



SVENSKA LITTERATURSÄLLSKAPET I FINLAND

GEORG HENRIK VON WRIGHT

Kunskapens träd

Föredraget ursprungligen publicerat i
Historiska och litteraturhistoriska studier 35
SSLS 375, 1960, s. 43–76

Svenska litteratursällskapet i Finland, Helsingfors 2015
ISBN 978-951-583-312-9

KUNSKAPENS TRÄD

Föredrag vid Svenska Litteratursällskapets årshögtid den 5 februari 1957¹

AV

GEORG HENRIK von WRIGHT

I

Vi ha alla hört ordet, att »kunskap är makt» Det präglades av den engelska filosofen och statsmannen Francis Bacon. Bacon var en av de stora siarna om en ny dag för mänskligheten i det betydelsefulla skede av den europeiska kulturens utveckling, som vi vant oss att kalla övergången från medeltiden till nya tiden.

Med ordet om kunskapens makt² åsyftade Bacon närmast följande: Om människan förstår att metodiskt utfråga naturen och bearbeta svaren, så blir hon också i stånd att härska över verkligheten, dvs. utnyttja naturens tillgångar och styra dess krafter i enlighet med sina planer och önskningar. Frågorna till naturen äro experiment. Svaren äro naturlagar. Vetenskapen som maktmedel kalla vi teknik.

Bacon tvivlade inte på att människans herravälde över naturen skulle bli i högsta grad välsignelsebringande för den enskilde och för samhället. I »A New Atlantis» har han utmålat den lycka, som mänskligheten skall uppnå med vetenskapens hjälp. Liknande drömmar om en rationaliserad mänsklighets framtida lyckorike ha också andra tänkare från samma tid givit litterär form. Mest kända i genren äro väl Thomas Mores »Utopia» och Campanellas »Civitas Solis».

¹ Här publicerat i en något utvidgad och omarbetad gestalt.

² Faktiskt har jag ingenstades i Bacons skrifter påträffat ordet i den form, som blivit bevingad. I »Novum Organum» (lib. 1, aph. 3) heter det: »Scientia et potentia humana in idem coincidunt» eller »Mänsklig kunskap och makt sammanfaller».

Om den närmare arten av den kunskap, som skulle ge människan makt över naturen, hade Bacon mycket otydliga föreställningar. Bl.a. anade han inte, att »naturens bok är skriven med matematiska bokstäver» — såsom hans stora samtida Galilei uttryckte saken. Det skulle dröja ännu två sekler efter Bacons tid, innan vetenskapen hunnit så långt i tolkningen av naturens matematiska chiffer, att det blev möjligt att i större skala tillämpa teorien för tekniska ändamål.

Det låter sig säga, att livets omgestaltning med teknikens hjälp skett i tre etapper. Den första etappen går i ångans tecken. Dess resultat äro »industrialismens genombrott» och kommunikationernas utveckling tack vare järnvägarna och de maskindrivna fartygen. Den andra etappen går i elektricitetens tecken. Den har mer än den första revolutionerat livet i hemmen — med glödlampan och telefonen, hushållsmaskinerna, radion, och televisionen. Den tredje etappen börjar med atomkraftens frigörelse.

Sålunda har utvecklingen på ett övertygande sätt bestyrkt sanningen i ordet, att kunskap är makt — just i den mening som den store elisabetanen avsåg. Men på värdet hos följderna av teknikens framsteg ha vi börjat tvivla. Den i och för sig självklara saken, att vetande kan användas lika bra för att riva ner som för att bygga upp, har varit en orsak till att inte bara mänsklighetens självförvärvade lycka, utan också dess självpåtagna lidanden fått en tidigare okänd omfattning. De ökade möjligheterna att tekniskt behärska verkligheten ha också ökat människans behov på ett sätt som blivit farligt för hennes själsliga jämvikt. Tekniken, som skapats till människans tjänare, hotar att bli hennes herre.

Renässansens och barockens rationalistiska socialutopier motsvaras såsom tidstypisk litterär genre av nutidsdiktens mardrömslika framtidsbilder av livet i det teknokratiska samhället. Av Bacons nya Atlantis och Campanellas solstat ha blivit Huxleys sköna nya värld och Orwells 1984. Det är också belysande, att science fiction för det mesta är kuslig läsning.

Kunskap *är* alltså makt — men är det gott för människan att

veta? Denna fråga vilja vi här diskutera. Såsom vanligen är fallet med mycket allmänna och omfattande frågor, är den vag. *En* av våra uppgifter är därför att visa, på vilka olika sätt den kan förstås och med vilka andra frågor den kan ställas i samband.

Frågan om det är gott för människan att veta synes vara lika gammal som människan som kulturvarelse. I diskussionen kring den företräda renässansens vetenskapsoptimister och vår tids civilisationspessimister två ytterligheter. Deras inlägg äro mera intressanta som uttryck för en tidsanda än som bidrag till problemets lösning. De äro alltför tillspetsade, ville jag säga, för att vara verkligt visa.

Perspektivet på vår fråga djupnar, när vi igenkänna den i några av den reflekterande diktens och tankens urgrunder i myt och saga. Det finns åtminstone tre naiva gestaltningar i stor stil av problemet om människans rätt att utveckla det rationella anlaget inom sig. jag tänker på Gamla Testamentets berättelse om kunskapens träd i paradiset, på myten om Prometheus och på sägnen om doktor Faust.

I Bibelns första bok berättas den från många håll kända sagan om en gyllene ålder, när människan levde i lycka och oskuld och fritt kunde njuta av skapelsens härlighet. Men av kunskapens träd »på gott och ont», som Gud planterat jämte livets träd mitt i lustgården, fick människan inte äta. Åt hon därav, skulle hon — som det heter — döden dö. Åt hon av kunskapens träd, skulle hon m.a.o. gå miste om verkningarna av den frukt, som växte på livets träd.

Men människan överträdde Guds förbud. Därför fördrevs hon från paradiset och därför äter hon sedan dess sitt bröd i sitt anletes svett tills hon vänder åter till den jord, varav hon är kommen.

Också den grekiska sagan känner en gyllene ålder i mänsklighetens barndom och en gud, som vredgas över människornas uselhet.¹ Zeus vill förgöra det släkte, som han skapat. Men

¹ Föreställningarna om en gyllene ålder och om mänsklighetens ursprung äro mycket motstridiga i den grekiska mytologien. Prometheus figurerar i flera sagor med delvis olika innehåll.

Prometheus tycker synd om det, stjälar elden av Zeus och ger den åt människorna. Den prometeiska elden är i första hand en symbol för människans tekniska färdigheter, hennes förmåga att utnyttja jordens rikedomar till att förkovra sitt välstånd och öka sin makt. Men den blir tidigt en symbol också för hennes andes strävan efter rättvisa, frihet, skönhet och visdom.

Zeus' straff åt den trotsiga titanen blev, som känt, att denne fastsmiddes vid klippväggen och dömdes till eviga kval. Och på människorna, som tagit emot den stulna gudagåvan, hämnades Zeus genom att sända till dem Pandora med skrinet, varur alla sorger och lidanden flögo ut över världen.

Det berättas, att i Pandoras skrin fanns *en* god sak: hoppet, — människans enda omistliga tröst. I paradismyten skymtar ingen ljusglimt. Men med kristendomen kommer ett hopp, att den fördrivna människan åter skall tagas till nåder i fadershuset.

