han vid Borgå lantdag hade garanterat storfurstendömet Finland den gustavianska konstitutionen, ständernas privilegier, det svenska språket samt den lutheranska tron. Därutöver fick storfurstendömet en inhemska regering, ”Kejsarliga finska senaten”. I Sverige tog den gustavianska tiden slut 1809. I Finland fortsatte den ända till 1906 då enkammarlandtagen (riksdagen) infördes med allmän rösträtt för såväl män som kvinnor.

Den främsta experten på autonomiperioden, Osmo Jussila, understryker skillnaden mellan de baltiska provinserna (Estland, Livland, Kurland) och Finland med att karakterisera den baltiska autonomi som *privilegieautonomi* för adeln, till skillnad från den finländska *förvaltningsautonomi* och finansstaten. Det var nyckeln till tillkomsten av en finländsk nation med ett eget statsfolk, någonting som inte fanns 1809 men som efter hand växte fram och upptäcktes sent, möjligtvis alltför sent i St. Petersburg.

Greve Alexander Armfelt (Gustaf Mauritz son) var Finlands ministerstatsekreterare i St. Petersburg (1841-1876) under två monarker, Nikolaj I och Alexander II, med direkt tillträde till kejsaren och uppgift att för kejsaren-storfursten föredra frågor gällande Finland. Hans *bon mot* om det finska statskicket beskriver det prekära i storfurstendömet ställning inom det ryska imperiet. ”Den finska konstitutionen är som en gift mans förhållande [affär], alla känna till det, alla tolerera det, ju mindre man talar om det, desto lyckligare lever parterna med varandra.”

Det paradoxala förblir att det var autokratin och kejsare-storfurstens person som i sista hand skyddade Finlands autonomi mot den ryska byråkratins och nationalisternas påhopp och därmed främjade storfurstendömet utveckling. Resten av enandet gjorde järnvägarna och ”Bobban”, general Nikolaj Bobrikov, den hatade generalguvernören som mördades 1904.

För Nikolaj I var Finland hans mest trofasta provins. Kontrasten var givetvis Polen. De kejsartrogna finländska undersåtarnas lojalitet var ett faktum som emellertid sattes på hårt prov med den växande förryskningspolitiken under de s.k. ofärdsåren (1899-1905, 1907-1917).

Finland var en del av det ryska riket, men i många hänseenden en *Fremdkörper*, ett ”gränsland” (Финляндская окраина России), med särarter som gjorde intryck (vägarna, renheten, läskunnighet), men i växande grad även retade ryska nationalister. Särskilt Runebergs ”Fänrik Ståls Sägner” upprörde ryska nationalister.

Utbyggnaden av Finlands järnvägsnät är ett betecknande exempel på tilltagande friktioner som delvis bottnade i militärstrategiska dubier. Det tysk-svenska hotet var huvudargumentet för att tillåta förlängandet av det finska järnvägsnätet till Torneå. Järnvägsförbindelsen till den svenska gränsen blev färdigbyggd först 1903. Utan denna kunde Lenin inte ha gjort sin historiska tågresa över Haparanda/Torneå till Finländska järnvägsstationen i Petrograd!

Däremot var den finska nationella och ekonomiska dynamiken orsaken till motståndet att bygga järnvägsförbindelsen till Murmanskusten via Finland, fast avståndet från Uleåborg vid Bottniska viken var avsevärt kortare än från St. Petersburg. Man fruktade ett växande finskt inflytande vid Ishavskusten och en förfinskning

av Fjärrkarelen. Järnvägen från Petrograd via Petrozavodsk nådde 1916 Romanov-na-Murmane, som Murmansk då hette.

Hösten 2001 mötte jag den dåvarande vice premiärministern Viktor Christenko på gränsstationen Vainikkala och tog honom till EU-konferensen i det närbelägna Villmanstrand. När jag nämnde för EU-kommissionären Margot Wallström att den ryska gästtalaren just anlänt med nattåg, såg hon förundrad på mig och medgav att hon inte visste att det fanns en tågförbindelse mellan Finland och Ryssland. Hon lät dock bli att fråga vilken spårvidd Finland har.

Tågförbindelsen till St. Petersburg öppnades 1870 och 140 år senare i december 2010 invigdes en snabbtågförbindelse mellan Helsingfors och St. Petersburg, med en restid på tre och halv timme. Det är den första moderna tågförbindelse som överskrider den ryska gränsen.

Stationen vid Neva, där Lenin står staty, heter fortfarande Finländska järnvägsstationen (Финляндский вокзал) och järnvägsbron över Neva som efter en seg kamp slutligen byggdes 1912 och finansierades av finska kronan heter *Finländskij most*. Som ung fräck attaché brukade jag skämta att det bara finns tre länder i världen som har bred spårvidd (1520 mm) – Mongoliet, Sovjetunionen och Finland. Idag är antalet avsevärt större och Finland är en aktiv och framgångsrik medlem av denna ”Klubb 1520”.

När riksdagens talman Paavo Lipponen 2004 besökte sin kollega, dumans *spiker* Boris Gryzlov och omnämnde det förestående 100-årsjubileet av Finlands enkammarlandtag (riksdag) ville Gryzlov från sin sida inbjuda finska riksdagen att delta i den ryska statsdumans 100-årsjubileum 2006. Till sin stora förvåning fick Gryzlov höra att Hans Kejserliga Majestäts finländska undersåtar aldrig deltog i den ryska statsdumans verksamhet.

I sin grundliga både polemiserande och beundrande biografi över Pjotr Stolypin tar Boris Fjodorov (1958-2008), bättre känd som Boris Jeltsins finansminister, itu med Stolypins politik gentemot det ”besynnerliga och aparta” (странная и особенная) separatisiska Finland. Bortsett från insinuationer om orättmätiga finska privilegier inom kejsardömet, t.ex. att det idag vore omöjligt tänka sig en president av Tatarstan som inte kan ryska, gör Fjodorov en intressant observation om storfurstendömet Finlands roll som

skyddsområde för terrorister, d.v.s. bolsjeviker. Det är inte svårt att förstå premiärminister Stolypins irritation när han förgäves försökte få de finska polismyndigheterna att samarbeta med det ryska gendarmeriet i kampen mot revolutionära styrkor. Bara några månader före Boris Fjodorovs oväntade död 2008 hade jag hjälpt honom att köpa ett hus i Finland, som fortfarande ägs av hans änka.