I verkningsfull kontrast mot ljusgestalten Prometheus i den grekiska sagan står Mefistofeles, företrädaren för mörkrets makt, i den tyska historien om doktor Faust. När man tänker på den kolossala roll, som Faust-gestalten spelat i västerlandets litteratur, från den anonyma folksagan till de högsta individuella uttrycken för en livssyn, är det som ett verklighetens skämt med dikten, att doktor Faust verkligen funnits. Johann Faust var en samtida till Luther. Han hör till det skede, när den nya naturvetenskap, som på Bacons tid hundra år senare av alla avancerade andar hälsades som den ålderdomssvaga aristoteliskt-skolastiska vetenskapens livskraftiga efterträdare, ännu svävade på gränsen mellan svartkonst och rationellt vetande. Det är belysande för den anda, ur vilken den moderna vetenskapen framgått, att doktor Faust sades ha haft ett fördrag med den Onde i avsikt att få en inblick i naturens mysterium och vinna välde över de krafter, som ge människan njutning, rikedom och makt. Priset för denna maktbringande kunskap var den lärde mannens själ, som, när Faust tömt livets bägare till botten, fördes att lida eviga kval i helvetet.

Det är lätt att se, att de tre »myter» — jag skall i fortsättningen kalla dem så — som här kort återberättats, ha någon-

ting att göra med frågan om den mänskliga rationalitetens förhållande till lyckan och till det goda. Ur de tre myterna kunna betydelsefulla sanningar om vårt problem utläsas. Därför intressera de oss här.

De tre myternas symbolik har också andra aspekter. — I berättelsen om kunskapens träd finns en djupsinnig och svårfattlig sexualsymbol. Sinnligheten och förhållandet mellan manligt och kvinnligt äro framträdande inslag också i Faust-sagan. Jag tror, att det finns ett samband mellan myternas sexuella symbolik och den fråga, som angår oss här. Jag skall likväl inte försöka utgrunda, vilket detta samband kunde vara.

Likheter mellan de tre myterna ha naturligtvis noterats förr. Särskilt är det Prometheus- och Faust-sagan, som jämförts. Paradismyten står något på sidan. Jämförelsen mellan de två förstnämnda gäller ofta de huvudpersoner, efter vilka myterna kallas. Jag vill inte bestrida, att de ha gemensamma karaktärsdrag. Men den jämförelse, som här avses och som synes mig vida intressantare, är inte mellan Prometheus och Faust utan mellan Prometheus och Mefistofeles. Träffande säger Shelley i sitt företal till »Prometheus Unbound», att »the only imaginary being resembling in any degree Prometheus, is Satan». Han tänker då inte direkt på den Onde i Faust-dramat, utan på den som han kallar »hjälten» i Miltons poem om det förlorade paradiset.

Det är skäl att påpeka, att mitt ärende i fråga om de tre myterna enbart är filosofens. Man kan naturligtvis studera dem ur många andra synvinklar: folkloristens, historikerns, psykologens. Dem kommer jag avsiktligt att här ignorera. Jag tror, att en sådan begränsning är tillåten och fruktbar. Men väljer man den, så får man inte göra anspråk på att uttala sig om myternas »sanna», i betydelsen *historiskt riktiga*, innebörd. Från sådana anspråk vill jag en gång för alla taga avstånd. Men detta kommer inte att avhålla mig från att här och där — i förbigående — göra iakttagelser eller framställa förmodanden också om myternas historiska och psykologiska verklighetsbakgrund.

Det är alltså inte som etnologiska fakta de tre myterna intressera oss, utan som tematik för människans tänkande över sin bestämelse och sina villkor. Det behöver knappast sägas, att denna tematik inte förblivit outnyttjad. I mera än 2000 år har den varierats i den stora dikten. Några av de märkligaste minnesmärken som finnas, över människoandens bemödanden, äro variationer på de tre myternas temata.

Paradis-myten stora diktarfilosof är naturligtvis Milton. »Paradise Lost» handlar om syndafallet och den roll kunskapens träd kom att spela för att grumla människans barnaförhållande till Gud och göra henne till en upprorisk, syndfull och lidande varelse. Miltons andra paradisdikt »Paradise Regained» kommer inte i fråga för vårt problem.¹ Inte heller Dante.

Om Prometheus diktade redan den äldsta av de stora attiska tragödem, Aischylos, tre skådespel. Av dem har likväl bara ett, det i ordning första, kallat »Den fjättrade Prometheus» bevarats till eftervärlden. Innehållet i de två förlorade delarna av trilogien, »Den befriade Prometheus» och »Den eldbärande Prometheus», känna vi bara från några brottstycken; resten är gissningar. Det är naturligtvis i medveten motsättning mot titeln på Aischylos' bevarade tragedi, som Shelley kallat sitt stora versdrama »Prometheus Unbound». Goethes två diktverk kring temat, »Prometheus» och »Pandora», stannade vid betydelsefulla fragment. I svensk litteratur är det ju framom andra Rydberg, som behandlat Prometheus-ämnet.

Långt före Goethe hade doktor Fausts liv inspirerat den poetiska inbillningen. År 1587 utkom den tyska »folkbok», som gav stoffet till Christopher Marlowes Faust-drama. Folkboken och Marlowes skådespel gävo i sin tur innehåll och uppslag åt ett stort antal sceniska bearbetningar, bl.a. för marionett-

¹ »Paradise Regained» handlar om hur Jesus frestades av den Onde i öknen. Det har slagit mig, hur långt efter »Paradise Lost» verket står i fråga om poetisk bildkraft och dialektisk spänning, Den nära till hands liggande jämförelsen med Storinkvisitorn i »Bröderna Karamasov» visar sig ointressant. Däremot är frihetsproblematiken i »Paradise Lost» tacksam att jämföra med ledande motiv hos Dostojevskij.

teatern. Från en sådan bearbetning härrör Goethes första bekantskap med det som blev hans egen skaldegåvas största ämne. Goethes Faust genomgick, som känt, en lång utveckling och många förvandlingar — från hans ungdoms »Urfaust» (1773-75) till andra delens fullbordan mer än ett halvt sekel senare. I sin slutliga gestalt är Goethes verk så rikt på innehåll, att det spränger ramen för varje klassificering enligt ledande tankemotiv. Goethes Faust blir till slut ett koncentrat av den europeiska människans alla erfarenheter och strävanden. I diktens överflöd av innehåll kan därför den tråd, som här intresserar oss, inte alltid tydligt skönjas.

Avsikten med denna litteraturhistoriska skiss har närmast varit att omnämna några diktverk, som jag har anledning att uppehålla mig vid i fortsättningen. Någon fullständighet har givetvis inte eftersträvats i uppräknningen.

De tre stora myter, i vilka kulturmänskligheten s.a.s. kollektivt inlagt sina intuitioner om det rationella anlagets potenser på gott och ont, äro sålunda samtidigt det råmaterial, varur några av de högsta individuella uttrycken för människans tänkande över problemet ha formats. Det är därför naturligt, om de betraktelser i ämnet som jag här skall försöka mig på också anknyta till de tre myterna och till deras individualiseringar i dikten. Det är framför allt just de senare, som jag skall kommentera. Men jag vill genast förutskicka, att de litteraturhistoriska och estetiska synpunkterna på den dikt, som spunnits kring våra tre myter, angå oss lika litet som de folkloristiska och psykologiska bakgrunderna till myterna själva. Vårt ärende är filosofen-moralistens, inte estetens eller den lärdes. Och vårt mål är ökad klarhet i en fråga, som är aktuell för nutidsmänniskan framför allt tack vare den tekniskt-naturvetenskapliga livsaspektens dominans i vår tid.

II

I den svenska Bibeln sägs om kunskapens träd, att det var »på gott och ont». Enligt normalt språkbruk betyder detta,

att kunskapen, som trädets frukter gåvo, kunde vara människan till gagn eller till skada. Men detta är knappast mytens ursprungliga mening. Snarare är tanken, att människan som äter av trädet lär sig att själv skilja det goda från det onda, när kunskap *om* gott och ont. Sålunda heter det t.ex. i den engelska Bibeln, att trädet skänker »knowledge of good and evil», och den tyska Bibeln talar om »Erkenntnis des Guten und Bösen». Denna uppfattning kommer för övrigt också fram i den svenska Bibeln, i ormens ord till Eva, att den som äter av trädet skall bli »såsom Gud, vetande vad gott och ont är».¹

Till Bibelns särskilda utformning av tanken om en gyllene ålder hör alltså, att människan i »naturtillståndet» är omedveten om gott och ont. Så länge hennes omedvetenhet består, är hon lycklig. När hon förlorar sin omedvetenhet, går hon miste om sin lycka.

Skola vi om människan i naturtillståndet också säga, att hon är god? Bibeln uttalar sig inte om saken.² Riktigast är väl att säga, att den om gott och ont omedvetne varken kan vara god eller ond. För Guds ögon finns emellertid denna skillnad. Människan grips av lust att också lära känna den och häri bli »såsom Gud». Men detta är förhävelse, hybris.

Syndafallet består inte bara i att människan trotsade Guds förbud. Det består framför allt däri, att hon »faller i synd», dvs. blir i stånd att göra och ofta också gör det som är ont. Först med kunskapen om gott och ont kom synden in i människans liv.

En fråga för sig är, hur djupt och hur hopplöst i synd människan fallit. Är den om gott och ont medvetna människan i stånd enbart till det onda, om hon följer sina naturliga ingivelser? Kan hon av egen kraft också göra gott? Eller är det kanske så, att hon kan »frälsas ifrån ondo» bara tack vare ett ingripande från Guds sida. Ur dessa frågor upprullas det fruktansvärda problemet om människans frälsning.

I Bibelns berättelse om kunskapens tråd och syndafallet förbli många saker oklara. (Att påpeka detta är naturligtvis

¹ Se också Gen. 3, 22.

² Jfr dock Gen. 1, 31.

ingen »beskyllning»; en sådan skulle vara filiströs i sammanhanget.) Bl.a. får man inte tydligt veta, vad som var människans förbrytelse. Bestod den enbart i att hon överträdde Guds förbud att äta av trädet, eller var det också ett brott av människan att eftersträva gudalikheter i kunskapen om gott och ont? Vi får snart anledning att återkomma till frågan.

I Nya Testamentet ges människan budet »Varen också I fullkomliga, såsom eder Fader i himmelen är fullkomlig». Detta är ett av de gåtfullaste och svåraste kristna kraven. Är det bara ett moraliskt krav — att människan skall bli »änslagod»? Jag tror, att en ensidigt moralistisk uttolkning av budet leder till en anti-intellektuell kristendom, som måste avvisas. Det hör till Guds fullkomlighet, att Gud vet och förstår allt. Det rationella anlag, som Gud inplanterat i människan, är hos honom själv utvecklat till högsta blomning. Om nu människans uppgift är att bli fullkomlig, liksom Gud, så måste det också vara människans uppgift att utveckla sin rationalitet över varje gräns.

Vi stå här inför något, som ser ut som en paradox. Å ena sidan skall människan bli »såsom Gud», fullkomlig också i sitt vetande. Å andra sidan var det emedan hon åt av kunskapens träd, som människan föll i synd. Hur går det ena ihop med det andra?

Det är kring denna problematik, som Milton byggt sitt »heroiska poem» om det förlorade paradiset.¹ Han ber sin musa sjunga:

Of Man's First Disobedience, and the Fruit
Of that Forbidden Tree, whose mortal taste
Brought Death into the World, and all our woe,

och hans avsikt är att »justifie the wayes of God to men».

Milton är en utomordentlig företrädare för rationalismens stora århundrade. Man kan fråga, om någonsin en så brinnande

¹ Jag tror, att detta är en riktig karakteristik. Men det förtjänar kanske påpekas — för att undanröja eventuella missförstånd — att Milton själv inte ställer problemet i form av ett skenbart motsatsförhållande mellan Gamla och Nya Testamentets krav. Det nytestamentliga budet omnämns överhuvudtaget inte i Miltons dikt.

tro på förnuftets auktoritet i vetenskapliga, politiska och religiösa frågor förenats med en så smärtsam insikt i den mänskliga självtillräcklighetens tragik som hos den stora puritanen.

Det säger sig självt, att rationalisten Milton djupt oroats av frågan, varför just kunskapens träd skulle vara förbjudet för människan.

One fatal Tree there stands of Knowledge called,
 Forbidden them to taste: Knowledge forbidd'n?
 Suspicious, reasonless. Why should thir Lord
 Envie them that? can it be sin to know,
 Can it be death? and do they only stand
 By Ignorance, is that thir happie state,
 The proof of thir obedience and thir faith?

De grunder, med vilka Satan i Miltons poem vill övertyga Eva om nödvändigheten att äta av trädet, måste ha upplevats såsom djupt övertygande av Milton själv. Miltons retorik griper oss heller aldrig så starkt, som när han lägger den i Satans mun. Ormen säger till Eva:

Queen of this Universe, do not believe
 Those rigid threats of Death; ye shall not Die:
 How should ye? by the Fruit? it gives you Life
 To Knowledge.

Vad är människans lycka värd, om den består till priset av hennes okunnighet om det goda livets förträfflighet och det ondas fördärvlighet? Vad är det goda värt, om människan inte vet att *värdera* det? »For good unknown, sure is not had, or had / And yet unknown, is as not had at all.» Och hur kan hon vilja fly det onda, om hon inte igenkänner det som ett ont? (« — — — if what is evil / Be real, why not known, since easier shunned?») Förbudet att äta av denna »Sacred, Wise, and Wisdom-giving Plant, Mother of Science» tyckes alltför absurt för att kunna vara förpliktande.

Hur vill då Milton förklara, att detta förbud ändå består? Han försöker — om jag förstår honom rätt — tänka så här: Det brott, som ledde till syndafallet, var inte att människan

åt av kunskapens träd, utan att hon trotsade ett förbud, som Gud utfärdat för att pröva hennes lydnad. Det var närmast en tillfällighet, att förbudet kom att häfta just vid *det* trädet. Det kunde ha gällt vilken annan sak som helst. Syndafallet har därför inget samband med frågan, om det är bra för människan att veta, att utveckla sin förnuftighet.

Detta svar på vår fråga är mycket otillfredsställande. För det första löser det inte paradoxen. Låt vara, att förlusten av paradiset lycka uteslutande var ett straff för människans olydnad och inte för hennes nyfikenhet som sådan på kunskapen. Faktum kvarstår, att Gud å ena sidan förbjudit människan att äta av kunskapens träd och å andra sidan krävt, att människan skall eftersträva fullkomlighet och därmed rationell insikt i det goda och det onda. Det är orimligt att förbjuda handlingar, vilkas utförande man samtidigt kräver.