Enbart Lenin och bolsjevikerna var villkorslöst beredda att acceptera Finlands och Polens rätt till utträde ur Ryssland. Det fick t.ex. Mannerheim erfara när han 1919 förhandlade med general Nikolaj Judenitj om eventuellt finskt deltagande i offensiven mot Petrograd. Inte ens i slutfasen av ryska inbördeskriget var de vita generalerna beredda att erkänna Finlands självständighet.

När Kekkonen vid avtäckningen av minnestavlan i bolsjevikernas högkvarter Smolnyj i Leningrad 1958 prisade Lenin för att ha "givit" Finland självständighet var det en trevande opportunistisk ansats att försöka leda Chrusjtjov in på samma linje. Det visade sig som en mästerlig bravad av historiepolitik som inte förfelade sin verkan på sovjetledningen, börjande med Chrusjtjov – *so much for finlandization*. Denna "Lenins heliga gåva" lever fortfarande kvar i ryssarnas förnimmelse om Finland.

Bilden av det aparta Finland och finnarna har lämnat spår i den ryska litteraturen. Mest känd är Pusjkins syn i dikten *Bronsryttaren* om "den finska fiskaren, naturens bedrövlige styvson" (финский рыболов, печальный пасынок природы) vid Neva-flodens vattensjuka mark. Max Engman citerar en i St. Petersburg uppvuxen finländare (Fredrik Cygnaeus) som påminner om "... den mindre fördelaktiga föreställning ryska aristokratien [fick] medelst den eländiga anblicken af sina arma Ingermanländska lifegna på Hötorget [i St. Petersburg]."

Den administrativa gränsen mellan storfurstendömet och resten av Ryssland var varken en språkgräns eller en religionsgräns, lika lite som Tornedalen, däremot nog en tullgräns och valuta-gräns. På Karelska näset bodde lutheranska finnar på bägge sidor av gränsen. Området norr om St. Petersburg ända till Systerbäck beboddes av ingermanlänningar, lutheranska finnar, savolaxare som under Karl X Gustavs tid förflyttades till området mellan Finska viken och Ladoga, varifrån de ortodoxa karelarna hade

flytt undan till Novgorod och Tver för att slippa de lutheranska pastorernas missionsiver. Vid norra Ladoga och gränsen mot Fjärrkarelen var situationen densamma, men här var tron på bägge sidor ortodox. En fjärrkarelare som aldrig varit svensk undersåte kallade sig för ortodox. Den lutheranske finnen som talade samma språk var däremot för honom ”svensk” (*ruotsi, ruhtalainen*).

Skällsordet ”*tjuchonets/tjuchonka*” gällde både finnar och ester som ryssarna även då hade svårt att hålla isär. I Alexandr Sokurovs film *Taurus* (2000) om den sjuke Lenin finns en scen där en kraftig estnisk uppappare bär Lenin som hjälplöst förbannar ”*tjuchontsen*”.

Vitfinnen (белофинн) var det nya epitetet som konsekvent odlades av bolsjevikerna. Vinterkrigets fiende var Mannerheims vitfinnar. Mot dem marscherade den Röda armén med den misslyckade quislingen Otto Vilgelmovitj Kuusinen i trängen.

Trots att varje bildad ryss känner sin Pusjkin och den klassiska litteraturens epitet om finnarna har *tjuchontsy* i praktiken försvunnit från språkbruket och förlorat sin pejorativa innebörd. Samma gäller *belofin*. En rysk anekdot återger på ett kvickt sätt hur detta laddade fiendenamn har förlorat sin innebörd. En stackare blir befriad från Gulag och tillfrågas om sin nationalitet som skall skrivas in i inrikespasset. Han ser förvånad ut och berättar att mamman är finska men pappan vitryss och får sitt pass som *belofin*.

Däremot har epitetet ”hetlevrade finska killar” (горячие финские парны) tagit över, speciellt efter Aleksandr Rogozjkins kultfilm *Den nationella jaktens särarter* (Особенности национальной охоты) från 1995 där en enbart finstalande student ger filmen sin absurda komik och logik. Lustigt nog karaktäriseras då och då även ester som *gorjatjie parny*.

Märkesåret 2009 begicks på många håll och ökade på ett vällyckat sätt förståelsen för vad som hände 1809 och därefter. Bland den historiska litteratur som utkom i detta sammanhang bör speciellt beaktas den ryska översättningen av Osmo Jussilas *magnum opus*, den över åttahundra sidor tjocka *Storfurstendömet Finland*, från år 2004. Initiativet var den ryske Helsingfors-ambassadören Alexander Rumjantsevs, som satte sitt finskkunniga team att översätta boken! Slutresultatet är makalöst. Inte sedan general Michail Borodkins storverk om Finlands historia (sista delen utkom 1915)

har en lika detaljerad beskrivning om det autonoma Finland publicerats på ryska.

Däremot var den officiella ryska reaktionen dämpad. I sitt tal i det f.d. Kejsarliga Alexander Universitetets solennitetssal i april 2009 nöjde sig president Dmitrij Medvedjev med att helt kort konstatera att vi i år firar 200 års jubileum av Finlands autonomi. Trots "historiens alla omvälvningar" (все перипетии истории) är vi goda grannar och våra relationer är stabila.

Vid ett gemensamt uppträdande med president Mauno Koivisto vid Helsingfors Universitet i november verkade St. Petersburgs temperamentsfulla guvernör Valentina Matvienko förvånad över att det överhuvudtaget finns ett land som firar sitt anslutande till Ryssland.

Men vad är grunden för de finsk-ryska relationerna? Vad är det som fortfarande associeras med Finland och som inverkat mera än någonting annat? Det finns ingen tvekan om att det är vinterkriget. En av mina ryska författarvänner Artjom Troitskij uttryckte det på sitt fyndiga sätt: "Vi segrade, men ni vann" (Мы победили, но вы выиграли.).

När Antony Beevors *Berlin, The Downfall 1945* utkom på finska 2002 konstaterade författaren att hämnden för vinterkrigets förödmjukelse och blockaden av Leningrad hade varit grym ifall den Röda armen hade lyckats ockupera Finland i fortsättningskriget. Då skulle soldaterna ha fått fritt fram.

Samma år (2002) presenterade Mauno Koivisto i Moskva den ryska översättningen av sin bok *Rysslands ide*. I en direkt radiointervju på ryska blev han tillfrågad vad Finlands idé är. Utan att tveka en sekund svarade den då 78 årige Koivisto – "överleva" (ВЫЖИТЬ).

Vid en privat lunch på finska residenset i Moskva våren 2004 började handelsminister German Gref plötsligt skälla på balterna. "Baltic bashing" var vid den tiden ännu brukligt. Jag kunde ju inte polemisera med min gäst, en medlem av den ryska regeringen, och undrade därför om Ryssland hade någon annan stabil granne än Finland – och glömde med flit Norge. Gref tittade på mig en sekund lätt förbryllad innan han förnöjt kom på Kazakstan.

Vid presskonferensen förra december efter mötet med premiärminister Putin i Konstantin-palatset utanför St. Petersburg

besvarade statsminister Mari Kiviniemi en fråga om visumfrihet. Hon noterade att Finland i år kommer att bevilja över en miljon viseringar och att det i praktiken betyder att vi infört visumfrihet. Med över åtta miljoner gränsöverskridningar i år, varav den allra största delen är ryssar, intar Finland en särställning.

Sedan den ryska "soldateskens framfart" präglade gatubilden under revolutionsåret 1917 har det aldrig hörts så mycket ryska i Finland som idag. Den ryska befolkningen före revolutionen var liten och emigranternas antal efter revolutionen blev aldrig stort och finnarna kunde ingen ryska och lärde sig aldrig ryska. Idag växer den rysktalande befolkningen snabbt (cirka 50 000), även om det är främst turister, vilkas ryska idag ekar på finska gator och i butiker.

Den ryska Finlandsbilden är på det hela taget uppskattande. De politiska kontakterna och besöksutbytet är livligt. Även det finska näringslivet har en etablerad kontakt med premiärminister Putin. Den finsk-ryska gränsen är obestridligt Rysslands bäst fungerande och bäst utrustade gräns. De direkta finska investeringarna i Ryssland närmar sig sju till åtta miljarder euro. Fortums satsning på tre miljarder i energiproduktionen i Västra Sibirien och Ural utgör flaggskeppet. Den ryska marknadens betydelse för Finland är stor. Speciellt synlig är den finska närvaron i St. Petersburg, men inte enbart där. St. Petersburgs renässans som Rysslands nordliga huvudstad, som det igen heter, är utan tvivel ett verk av Vladimir Putin. Betydelsen för Finland och hela Östersjöområdet är än en gång stor.

Artikeln grundar sig på ett föredrag hållet för "Cercle Russe" i Stockholm 12.1.2011



## ■ En karelsk runosångerska från vår tid

---

Juha Pentikäinen, *Marina Takalo runolaulaja ja näkijä*.  
Suomalaisen kirjallisuuden seura, Helsinki 2010

När Juha Pentikäinen tillsammans med sin bror Samuli träffade Marina Takalo (1890-1970) i Heikinkylä i Kuusamo i augusti 1960 sade hon åt Juha Pentikäinen, den då tjugoårige studenten: ”Jag berättar dig allt jag kan minnas. Du skriver hurdant mitt liv som främling varit här”. Detta var upptakten till en etnografisk djupundersökning där Marina Takalos livsöde, som en flykting från Vitahavskarelen blir en beskrivning av ett samhälle som inte längre existerar och en tradition, som en läs- och skrivkunnig kvinna velat förmedla åt eftervärlden. När Takalo gav denna uppgift åt den unge studenten hade hon nog uppmärksammats i samband med att hon med sina runosånger uppträdde på en Kalevala fest i Kuusamo 1956. Hon kom också att möta flera forskare, bland dessa kan nämnas Martti Haavio, Jouko Hautala, Matti Kuusi, Lauri Honko, Erkki Ala-Könni och Pertti Virtaranta.

Marina Takalo (Nikitin) föddes i Taavo, Oulanka i Vitahavskarelen, ett område som låg på gränsen till området där Elias Lönnrot samlat in Kalevaladikterna. Elias Lönnrot (1836-1837) hade också besökt Oulanka men tyckte att här hade dikterna och sångerna förlorat mycket av sin styrka. A.O. Väisänen hade 1915 besökt Oulanka och skrivit om och bandat *joikun* och *gråtkväden*. Rätt märkligt var att då Marina Takalo uppträdde i Helsingfors

1962 kände hon igen Väisänen från dennes besök i Oulanka närmare 50 år tidigare.

Livet i Oulanka präglades av fattigdomen. Som barn hade Marina varit tvungen att tigga mat. När hon gifte sig som tjuugoåring 1910 levde hon i ett svårt äktenskap där relationen till svärmodern var dålig. Hon födde åtta barn. För oulankaborna gav kombinationen av småbruk, skogsbruk, fiske och gårdfarihandel en torftig utkomst. En klar arbetsfördelning mellan kvinnor och män rådde. Männen var ofta borta på skogsavverkningar, på ishavs-fiske och på färder där de sålde kortvaror d.v.s. som gårdfarihandlare. Dessa färder utsträcktes till Sverige, Norge och även Åland. Marina Takalos far Iivana hade vandrat på Åland som s.k. päsrysse. Kvinnorna hade hand om kreaturen, småbruket och notfisket i den vidstäckta sjön Pääjärvi. I denna miljö måste kvinnorna klara sig långa tider på egen hand, på så sätt utvecklades den starka kvinnans roll. Männen var dock oftare än kvinnorna läs- och skrivkunniga. Marinas far liksom brodern Hilippä var läs- och skrivkunniga. Trots arbetsfördelningen mellan kvinnor och män drog Marina Takalo nytta av både vad männen hade att förtälja och vad kvinnorna berättade. Marina Takalos mångsidiga repertoar av sagor, runosånger, gråtkväden, vaggvisor, gåtor och omen kom från modern, fadern, faderns faster, bröderna, maken och andra släktingar