För det andra är svaret otillfredsställande därför att det frikopplar frågan om syndafallet från frågan om kunskapens och förnuftets värde för människan. Här går Milton för långt i sin rationalism. Om det var en ren tillfällighet, att Gud prövade människans lydnad med ett förbud att äta av just *kunskapens* träd, så blir Bibelns myt inte bara ologisk ur kristen synpunkt, utan dessutom platt. Jag tror inte, att vi kunna bortförklara det ologiska här. Vi ha knappast anledning att ens försöka göra det. En motsägelsefri tolkning av Bibeln är inte längre, som på Miltons tid, en angelägen uppgift för upplysta människor. Men jag tror vi ha anledning att respektera mytens — låt vara ologiska — djupsinne. Att vi kunna göra det, hoppas jag strax kunna visa:

Jag ville ge Milton rätt i att förbudet att äta av kunskapens träd inte kan läggas till grund för åsikten, att det rationella anlaget hos människan vore ett ont anlag och att strävan att utveckla anlaget till högsta tänkbara fulländning vore en hybris. Och jag ville tillägga, att förnuftigheten oskiljaktigt hör samman med gudsbelätet i människan och att därför en strävan efter fullkomlighet, som förbiser förnuftet, är otillräcklig. Däremot önskar jag inte säga, att det vore tillräckligt

för människans fullkomning eller »frälsning», att hon utvecklar sin rationalitet och att all annan perfektion skall infinna sig som en följd av hennes tilltagande förnuftighet.

Det kan sålunda inte ha varit något brott, att människan ville *bli* »såsom Gud, vetande vad gott och ont är». Ett brott kan det däremot ha varit, att människan, sedan hon ätit av kunskapens träd, börjat utveckla det rationella anlaget inom sig, inbillade sig redan *vara* »såsom Gud». »Nor was God-head from her thought» säger Milton om Eva, sedan hon ätit av frukten. Detta är människans särskilda hybris. Kunskapens träd, förbjudet eller inte, är därför ett farligt träd för människan att äta av.

Uppfattad på detta sätt, är myten om kunskapens träd inte bara den tragiska berättelsen om människans olydnad mot Gud. Den är också en varnande påminnelse om det vanskliga i människans villkor. Kunskapens träd ger inte bara kunskap om gott och ont. Det är också *på* gott och ont — och den felaktiga översättningen i vår svenska Bibel kommer oavsiktligt att uttrycka en djup sanning. Det rationella anlaget i människan har dubbla potenser: en potens till det goda, dvs. människans växt mot idealet, och en potens till det onda, dvs. människoförgudningens hybris. Vilken potens som blir verklighet i en enskild människas liv, beror på hur hon förvaltar sitt pund, dvs. utvecklar och använder sig av sitt förnuft. Människan som äter av kunskapens träd tar därför oerhörda risker. Så länge hon är en omedveten varelse, löper hon inga moraliska risker alls. Hon lever bortom gott och ont, liksom de osjäliga djuren, och det är lika meningslöst att tala om hennes frälsning som om hennes förtappelse. Först på den medvetne kunna dessa begrepp tillämpas.

I den paradoxala motsättningen mellan förbudet att äta av kunskapens träd och kravet att bli fullkomlig liksom Gud ville jag inläsa en aning om den mänskliga rationalitetens tvåfaldiga möjligheter och en varning för de moraliska risker som människan tar, när hon börjar lita till sitt förnufts avgöranden. Denna dubbelhet »på gott och ont» hos kunskapen kommer att vara ett ledmotiv för den fortsatta framställningen.

III

Prometheus blev en levande gestalt i nyare europeisk dikt tack vare den rörelse, som träffande kallats upplysningstidens romantik. Vad var mera naturligt för en ålder, som svärmade för upplysningens makt att befria människorna från religiösa och sociala fördomars fjättrar, än att i den grekiska sagans hjälte igenkänna en symbolisk representant för sina egna högsta strävanden? Prometheus är upprorsmannen, trotsaren av en ordning, som bygger på lögner och förvägrar människan hennes naturliga frihet. Prometheus lär människan lita på sin tankes förmåga att avslöja lögnen. Och han lär henne inse det orimliga i att underkasta sig politiska maktbud och en moralisk och social konvention, som inte har stöd i tingens »naturliga», dvs. förnuftiga ordning.

Prometheus-motivets första stora diktare, Aischylos, var inte en rationalistisk optimist i stil med Shaftesbury eller Shelley. Ändå beskrives Prometheus' gåva till människorna, sådan upplysningsromantikerna uppfattade den, kanske bäst med den grekiska tragödens ord. »Hören»,¹ låter han den vid klippan fjättrade titanen säga

hur människorna ledo i sin enfald
och hur jag gav dem tankar och förnuft.

— — —
De ägde ögon men de sågo ej,
de ägde öron utan att förnimma.
Likt tomma drömgestalter levde de
sitt långa liv i meningslös förvirring.
De kände ej solvärmda hus av tegel,
ej timmermannens konst. Likt flinka myror
de grävt sig ned i mörka grottors djup.
Och inga säkra tecken røjde för dem
när vintern nalkades och blomhöljd vår
och sommarns skördetid. Nej, utan insikt
blev allting utfört tills jag lärde dem
att tyda stjärnors dunkla upp- och nedgång.
Och talen uppfann jag, all kunskaps blomma,

¹ Jag anför Aischylos' ord i Emil Zilliacus' översättning.

och bokstavsskriften, alla Musers mor,
 som i sitt minne allting uppbevarar.
 Och det var jag som tämde markens djur
 och lät dem träla under ok och sadel,
 på det att människorna befriades
 från tyngsta arbetsbördan; — — —
 Och havets fordon, där det ilar fram
 på linnevingar, skapades av mig.
 — — —

Kort sagt och sammanfattat: från Prometheus
 härstammar allt vad mänskligheten kan.

Hur skall man då förstå, att Prometheus, denna »type of the highest perfection of moral and intellectual nature, impelled by the purest and the truest motives to the best and noblest ends» för att tala med Shelley, likväl av Zeus bestraffades för sitt tilltag och tvangs att lida de grymmaste kval? Kan man i Prometheus öde se annat än en upprörande orättvisa, en den råa styrkans och våldets seger över rätten och friheten? »Kraft» och »Våld» heta också de två tjänare hos Zeus, som i inlednings-scenen till Aischylos' drama smida titanen vid klippan.

Det är troligen riktigt, att upplysningsromantikerna i allmänhet voro för mycket optimister för att kunna taga Prometheus' straff på fullt allvar. Våldets triumf är bara en övergående episod i världshistorien. När Shelleys Prometheus blir fri sina fjättrar, är det inte — som hos Aischylos — emedan han försonat sig med överguden och dämpat sitt trots. Men det är inte heller i avsikt att hämnas på tyrannen som han kommer tillbaka till människorna. Ty när sanningens och skönhetens rike upprättats på jorden, skall människan vara storsinnad nog att förlåta alla tidigare utståndna lidanden och orättvisor.

När det om Shelleys prometeiska människa, »whose nature is its own divine control», heter att hon skall vara

Equal, unclassed, tribeless, and nationless,
 Exempt from awe, worship, degree, the king
 Over himself; just, gentle, wise — — —

så är detta inte bara ett eko av den franska revolutionens paroller. Det är tillika en anticipation av den marxistiska

drömmen om ett stats- och klasslöst tusenårsrike, som skall bli i frukten av proletariats revolution mot det kapitalistiska samhället. Shelley är en av den engelska arbetarrörelsens tidigaste ideologer. Och det är riktigt, att i den västerländska socialismen se *en* utformning av Prometheus-tanken om människans möjligheter att rationellt behärska sin livssituation.