Oulanka var ett säte för de gammaltroende, en religionsform inom den ortodoxa traditionen. De gammaltroende hade från 1600-talet blivit förföljda av både kyrka och stat och fördrivits till periferierna. Det innebar bland annat att prästerskapet inom kyrkan hade en rätt sekundär ställning, de registrerade äktenskap långt efter att bröllop hållits. En del strikta regler var viktiga för de gammaltroende såsom firandet av sabbaten, då man inte fick bada bastu eller utföra arbetsuppgifter. Även strikta regler om mat-hållningen gällde, de som inte tillhörde den egna fraktionen fick inte äta från samma fat som de andra. Det var vanligt att man bar med sig en egen skål då man gästade den andra fraktionens hem.

De gammaltroende hade en negativ inställning till folkliga trosföreställningar, till sagor, runosånger och joiken. Marina Takalo försökte lösa problemet så att hon indelade sångerna i dem som var av Gud och dem som var synd.

I samband med den ryska revolutionen förändrades livet för oulankaborna som måste ta ideologisk ställning. En del anslöt sig till de vita och andra till de röda. Skiljelinjerna gick även inom familjerna. Marina Takalo fick lov att år 1922 som en följd av det Karelska upproret fly till Finland och Kuusamo. Nu följde årtionden av diversearbeten på olika orter i Finland bland annat i Kemi. År 1942 flyttade familjen tillbaka till Oulanka, men redan 1944 måste de återvända till Kuusamo, där de på 1950-talet lyckades skaffa sig ett eget hem i Heikkilänkylä.

Det material Pentikäinen presenterar består av intervjuer under åren 1960 till 1969 och över hundra timmar inspelningar. Målsättningen har varit att ge en så väl dokumenterad analys av Takalos repertoar som möjligt. På mig gör det karelska språkets poetiska böjlighet ett starkt intryck. Pentikäinen säger att han efter att han forskat bland shamaner i Sibirien har han bättre än tidigare kunnat förstå Takalos självbiografiska gråtkväden där hon bland annat säger: ”... ta pieninä allilapsoloina olen aunuksellut armahampiosien akkunoijen alta alkuverosikse almupalasie” (i fri översättning: ”alltsedan jag varit ett litet barn har jag utanför de rikas fönster bett om allmosor”).

I denna nya bearbetade upplaga har Pentikäinens intresse förflyttats från Takalos trosföreställningar, hennes världsbild, till hennes repertoar. Sin erfarenhet av flyktingskap och främlingskap har hon kunnat smidigt placera in i en fatalistisk grundsyn, Gud har bestämt allt som händer oss i livet.

Upplagan från 1971 är slutsåld och Pentikäinen har tagit sig an att på nytt med större erfarenhet än tidigare studera det stora insamlade materialet. Han behandlar Marina Takalo med respekt och visar hur en person som varken kunde läsa eller skriva dock kunde utnyttja sin kreativitet och som en aktiv kulturförmedlare dela med sig av sin skatt av sagor, sånger, dikter och sin erfarenhet av ett samhälle som inte längre existerar.

*Kirsti Suolinna*

## ■ Det tysta hotet. Om pandemier, influensa och antibiotikaresistens

---

Björn Olsen, *Pandemi – Myterna, fakta, hoten*. Norstedts, Stockholm 2010

Föreställ er följande:

Under en flygresa från fjärran land insjuknar minst en passagerare i influensa och drabbas av förkylningssymtom med hög feber. Under denna tolv timmars flygning smittas ytterligare fem personer. Viruset är okänt och alla saknar immunitet.

Efter två, tre dagar sjunker smittsamheten sakta och de drabbade är friska efter ungefär en vecka. Det finns dock en risk för att en del behöver specialvård och måste kopplas till en respirator. Är det fråga om en omfattande pandemi kommer behovet av teknisk apparatur att ställa vårdpersonalen inför svåra moraliska frågor. Vem ska prioriteras i första hand? Ett litet barn eller en pensionär? Får samhällsstatus spela någon roll? Hur delge detta beslut till de anhöriga?

Vidare, hur tacklar dagens samhälle en dylik situation? Klarar begravningsbyråerna av att ta hand om flera hundra lik i veckan? Utsätter sig renhållningstjänsten för risker då de hanterar hushållsavfallet? Företag och samhällsorgan går ner på ett minimum i fråga om arbetstakt och konspirationsteorierna på internet flödar fritt.

Ovanstående scenario hör till smittskyddsberedskapen i händelse av en pandemisk krissituation. De flesta länder har en sådan och det har dessutom visat sig att de nationer som varit i krig eller utsatts för en större katastrof under det senaste seklet har bättre pandemiberedskap än övriga länder. De senaste årens utbrott av fågelinfluensa och A/H1N1 2009 (det korrekta namnet på den allmänna benämningen svininfluensa) har ytterligare förstärkt behovet att informera om hotet som en influensapandemi kan ge upphov till.

Tankeexperimentet hittas i boken *Pandemi – Myterna, fakta, hoten* av Björn Olsen, professor och överläkare i infektionssjukdomar vid Uppsala universitet och Akademiska sjukhuset. Därtill är

Olsen ornitolog och har innan läkarkarriären arbetat på och själv upprättat fågelstationer både i Sverige och utomlands. Han har specialiserat sig på förekomsten av djurburna – främst hos fåglar – smittämnen och infektioner i naturen och hur de kan sprida sig vidare till människan.

Boken behandlar på ett populärvetenskapligt och lättläst sätt allvarliga frågeställningar om influensa och uppkomst av pandemier i ett historiskt perspektiv. Dessutom innehåller den framtidsutsikter och beredskap för dylika farsoter. Antibiotikaresistens är ingen pandemi men har likväl tillägnats ett eget avsnitt i boken. Motståndskraft mot läkemedel är i själva verket ett hopkok av olika bakterier och påminner om en pandemi.

Olsen griper tag i ämnet ur ett helhetsperspektiv och förser läsaren med en blandad kompott av historiska tillbakablickar, ekologiska och evolutiva mekanismer samt virologiska och cellulära fakta kryddat med bland annat lite bibelkunskap. Slutresultatet blir en intressant och skrämmande historia om ett hot som när som helst kan ge sig till känna och i värsta fall omkullkasta hela mänsklighetens existens.

Uppkomsten av pandemier är starkt förknippat med vårt sätt att leva. Smittohärdar fick sitt fotfäste under en förhistorisk tid då människan blev bofast, började idka jordbruk och tämja vilda djur som boskap. Verkningsgraden har ökat i takt med den explosiva befolkningstillväxten, den industriella djuruppfödningen i gigantiska monokulturer med ett utarmat genetiskt ursprung och inte minst dagens snabba kommunikationer som gör det möjligt för oss att på nolltid förflytta oss över jordklotet.

Hur uppstår nya influensavirus? Varför och hur förändrar sig de gamla? Hur, när och varför lyckas virusen ta sig över artbarriärerna? Varför blir de explosiva ibland och ibland inte? Frågorna är många men Olsen är pedagogisk och lyckas väl i sitt uppsåt att klargöra det invecklade medicinska förloppet. Däremot kunde de flesta av bokens illustrationer ha lämnats bort, eftersom de sällan har något mervärde utöver texten. Otydliga fotografier, hafsigt grafik och till och med handklottrade teckningar gjorde inte mig särskilt lycklig. Hellre hade jag sett en figur av den kodning av RNA-virus som beskrevs.

Genomgången av pandemier i ett historiskt perspektiv ger också en god bakgrund till dagsläget. Läsaren kan med facit i hand nicka igenkännande åt citatet av den irländske författaren G. B. Shaw: ”Av historien lär vi oss att vi ingenting lär av historien”.

Smittsamma sjukdomar kommer alltid att florerat, oberoende av hur mycket kunskap vi kan samla på oss. Det kan gälla allt från relativt harmlösa influensor till hiv, sars eller någon okänd epidemi vi ännu inte drabbats av. Att utrota smitta är ytterst svårt. Därför bör resurserna satsas på förebyggande åtgärder. Olsen framhåller rent vatten, vaccinationskampanjer och utbildning för flickor som de långsiktigt mest effektiva medlen.

Vi ska akta oss för att lita för mycket på de senaste medicinska landvinningarna. Se bara vad utvecklingen av antibiotikaresistens hunnit med på 70 år av ansvarslös användning. Viruserna har ett försprång på två miljarder år.

Världens tre största pandemier under 1900-talet – Spanska sjukan, Asiaten och Hongkonginfluensan – tillägnas egna avsnitt i boken. Kan ni begripa att Spanska sjukan dödade gissningsvis 50 miljoner människor (2-2,5 % av jordens dåvarande befolkning) för bara 90 år sedan? I Finland skördade pandemin 30 000 offer, men dödligheten fördunklades av inbördeskrigets härjningar. Jag kan inte minnas att Spanska sjukan tillägnades särdeles många textrader i mina skolhistorieböcker på 1980- och 90-talen.

I *Pandemi – Myterna, fakta, hoten* lyckas Olsen väl få fram sitt angelägna och aktuella budskap till en bred allmänhet. Faktagrunden blandas med intressanta historiska och ekologiska kopplingar. Samtidigt blandar han in personliga erfarenheter och helt ovidkommande upplysningar om livet på fågelstationen Ottenby på Öland och strövtåg på Capri. Men på något sätt faller ändå alla bitar på plats och bildar ett välfungerande mönster.

*Cecilia Lundberg*

## ■ Länge leve Helsingforssvenskan!

---

Leif Höckerstedt, *Svenskan på plats!*  
*Helsingforssvenskan visar vägen – födelse, liv*  
*och död*. Söderströms, Helsingfors 2010

Ingenstädes i Svenskfinland är förfinskningen så uppenbar som i Helsingfors. Som storfurstendömet huvudstad utvecklades Helsingfors från en sömnig lokalhamn till en kosmopolitisk metropol, vars dagliga liv dominerades av svenskan. Den omgivande landsbygden och skärgården befolkades av infödda svenska bönder och fiskare, som vid behov förstärkte staden med ny arbetskraft. Det svenska Helsingfors upplevde sin blomstring i början av *la belle époque*. Efter sekelskiftet, då också det ryska inslaget tilltog, blev förfinskningen verklighet. Dagdrivargenerationen, som trädde fram under världskriget, uppfattade redan helsingforssvenskarna som en förlorad ras som skulle gå under i kampen mot den energiska finska nationalismen.

Förfinskningen började med att Helsingfors under de sista årtiondena före självständigheten hade en konstant ökande finsktalande befolkning som med de finska partiernas stöd tog makten i sina händer. Rent fysiskt kulminerade det finska väldet i det röda upproret, men språkligt sett var den vita bondearméns intåg inte mindre ödesdigert. De svenskspråkiga borgarna i Helsingfors förblev passiva åskådare till inbördeskrigets spektakel och hade inte mycket att säga till när den lagliga ordningen återupprättades. Många valde frivilligt att bli finnar. Den svenskspråkiga arbetarklassen, som med få undantag inte hade deltagit i upproret, försvann nästan spårlöst under mellankrigstiden genom systematisk diskriminering och marginalisering från både de svenska borgarnas och de finska arbetarnas sida.

Ett konkret slag mot svenskan var den första språklagen (1922), som nekade svenskan den oberoende ställning som territorialitetsprincipen skulle ha gett. Den omedelbart efterföljande språkstriden slutade också med svenskans nederlag, som markerades av universitetets förfinskning (1937). Tillbakagången har sedermera varit snabb och den har befordrats av den medgörlighetspolitik

som landets krympande ”svenska” parti har fört. Partiledarna har antagit rollen av fariseiska socialliberaler, som hellre sysslar med mänskliga rättigheter än med sin egen språkliga framtid. Ett resultat är den nya språklagen (2004), som gör det ännu lättare att arbeta mot svenska enheter på alla nivåer.