Det är intressant att jämföra Shelleys Prometheus med Goethes. Båda föra människonaturens talan mot människofientliga gudar. Men Goethe hade en mera realistisk blick än Shelley för den »naturliga» människans livsvillkor. Därför bär hans Prometheus på mera smärta än Shelleys. »Ich habe sie geformt», säger han om människorna, »nach meinem Bilde / ein Geschlecht, das mir gleich sei, / zu leiden, weinen, zu geniessen und zu freuen sich». Lidande och lycka äro Prometheus-människans oskiljaktiga följeslagare. Hon kan bli kvitt lidandet, bara om hon underkastar sig en makt, som också gör slut på hennes lycka att få vara en fri, skapande varelse. Människans smärta är därför inte en orättvisa, ägnad att väcka medlidande med hennes ödeslott eller förtrytelse mot makter, som förtrampa henne. Och den uppvägs tusenfalt av den stolthet, som hon känner över allt vad *hon* gjort, av egen kraft, utan gudars hjälp, en stolthet som talar ur orden:

Ich kenne nichts Ärmeres
Unter der Sonn', als euch, Götter.
— — —
Hast du nicht alles selbst vollendet,
Heilig glühend Herz?

Rydbergs Prometheus är mycket olik både Goethes och Shelleys. Han är inte en upprorsman och trotsare, inte heller en förkunnare av det mänskligas självhärlighet. Upplysningsromantikens Prometheus-tema: motsättningen mellan gud och människa förvandlas hos Rydberg till en motsats mellan makt och rätt, mellan det själviska godtyckets *vara* och ett tidlöst giltigt *böra*. Det är en märklig helomvändning av situationen. Hos den svenska skalden blir Prometheus i själva verket tales-

man för »evighetens Gud» *mot* en otillräcklig »naturalistisk» människa.

Men Rydbergs Prometheus är inte bara en rättskämpe. Han är också en martyr. Titanens lidande är för den svenska skalden på ett helt annat sätt än för upplysningsromantikerna en smärtsam realitet. Emedan hos Rydberg rättens idé är det centrala i myten, blir också orättvisan i Prometheus' straff mera påtaglig. Rydberg är främmande för tanken, att det straff, som titanen utstår för sin människovänlighets skull, vore i något avseende rättmätigt. Hans Prometheus är skuldlös — och det måste han ju vara, om kampen mellan honom och Zeus verkligen är en kamp mellan rätten och våldet.

Ehuru Rydberg inte kan erkänna, att Prometheus bär på en moralisk skuld, antyder han på ett utomordentligt intressant sätt just det förhållande som kommit oss att ställa värdet av Prometheus' skänker under debatt. Det sker när titanen beskriver för Ahasverus, vad han utträttat för människorna:

den eld jag bar i tidens morgonväkt
ifrån Olympen ned, den avundsamma,
vid den har forskarn tänt sin facklas flamma
och bär den genom natt och töcken käckt.
Där fram han tränger fly ur altarröken
de falska gudarna som hemska spöken,
förklädda villor i en helig dräkt.
Och medan så han frälsar bundna själar,
så manar han ur bergen andra trälar,
en stark och känsellös kaborisk släkt,
som bär förutan skam sitt slaveri,
på det att människan må vara fri,
och flåsar eld ur lungor av metall
och gör ett strävsamt verk med id och värma,
att människan må ha tid att tänka och att svärma,
ty det är hennes väsens rätta kall.

Kärnan innanför dessa poetiskt-retoriska blomsterhöljen är ungefär samma sak som Aischylos säger på sitt mera direkta sätt i de ord som vi anförde ur hans drama. Den »han», som Rydberg talar om i citatet, är forskaren, vetenskapsmannen.

Rydberg tilldelar honom en dubbel roll: han frälsar med upplysning människosjälar från falska föreställningars bann och han förbättrar med uppfinningar människans yttre levnadsvillkor. Också Rydbergs prometeiska människa är teoretiker och tekniker i en person. Men det som mest intresserar oss i sammanhanget är »kabirerna». Det är Rydbergs poetiska omklädnad för maskinen, människans själlösa tjänare, som inte behöver skämmas för sitt slaveri och som frigör mänsklig energi för de högre ändamål, som skalden kallar »att tänka och att svärma». I dem förverkligar människan sin naturs högsta potenser.

Det är ingen trivialisering av skaldens tanke, om vi uttrycka den på nykter prosa, så här: För Rydberg var hans tids största händelse, industrialismens genombrott, en följd av Prometheus-anlaget hos människan. Tanken är fullt riktig. Men Rydberg har troligen inte anat, att här finns den dunkla punkten i Prometheus' sändning. Däremot kan man säga, att en av skaldens poetiska skapelser anat det, — Ahasverus, »naturalisten», som uppgivit tron på börats förpliktande makt och resignerat inför det faktiskas nödvändighet. Ahasverus svarar Prometheus:

Kabirerna, den starka trälaätt,
de dina manat fram till släktets väl,
ha ej gjort Adams söner livet lätt,
ty nu är mänskan desse trälars träl.

Att samhällets industrialisering också hade sina mörka sidor, om den saken var Rydberg förvisso djupt medveten. I »Grottesången», där betecknande nog bara Ahasverus, inte längre Prometheus, för talan, tar sig hans medvetande ett smärtsamt pessimistiskt uttryck. Men Rydberg har inte kommit på idén att sammanställa de tvivelaktiga följderna av vetenskapens och teknikens segertåg med frågan om renheten i Prometheus kamp för människans frihet. Vad är friheten värd, om dess bruk leder till ett nytt slaveri för människan? Så snart denna fråga är ställd, börja vi ana, att den tragiska innebörden i Prometheus-myten ligger djupare än bara i våldets seger över rätten.

Här leds tanken till begreppen hybris och nemesis, till det grekiska dramats skakande jämviktsfilosofi. Är människans slaveri under maskinen, dvs. under sina egna uppfinningar i avsikt att tämja naturens krafter, en nemesis som följer förhåvelse åt? Och vari består förhåvelsen, människans hybris?

Det är belysande, att tanken på hybris, som varken Goethe eller Shelley eller Rydberg förbinda med Prometheus-symbolen, tydligt ingår i den antika myten och likaså i det största antika konstverket på mytens grund, Aischylos' Prometheus-trilogi. Sagans Prometheus påminner inte så litet om Odysseus. List och högmod äro avigsidorna av deras klokhet och självtillit. Det berättas om Prometheus, att han inte bara stal elden av Zeus, utan också bedrog denne på den bästa parten av människornas offergåvor. Han styckade en ox och lade köttet och de ätbara delarna i en säck, benen i en annan. Den första säcken sölade han ned med smuts, den andra smorde han in med fett, så att den skulle se mera lockande ut. Därpå bad han Zeus välja. Zeus valde säcken med ben. Sålunda tillföll den bästa delen människorna, avskrädet gudarna.

Prometheus tilltag att lura gudarna var givetvis fult. Men denna mänskliga svaghet hos honom kan svårligen berättiga en nemesis av det slag, som myten låter komma Prometheus till del och som Ahasverus i Rydbergs dikt antyder för det av Prometheus lyckliggjorda människosläktet. Prometheus' hybris måste sökas djupare än i hans enskilda tilltag. Hans brott kan inte bara ha varit, att han stal elden från gudarna eller att han lurade Zeus att välja fel säck. Det måste också och framför allt ha varit, att han gav människorna maktmedel, som de inte kunna rätt bruka, och att han lärde dem att skatta sig själva förmer än gudarna, skapelsens krona högre än skaparen.

Prometheus har lärt människan att locka fram ur naturen krafter, som hon inte kan styra utan som överväldiga henne. Prometheus-barnens belägenhet är densamma som lärlingens hos trollkarlen i Goethes ballad, som, när han inte kan tygla de makter han frambesvärjt, klagar:

Herr, die Not ist gross.
Die ich rief, die Geister,
Werd' ich nun nicht los.

Vartill mästaren svarar:

In die Ecke,
Besen! Besen!
Seid's gewesen.
Denn als Geister
Ruft euch nur, zu seinem Zwecke,
Erst hervor der alte Meister.

Om det verkligen är så, att den upplysta mänskligheten löper allvarlig risk att snärja sig i sina egna påfund, är Prometheus' tilltag en självöverskattning som får sitt naturliga straff. Emellertid är det inte uteslutet, att människan, sedan hon blivit vederbörligen näpst för sin förhävelse, kunde få fortsätta att bruka sitt förnuft. Något i den stilen måtte ha föresvävat Aischylos. Den troligaste rekonstruktionen av de förlorade delarna av hans trilogi ger vid handen, att Prometheus' frigivande sker i tecknet av en kompromiss mellan Zeus och människosläktet. Titanens lidande var ett varnande exempel, att man inte ostraffat reser sig mot gudarna. Hans befrielse var ett nådetecken åt människan att, s.a.s. med övergudens goda minne, få fortsätta att odla de anlag, som Prometheus uppväckt hos henne.

En varning till människan, liknande den som vi trodde oss kunna utläsa ur berättelsen om kunskapens träd i Edens lustgård, ingår sålunda också i myten om Prometheus, fastän senare släkten varit benägna att glömma den i sin entusiasm för eldbärarens välgärningar mot mänskligheten och för det storslagna i hans mission. Att det varit svårt för Europas nyare skalder och tänkare att uppfatta varningen, sammanhänger kanske med ett drag i den antika mytens konstruktion, som det är anledning att här till sist fixera:

I myten om Prometheus stå två makter mot varandra: en överförnuftig gudom, som vill bestämma över människan efter sitt förgottfinnande, och en mot denne upprorisk mänsk-

lighet, som vill ta sitt öde i egna händer. Titanens roll är att hjälpa människan och inge henne förtröstan. Det vore onaturligt för oss att åse Prometheus' öde utan att taga hans parti, som ju i grunden är vårt eget. (Detta gäller också myten i Rydbergs omtolkning, ty här blir Prometheus en symbol för »det högre» hos människan i kamp mot hennes egen naturs själviska och orättrådiga böjelser.) Men om Prometheus inte vore människornas vän, själv — som Shelley säger — en företrädare för det högsta mänskliga, utan enbart gudarnas fiende, som med sina gåvors bländverk vill locka människorna över på sin sida, då hade vi anledning att ompröva vårt partitagande och då blir frågan om hans gåvas värde problematisk. Tolka vi Prometheus-myten på detta sätt, få vi ett drama, där människan inte mera är gudomensjämbördiga motspelare, utan en insats eller bricka i en kraftmätning mellan två övermänskliga makter. Men under denna nya tolkning är gudatrotsaren inte längre den grekiska mytens Prometheus — utan den tyska Faust-sagens Mefistofeles.

IV

Faust-sagan kunde kallas en kristen omdiktning av Prometheus-motivet. För att förstå, varför omdiktningen kan kallas »kristen», måste vi kasta en blick på den bakgrund av idéer, som gör Faust intressant för oss.

Upplysta människor tala inte längre om den kristna medeltiden som mörka århundraden för människoanden. Vi ha lärt oss att se med respekt, inte bara på medeltidens konst, utan också på dess intellektuella kultur. Skolastiken kan inte avfärdas som hårklyverier i stil med frågan, hur många änglar som rymmas på en nålspets.

Vår nya uppskattning av medeltidens andlighet får emellertid inte förleda oss till att förbise de djupa olikheterna mellan vår egen och skolastikernas intellektuella odling. Den gamla uppfattningen om medeltiden som en era av andlig ofrihet innehåller ett stort mått sanning, som inte kan lämnas ur räkningen.

Skolastiken är en odling av människans rationella anlag ad majorem gloriam Dei, inte ad majorem gloriam Hominis. Tankens frihet är att förklara och prisa Guds verk, inte att gå den mänskliga vetgirighetens och det mänskliga självhävdelsebehovets ärenden. Men tanken är inte en lydig, utan en stursk och upprorisk tjänare av främmande herrar. Vittnesbörd härom påträffas genom hela medeltiden. Andens kätteri är långt äldre än reformationen eller någon av de rörelser, som kallas förreformation. Jag tror inte, att någon enda av medeltidens stora tänkare undgick beskyllningar eller misstankar för kätteri. Många av dem fingo utstå svåra obehag för sina åsikters skull. Den skolastiska filosofiens historia får för moderna läsare en del av sin tjusning emedan den är en berättelse om människo-tankens balansgång på gränsen till förbjudna riken.

Över dessa riken råder den Onde. Han försöker locka människan över gränsen för att hålla henne kvar hos sig. Det har inte undgått hans skarpa ögon, att människan lätt låter sig förledas, när hon ger sin tanke och sitt kunskapsbegär fria tyglar. Därför är tanken hans potentiella bundsförvant inom människan. Den Onde vill, att människan skall utveckla sin rationalitet. Men han vill det inte, emedan han — liksom Prometheus — kände vänskap eller medlidande med henne. Utan han vill det, emedan han önskar hennes fördärv.

Den Onde förespeglar skapelsens krona de fröjder, som vänta henne, om hon nyttjar sin tankes kraft till att göra sig till skapelsens herre. Skapelsen — utom människan — är naturen. Att härska över skapelsen betyder att känna naturens hemligheter och kunna befalla över dess krafter. Det är när människan eftersträvar detta herravälde, som hon lättast faller offer för den Ondes ränker.

Den skolastiska vetenskapens svåraste uppgift — en uppgift som den slutligen stupade på — var att anvisa kunskapen om naturen en fixerad plats i förhållande till Guds uppenbarade sanning. Idealet var en fysik, som kunde anses redan ha uttömt sanningen om naturen och som därför inte kunde tänkas bjuda på några otrevliga överraskningar i fortsättningen.

Aristoteles naturfilosofi kom nära idealet. Betänkligt var bara, att systemets lärosatser inte alltid tycktes stämma med sinnenas vittnesbörd. På vem skulle man tro i händelse av konflikt: på Aristoteles eller på sinnena? Vi veta, vad professorerna i Pisa menade om saken, när Galilei lät olika tunga kroppar falla från toppen av det lutande tornet för att visa, att falltiden är oberoende av vikten. Experimentets utgång var ett sken, ansågo de. De lärda herrarna voro naturligtvis ofantliga dumsnutar. Men vi måste se deras förstockning i rätt perspektiv. Ytligt sett var det en strid mellan olika läromeningar i fysiken. På djupet gällde frågan, om människans själ går förlorad, när hon låter sina föreställningar om världen formas av hennes eget omdöme och förnuft.

Vi förstå, att tanken på ett förbund mellan naturvetenskapsmannen och den Onde var utomordentligt naturlig inom ramen för medeltidens kristna världsuppfattning. Den sanning, som uppenbaras i det naturvetenskapliga experimentet och som sätter frukt i tekniska uppfinningar, är ingen »riktig» sanning, utan »djävulens bländverk». Experimentell naturvetenskap är svartkonst, trolldom, magi.

Förhållandet mellan religion, magi och vetenskap är både idéhistoriskt och i sig självt utomordentligt intressant. Då det har betydelse också för vårt ämne, måste här några ord om saken inskjutas.

Frågan om religionens och magins inbördes förhållande på primitiva kulturstadier angår oss inte nu. Av vikt är däremot, att i det skede i den västerländska kulturens historia, som föregår den moderna vetenskapens tillkomst, religion och magi uppfattas som motsatser. I denna uppfattning ingår, vid sidan av allsköns tidsbetingat slagg, också en sanning av universell innebörd.