Historien snyggas upp med historieförfalskning, och Helsingfors är en ledare också på det fältet. I filmer, böcker och tv-program presenteras staden som om den alltid hade varit finsk. Hela Helsingforsregionens svenska förflutna döljs bakom de nya finska ortsnamnen. Naturligtvis har också det ryska inslaget raderats. Avsvenskningen, som hör till den finska majoritetens agenda, har i Finland alltid gått hand i hand med avryskningen, som har funnit stöd också i de finlandssvenska kretsarna. Snart efter att Sveaborg hade omdöpts till ”Suomenlinna”, försvann lökkupolerna på den ryska kyrkan på Sveaborg, som därmed fick sin trista finsklutherska skepnad. Den gamla diversiteten har förintats, och denna förintelse kan inte gottgöras av den nya diversitet som man med dålig framgång har försökt införa.

Svenskans tillbakagång i Helsingfors är inte något som brukar bekymra gemene finlandssvensk, inte heller per automatik partimedlemmar. En av de få som känner sig berörda är Leif Höckerstedt, uppvuxen i Tölö men numera bosatt i Ekenäs, södra Finlands sista svenska stad. Med sin pamflett *Fuskfinnar eller östsvenskar?* (2000) väckte Höckerstedt diskussion vilken har fortsatt av bl.a. Pär Stenbäck och Kenneth Myntti, men som inte har lett till ändringar i den officiella språkpolitiken. Tvärtom har motgångarna bara ökat.

I sin nya bok betraktar Höckerstedt inte endast svenskans ställning som talspråk utan också själva språket såsom det talas i Helsingfors. Helsingforssvenskens vardag är finsk, och med finskan kommer den finska språkliga kulturen, som börjar med det flitiga användandet av svordomar och könsord och slutar med att man helt och hållet byter kod, d.v.s. övergår till finska mitt i ett svenskt samtal. Det är tufft att tala finska – och alla kan ju finska. På samma sätt övergår man allt lättare till engelska, världens tuffaste språk – och alla kan ju engelska. Bakom kodbytet ligger dock ofta bristfälliga kunskaper i alla språk, inte minst i det svenska modersmålet.



Höckerstedt ser svenskan i Helsingfors som ett hotat språk. Det skulle vara svårt att komma till en annan slutsats. De svenskspråkigas andel av stadens befolkning har på ett århundrade systematiskt krympt från nästan 50 procent (1900) till lite över 6 procent (2000). De absoluta siffrorna visar mera dynamik: först växte antalet faktiskt från 40.000 (1900) till 80.000 (1940), men började sedan snabbt sjunka och har nu nått en nivå på 35.000. Åldersstrukturen är ofördelaktig, och svenskarna lever i diaspora bland den finskspråkiga majoriteten. Endast i vissa södra stadsdelar med en gammal svensk befolkning stiger de svenskspråkigas andel ännu i dag till mellan en femtedel (Ulrikasborg-Eira) och en tredjedel (Brunnsparken).

Erfarenheten från annat håll i världen visar att språk brukar dö långsamt. Nyheterna om ett språks död visar sig ofta vara förhas-tade: "Den sista talaren är död – länge leve den den sista talaren!" Ett avgörande steg tas dock när ett språk förlorar sin ställning som det naturliga tilltalsspråket i samhället. Detta hände med svenskan i Helsingfors strax efter andra världskriget. Samtidigt ersattes de svenska ortsnamnen med de motsvarande finska i Finlands utlandskontakter: Helsingfors blev "Helsinki" på alla språk. Svenskans försvagade status återspeglas av den avtagande tvåspråkigheten hos finnarna. Det är länge sen som man kunde kontakta myndigheterna på svenska. Det är länge sen som myndigheterna behövde någon svenska, eftersom alla kontaktar dem på finska.

Men frågan är: är Helsingforssvenskan ett språk? Höckerstedt förespråkar ett enhetligt svenskt språk från Skåne och Svealand till Nyland och Österbotten. I hans idealvärld skall normeringen komma från Stockholm. Helsingforssvenskans särdrag i uttalet, grammatiken och ordförrådet skall utrotas och ersättas med det rikssvenska "högspråkets" motsvarande. Samma argumentering, om ock i lite mindre radikal form, finns redan hos Hugo Bergroth, vars bok *Finlandssvenska* (1917) markerade början till den puristiska linje som länge har dominerat den finlandssvenska språkvården. För Bergroth representerade Helsingforssvenskan en "provinsiell" språkform, och till de värsta "provinsialismerna" hörde de drag som hade kommit till under finskt inflytande. Det är kanske relevant att notera att Höckerstedt, liksom Bergroth i sin tid, har verkat som lektor i svenska språket vid Helsingfors universitet.

Alla språkvetare kan emellertid inte omedelbart acceptera Höckerstedts argumentering. När man vill bevara den språkliga diversiteten, skall man också vara beredd att bevara diversiteten inom de olika språken. Helsingforssvenskan, som har fått en ledande ställning bland alla finlandssvenska språkformerna, är en viktig del av den allmänna diversiteten inom det svenska språket. En del av Helsingforssvenskans avvikande drag beror visserligen på den finska interferensen, men andra drag har en dialektal bakgrund och representerar ofta "gammaldags" relikter från äldre språkformer. För en språkforskare är det egentligen uppmuntrande att märka hur sega de avvikande dragen i Helsingforssvenskan är: de "fel" för vilka Bergroth varnade för nästan ett helt sekel sedan finns fortfarande kvar i det vardagliga talet.

Man skall inte glömma att svenskan också i Sverige uppvisar en betydande intern diversitet. Som resultat är man i Sverige kanske t.o.m. mera tolerant mot dialektala eller annars avvikande drag än i Finland. På senare tid har språket i de svenska städerna med en stor invandrarbefolkning utvecklats synnerligen snabbt och ofta i mycket "osvenska" riktningar. De "arabosvenska" språkformer som talas i Malmös muslimkvarter kan mycket väl jämföras med helsingforssvenskan. I båda fallen handlar det om svenska varianter som har ändrats under andra språks inflytande. Men det handlar också om språkformer som har blivit en del av svenskans naturliga variation och som därför förtjänar att uppmuntras hellre än att motarbetas.