Man hamnar på fel spår, om man i religion och magi ser två konkurrenter på den mänskliga vidskeplighetens marknad, — låt vara att en sådan syn har *ett visst fog* för sig. Det är mera »fruktbart att i religionens och magins historiska manifestationer, som ofta på ett förvirrat sätt blandats med

varandra, se uttryck för två *motsatta* mänskliga förhållnings-sätt. Mycket summariskt kunde man säga saken så: Religion är underkastelse, ett erkännande av människans litenhet inför makter, av vilkas *nåd* hon är beroende. En religiös inställning behöver, såvitt jag kan förstå, inte innehålla något som rätteligen kan kallas vidskepelse. Magi åter innefattar en tro, att de utommänskliga krafterna i tillvaron kunna påverkas, att människan — i varje fall i någon utsträckning — har *makt* över dem. En magisk föreställning om hur denna makt verkar är emellertid, i motsats till en vetenskaplig föreställning om saken, en vidskepelse.

Denna syn på förhållandet mellan religion och magi är inte originell. Den påträffas hos religionsforskare från Schleiermacher till Frazer och Söderblom. Den är också omdebatterad. I debatten spelar naturligtvis det etnologiska och religionshistoriska materialet en stor roll. Men oberoende av frågor om *faktiska* samband mellan de berörda företeelserna tror jag det är klarläggande att fasthålla vid det *idealtypiska* motsatsförhållandet mellan de två attityder, som här kallats den »religiösa» och den »magiska».

I relation till nämnda idealtyper kan också vetenskapen placeras. Vi se då, att det inte är mellan religion och magi å ena sidan och vetenskap å den andra, som den djupaste klyftan består — utan mellan vetenskap och magi å ena och religion å den andra. Vetenskap och magi ha en gemensam trosbekän-nelse: tron på människans förmåga att betvinga »makterna». Magi är för-vetenskap. Vetenskap är rationaliserad, från vidskepelse renad magi.

Lika litet som religion, är magi något som förekommer bara på s.k. primitiva kulturstadier. Den gren av matematiken, som har det arabiska namnet algebra, kunde ännu under renässan-sen knappast skiljas från kabbalistisk tal-magi, den europeiska astronomien var ännu under barocken i nära förbund med astrologien, den europeiska kemien var ända till upplysnings-tiden i stort sett liktydig med det som araberna kallade alkemi.

I jämförelse med oss voro grekerna från början ofantligt

mycket mera rationella. Problemet att rationalisera magin till vetenskap existerade knappast för dem. Detta beror inte bara på att vår vetenskap tydligen bär på en tyngre magisk arvs-massa — från araberna — än antikens. Utan det beror också på att dess ursprungliga förhållande till religionen varit ett annat. Vetenskapens förlossning ur sitt moderssköte i magin är i Europa förbunden med strävan att rättfärdiga vetenskapen inför religionen. Det har gällt att visa, att den vetenskapliga attityden, *i motsats till den magiska*, inte är en förmäthenhet eller hybris, som strider mot religionens krav på ödmjukhet, och att den vetenskapliga sanningen inte är oförenlig med den religiösa tron. Denna uppgift togo sig barockens stora tänkare och skalder an — i optimistisk förvissning att rationalism och religion kunde integreras i ett stort filosofiskt system, som hos Leibniz, eller en grandios poetisk vision, som hos Milton. Hundra år senare ter sig uppgiften redan betydligt svårare och man söker nu snarare en skiljelinje mellan religion och vetenskap än en syntes av båda. Och se vi på läget i dag, så måste vi väl medge, att problemet förts tillbaka till sin utgångspunkt. Försöken att rättfärdiga vetenskapen inför religionen ha burit vatten, och de två makternas fiendskap tyckes lika uppenbar som före renässansen. Med den stora skillnaden likväl, att det nu är vetenskapen som har övertaget. Den apologetiska uppgiften har överflyttats på religionen, som — med filosofiens eller poesins medel — söker ursäkta sin existens inför vetenskapens majestät.

Detta får räcka om idébakgrunden till Faust. Det torde nu vara klart, i vilken mening man kan kalla Faust-sagan en kristet-västerländsk version av Prometheus-myten.

I sin folkliga form är berättelsen om doktor Faust en ganska enkel historia, utan det latent djupsinne som utmärker de antika sagor, där Prometheus förekommer. Svartkonstnären och astrologen — i modernare terminologi: naturforskaren — Faust har ett fördrag med djävulen. Villkoren äro, att den Onde skall tjäna doktorn i dennes magiskt-vetenskapliga förehavanden i livet mot att Faust tjänar djävulen efter döden. Sagan

antar, att fördraget uppfylldes och att i tidens fullbordan den lärde mannens själ tillföll djävulen. Ur kristen synpunkt var detta givetvis en svår olycka och den övermodige doktorn framställdes som ett varnande exempel.

Den folkliga Faust-berättelsens tematiska enkelhet utmärker ännu den första betydande konstnärliga bearbetningen av motivet, Christopher Marlowes drama. Också Marlowes Faust blir djävulens byte och går att lida eviga kval efter döden. Faust är en fördömd. Men när skalden uttalar hans dom, ligger bakom orden en omisskänslig medkännla med den osalige doktorn. Marlowe, själv en blodfull representant för renässansens sinnesyra och nyfikenhet på livet och världen, kunde inte undgå att i Faust se en medbroder, som visserligen syndat, när han låtit locka sig över gränsen för det för människan tillåtna, rnen som i sin oförfärade iver att utforska gränsmarkerna mot förbjudna riken tillika var en god företrädare för sin egen tids högsta aspirationer i fråga om kunskap, makt och skönhet. Är den varelse verkligen ond, som säger:

Go forward, Faustus, in that famous art,
Wherein all nature's treasure is contained.
Be thou on earth as Jove is in the sky,
Lord and commander of these elements.

Svaret är väl, att den som säger så nog har ont i sinnet till doktor Faust, men att det som han uppmanar Faust att göra: utforska naturen för att härska och befalla över elementen, inte i sig självt är ett ont. Snarare är det någonting som hör till människans naturliga bestämmelse.

Men samtidigt som Faust hos Marlowe blir föremål för vår mänskliga sympati, blir han ett problem. Om hans strävan är riktig, hur skola vi då förstå, att hans förbund med djävulen är fördömligt. Är det en inre nödvändighet, att den som vinner hela världen måste förlora sin själ? Med denna fråga — som vi redan snuddat vid i samband med Prometheus-myten — ha vi nått utgångspunkten för Faust-problemet hos Goethe.

Det är lika gott att strax omtala Goethes svar på frågan. Det är ett eftertryckligt nej. Faust kan ingå sitt förbund med djävulen och vinna världen utan att förtappas. För att kunna ge skäl för sin åsikt tvingas Goethe att fullständigt revidera själva historien. Uppläggningsen av Goethes Faust är ofantligt mycket mera komplicerad än folksägnens och Marlowes. Först hos Goethe lyfts sagans symbolik till ett plan, som i djup och sammanhållande spänning kan mäta sig med den motsvarande grekiska mytens.

Jag måste här få påminna om intrigen i Goethes Faust. Den är i själva verket ganska invecklad. Dramats prolog utspelas i himmeln, dit Herren låtit kalla Mefistofeles. Gud frågar den Onde om Faust och får höra om dennes oroliga begär efter kunskap, njutning och makt. Herren säger nu, att Faust trots alla sina förvillelser slutligen skall komma till klarhet. Mefistofeles föreslår ett vad med Herren, att Faust kommer att gå under, om djävulen tillåts leda honom.