Mot Höckerstedts argumentering kan man också anmärka att hans rekommendationer ofta går mot språkets naturliga utvecklingslagar. Å ena sidan föreslår han att man i Finland borde börja följa det allt vanligare rikssvenska läsuttalet och göra en konstgjord skillnad mellan "e" och "ä", t.ex. *rev* vs. *räv*. Å andra sidan vill han avskaffa den på konsonantomgivningen beroende fonetiska skillnaden mellan ett slutet och ett öppet "ö", t.ex. *för* (öppet) vs. *föl* (slutet). Det öppna "ö" (före konsonanten "r") fungerar för närvarande som en schibbolet som utmärker de "äkta" Helsingforssvenskarna från både de dialekttalande bygdesvenskarna och de svenskatalande finnarna, medan det slutna "ö" markerar en skillnad gentemot rikssvenskan, där det öppna uttalet har börjat sprida sig oberoende av konsonantomgivningen.

Det är överhuvudtaget orealistiskt att tänka sig att man i Finland – Åland inte inberäknat – på talspråkets nivå skulle kunna övergå till det rikssvenska språkbruket. Sanningen är ju att de flesta finlandssvenskarna är mer eller mindre tvåspråkiga i finska, och det finska inflytandet syns oundvikligen på språkets alla nivåer. En del av skulden till denna kanske beklagliga situation bär förresten det Det svenska folkpartiet, som alltid har förespråkade obligatorisk skolundervisning i det andra inhemska språket. Men under de rådande förhållandena är det finskan och inte rikssvenskan som ger nya modeller för svenskan i Finland, och för den språkliga diversiteten är detta kanske inte så illa.

Det som håller svenskan samman är naturligtvis den gemensamma skriftliga normen, och det är speciellt viktigt för den nordiska dimensionens skull att inte ge upp språkets enhet på det här planet. Skriftspråkets existens förutsätter emellertid en viss allmän bildningsnivå, vilken är allt svårare att uppnå i det moderna västerländska samhället. Samtidigt som det ”demokratiska” förenhetligandet av skolsystemet har sänkt kravnivån, har de nya elektroniska kommunikationsmedlen börjat undergräva ungdomens läs- och skrivkunnighet. Det är naturligt att dessa effekter syns synnerligen skarpt hos sådana befolkningsdelar som också annars har språkliga svårigheter. Till dessa hör både invandrarna i Sverige och de svenskspråkiga i Finland.

Höckerstedts tes om att ”Helsingforssvenskan visar vägen” är säkert rätt i den meningen att språkets ställning i huvudstaden är en symbolisk indikator, som ger en grund till att uppskatta svenskans överlevnadsmöjligheter också annorstädes i Finland. Det helsingforsiska talspråket visar konkret hurdana former svenskan kan få under starkt inflytande av ett främmande och obesläktat tungomål. Den utbredda tvåspråkigheten i finska utgör en fara, eftersom den stöder kodväxling, vilken i sin tur är den vanligaste vägen till ett fullständigt språkbyte. Det är därför klart att det behövs ett aktivt motstånd mot finskan i de svenskspråkiga enheterna. Samtidigt borde allt fler nyfinländare lockas till att satsa på svenskan i stället för finskan. Det behövs fler tvåspråkiga Helsingforssvenskar vars andra språk inte är finska.

Å andra sidan kan Höckerstedts rekommendation om att ”öppna upp mot Sverige” inte tas på allvar. Att ersätta den

etablerade Helsingforssvenska språkformen med den rikssvenska normen skulle vara lika historielöst som det är att byta till finska. Det är inte likgiltigt hurudan svenska det talas i staden. Det är tvärtom livsviktigt att bevara Helsingforssvenskan i sin naturliga form och i alla sina historiskt utvecklade domäner, inklusive skolan och de finlandssvenska medierna. Tack vare interferensen från finskan är Helsingforssvenskan också en allmänlingvistiskt sett intressant språkform, som nog är hotad men ännu inte dödsdömd. Så länge som språket förmedlas vidare till en del av den växande generationen finns det hopp. Alltså: Länge leve svenskan i Helsingfors! Länge leve Helsingforssvenskan!

*Juha Janhunen*

## ■ Uppslagsbok om dialektsyntax

---

Ann-Marie Ivars, *Sydösterbottnisk syntax*. Svenska Litteratursällskapet, Helsingfors 2010

Talspråksforskningen i allmänhet och dialektologin i synnerhet har traditionellt inriktat sig på de språkiga nivåerna ljudlära och formlära, antagligen för att dessa ger flest belägg i inspelningar och också tenderar att vara mest framträdande för såväl talare som lyssnare. Satsbildningen (syntaxen) har emellertid varit mycket styvmoderligt behandlad av språkvetarna. En pionjär på finlandssvenskt håll var Gudrun Lundström, som skrev licentiatavhandlingen *Studier i nyländsk syntax* redan år 1939. Intresset för syntaxen har dock ökat betydligt de senaste åren med synliga resultat i form av två doktorsavhandlingar om grammatiskt genus (Rabb 2007, Sandström 2010), samt i projektet *Svenskan i Finland. Syntaktiska drag i ett jämförande perspektiv* (se Wide & Lyngfelt (red.) 2009).

I detta sammanhang ska man sätta professor emerita Ann-Marie Ivars nya bok *Sydösterbottnisk syntax* (2010).

Boken utgår från beskrivningen av den standardsvenska syntaxen i Svenska Akademiens grammatik (SAG 1999). Ivars tar upp samma saker som SAG, men ur dialektens perspektiv. Materialet utgörs främst av inspelningar från Övermark, Närpes och Lappfjärd i Sydösterbotten, utförda åren 1967–1982. Inspelningarna är traditionella dialektintervjuer med informanter födda mellan år 1883 och 1937. Olika typer av fraser behandlas, sedan bisatser, huvudsatser, negering, dislokation, dubblering, fria annex, adjunktionellt *så*, expletivt *det*, samt omfattning och komplexa meningar. Överallt finns rikligt med exempel från materialet. Boken avslutas med ett längre sammanhängande exempel ur materialet: berättelsen *Brudraden på Boberget*.

Ivars behandlar sitt material så att hon för in sina exempel under rätt rubrik, och låter dem sedan ganska ofta stå utan desto vidare kommentarer. Ingående diskussioner är sällsynta, och jag som läsare blir därför ibland besviken. T.ex. nämner Ivars att byn Korsbäck har förenklat sitt system för grammatiskt genus från tre genus (*han, hon, he*) till två (*han, he* eller *den, det*) (Ivars 2010, 24). Jag frågar mig genast: Varför har detta hänt i just Korsbäck? Ligger Korsbäck vid språkgränsen (se Huldén 1973, Sandström 2010, 287 ff.)? Bygger uppgifterna från en enda informant eller många? Mina frågor får dock inga svar, och Ivars relaterar inte heller fenomenet till genusvacklan i det övriga Svenskfinland, utan nämner endast Stockholm. Detta leder enligt min mening till att boken inte läses som en vanlig monografi från början till slut, utan mera har karaktären av uppslagsbok, liksom också förebilden SAG. Som sådan är den däremot en mycket lyckad och rik källa till kunskap.

Ett problem finns emellertid enligt min mening i Ivars utgångspunkt för arbetet, att hon vill undersöka syntaxen hos talare med ”traditionellt språkbruk” (Ivars 2010, 11) som var ”trygga i sin känsla för dialekten/ stadsmålet och säkra i användningen av dess uttrycksmedel” (Ivars 2010, 18). Talare med högre utbildning än folkskola och med mer kontakt till världen utanför Sydösterbotten (d.v.s. dagens invånare i Sydösterbotten), faller däremot utanför undersökningen. Boken är en beskrivning av grammatiken hos (i de allra flesta fall troligen) redan döda människor. Den är alltså

en historisk beskrivning snarare än en beskrivning av nuläget, och jag anser att detta faktum kunde ha fått synas redan i bokens titel. Jag ser det som en problematisk utgångspunkt att dagens sydösterbottningar således tydligen enligt Ivars inte kan sitt modersmål tillräckligt bra. Säkerligen hade slutresultatet varit åtminstone en aning annorlunda med yngre informanter. Men nog har ju dialekten förändrats även under tidigare generationer. Att kalla språket hos just informanter födda kring sekelskiftet 1900 för ”traditionellt” ser jag som lite naivt.

Trots denna invändning fungerar boken väl. Jag är särskilt förtjust i den klargörande diskussionen om adjektivinkorporering versus lexikaliserade sammansättningar och sammansättningar av egennamnskaraktär (avsnitt 2.8.3). Där fastslår Ivars att äkta adjektivinkorporering av typen *gammelskolan* (det gamla skolhuset) trots allt är ett mycket sällsynt fenomen i dialekten, där det normala uttryckssättet följer samma mönster som standardsvenskan med *definit attribut + adjektivattribut + substantiv med suffigerad artikel* (Ivars 2010, 71 ff.). Det är tydligt att Ivars har utfört ett enormt och noggrant arbete med ett gediget resultat. Boken kommer med stor behållning att användas av grammatiker och dialektologer under många år. Däremot är den troligen svåråtkomlig för den bredare allmänheten p.g.a. det stora antalet grammatiska termer.

### Referenser

- Huldén, Lars (1973) ”Genussystemet i Karleby och Nedervetil”, I: *Folkmålsstudier* 22, Helsingfors, s. 47–82.
- Ivars, Ann-Marie (2010) *Sydösterbottnisk syntax*, Studier i nordisk filologi 84, Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland.
- Lundström, Gudrun (1939) *Studier i nyländsk syntax*, Svenska landsmål B:39, Stockholm.
- Rabb, Viveca (2007) *Genuskongruens på reträtt. Variation i nominalfrasen i Kvevlaxdialekten*, Åbo: Åbo Akademiens förlag.
- SAG = Teleman, Ulf, Hellberg, Staffan & Andersson, Erik (1999) *Svenska Akademiens Grammatik* 1–4, Stockholm: Svenska Akademien (Norstedts Ordbok distr.).

- Sandström, Caroline (2010) *Genus i östra Nyland. Från dialektutjämning till dialektmarkör*, Nordica Helsingiensia 20. Helsingfors.
- Wide, Camilla & Lyngfelt, Benjamin (2009) *Konstruktioner i finlandssvensk syntax. Skriftspråk, samtal och dialekter*, Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland.

Viveca Rabb

### *Medverkande*

Christian Braw, docent i dogmatik vid Åbo Akademi ([www.christianbraw.se](http://www.christianbraw.se))

Juha Janhunen, FD, professor vid institutionen för världens kulturer, Helsingfors universitet ([juha.a.janhunen@helsinki.fi](mailto:juha.a.janhunen@helsinki.fi))

Camilla Kronqvist, FD, forskare i filosofi vid Åbo Akademi ([camilla.kronqvist@abo.fi](mailto:camilla.kronqvist@abo.fi))

Cecilia Lundberg, FD, forskare vid Miljö- och marinbiologi, Åbo Akademi ([cecilia.lundberg@abo.fi](mailto:cecilia.lundberg@abo.fi))

René Nyberg, VD East Office of Finnish Industries, f.d. ambassadör i Moskva och Berlin ([rene.nyberg@eastoffice.fi](mailto:rene.nyberg@eastoffice.fi))

Viveca Rabb, FD, t.f. akademilektor i svenska språket vid Åbo Akademi ([viveca.rabb@abo.fi](mailto:viveca.rabb@abo.fi))

Patrick Sibelius, docent, universitetslärare i datavetenskap vid Åbo Akademi ([patrick.sibelius@abo.fi](mailto:patrick.sibelius@abo.fi))

Kirsti Suolinna, PD, forskar i sociologins historia ([kirsti.suolinna@abo.fi](mailto:kirsti.suolinna@abo.fi))