Was wettet Ihr? den sollt Ihr noch verlieren,
Wenn Ihr mir die Erlaubnis gebt,
Ihn meine Strasse sacht zu führen.

Vartill Herren svarar:

Solang' er auf der Erde lebt,
So lange sei dir's nicht verboten,
Es irrt der Mensch, solange er lebt.

Men i förtröstan på människans godhet »innerst inne» går han med på vadet och ger Mefistofeles fria händer:

Nun gut, es sei dir überlassen.
Zieh diesen Geist von seinem Urquell ab,
Und führ' ihn, kannst du ihn erfassen,
Auf deinem Wege mit herab,
Und steh' beschämt, wenn du bekennen musst:
Ein guter Mensch, in seinem dunklen Drange,
Ist sich des rechten Weges wohl bewusst.

Djävulen går nu att uppsöka doktorn i hans studerkammare och laboratorium och erbjuder honom sina tjänster.

Ich will mich *hier* zu deinem Dienst verbinden,
Auf deinen Wink nicht rasten und nicht ruhn;
Wenn wir uns *drüben* wiederfinden,
So sollst du mir das gleiche tun.

Här proponeras alltså fördraget mellan Faust och den Onde i den form, som den populära berättelsen känner. Men Goethes Faust går inte med på detta. Han tror nog, att Mefistofeles kan hjälpa honom. Men han vägrar att tro, att den Onde kunde fånga honom i sina garn.

Ward eines Menschen Geist, in seinem hohen Streben,
Von deinesgleichen je gefasst?

frågar han. I frågan antyds också orsaken till Fausts optimism, människoandens strävan mot det höga. Så länge människan inte stannar för att nöjd njuta frukterna av sitt verk, utan otillfredsställd strävar vidare, så länge kan hon vara säker på att undgå förtappelsen. Den förbindelse med djävulen, som Faust slutligen beseglar med sitt blod, är därför inte ett fördrag, utan ett *vad*. Vadet gäller, om Faust skall bestå provet att aldrig stanna i sin strävan.

Werd' ich beruhigt je mich auf ein Faulbett legen,
So sei es gleich um mich getan!
Kannst du mich schmeichelnd je belügen,
Dass ich mir selbst gefallen mag,
Kannst du mich mit Genuss betrügen —
Das sei für mich der letzte Tag!
Die Wette biet' ich!

Topp!

Und Schlag auf Schlag!
Werd' ich zum Augenblicke sagen;
Verweile doch! du bist so schön!
Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
Dann will ich gern zu Grunde gehn.

Så kastar sig Faust ut i livets äventyr med Mefistofeles vid sin sida. Han förför Gretchen och mördar hennes bror, han invigs i magins hemligheter och dansar med häxorna på

Harz på valborgsnatten, han uppsöker Sköna Helena i underjorden och alstrar med henne en son — en brådmogen och tidigt borttryckt inkarnation av germansk dådkraft och hellensk skönhetssträvan —, han blir kejsarens fältherre och styresman över vida områden, rastlöst verksam ännu i sin högsta ålder med storstilade planer på att från det svallande havet erövra ett stycke odlingsbar jord åt människan.

Som känt uttalade Faust aldrig det ord till ögonblicket, som hade lett till hans förtappelse enligt överenskommelsen med djävulen. Bara tack vare ett missförstånd av Fausts slutord i dödsscenen tror Mefisto att han lyckats fånga sitt byte. Men högre makter slita det ur hans händer, och Fausts oroliga själ når, efter livet, sin symboliska vila i Gud.

Det kan förefalla en aning prosaiskt att från betraktelser över scenerna i världslitteraturens mångsidigaste och kanske skönaste diktverk återgå till vår fråga om kunskapen och det goda. Men vägen är inte lång och tillämpningen utomordentligt direkt.

Goethes åsikt är tydlig. Den makt, som mänsklig kunskap skänker, är inte som sådan ett ont. Den blir ett ont, om människan i sin förtjusning över »wie herrlich weit wir es gebracht» stannar för att njuta frukterna av sitt verk utan att inse dess ofullkomlighet eller känna längtan efter något bättre. Då går människan under. Så länge hennes oro jagar henne, har hon hopp.

Det är antagligt, att Goethe, om han levat, hade igenkänt industrialismens genombrott och maskinteknikens segertåg såsom uttryck för det »faustiska» hos västerlandets människa. Men hade skalden, om han skådat in i vårt sekel, kunnat hålla fast vid sin tro på människans frälsning genom aktivitet allena? Svaret är inte lätt att utgrunda och kanske inte heller så intressant. Men det *är* intressant att problemet för oss ter sig svårare än det var under upplysningshumanismens förtröstansfulla dagar. Den västerländska människan har ännu långt till den besinningsfulla rationalitet, som Goethes Faust mot slutet av sitt liv efterlyser med orden:

Noch hab' ich mich ins Freie nicht gekämpft.
Könnst' ich Magie von meinem Pfad entfernen,
Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen,
Stünd' ich, Natur, vor dir ein Mann allein,
Da wär's der Mühe wert, ein Mensch zu sein.

Det är inte en förfalskning, om vi här uppfatta »magi», inte som ovetenskapliga åskådningar om naturens kausalsammanhang, utan som en besinningslös åtrå att befalla över makterna utan en klar föreställning om det förnuftiga ändamålet med människans herravälde över naturen. Ännu mera för vår än för Goethes samtid gäller, att vi inte kämpat oss »ins Freie» i vårt förhållande till naturen, att vi inte lärt oss självbehärskning i bruket av vetenskapens »sesam öppna dig!» för att tillfredsställa våra nycker och begär. Och ju starkare medvetandet om vår bristfullhet tränger sig på oss, desto mera tivelaktigt blir det om skalden hade rätt när han trodde, att Herren lugnt kunde låta människan låna ett finger åt den Onde utan att denne tog hela handen, eller att Fausts rastlösa strävan var en tillräcklig säkerhet för hans slutliga frälsning. Om det berättigade eller oberättigade i en sådan optimism måste vi ännu söka bilda oss en uppfattning.

V

Frågan om det rationella anlagets värde kan ställas på två sätt. Vardera frågeställningen har skymtat i det föregående. Men vi ha anledning att ännu tydligare skilja dem från varandra och att säga några ord om dem var för sig.

Frågan kan gälla kunskapens värde som ett *instrument* för att tillgodose olika behov. Eller den kan gälla värdet av människans kunskapssträvan som det jag skall kalla en *livsform*, dvs. som en strävan att veta och begripa för vetandets och begripandets egen skull och inte för några andra ändamål.

När kunskapens instrumentala värde ställes under debatt, gäller frågan nästan alltid kunskapen som medel till lycka.

Med det som kallas förnuftsoptimism och -pessimism avses vanligen ställningstaganden till just denna fråga. Renässansens och upplysningens förnuftsoptimister prisade rationaliteten, dvs. vetenskapen, framför allt som ett lyckoinstrument för den enskilde och samhället. Våra dagars civilisationspessimister åter förneka detta värde framför allt under hänvisning till de olyckor, som två världskrig och dessas följdföreteelser inneburit för mänskligheten.

Det är ganska uppenbart, att det vetenskapliga framåtskridandet haft påtagliga följder för lycka och olycka i historien — men också att dessa följder inte låta sig sammanfatta i en enkel proportionalitetslag. Fråga vi, vem som har rätt: pessimisten eller optimisten, måste vi därför svara, att båda ha rätt — och båda orätt. Optimisternas dröm om »en skön ny värld» har visat sig vara en sanndröm såtillvida, att de flesta av de tekniska förbättringar och potentiella lyckokällor: verk samma mediciner, snabbare fortskaffningsmedel, ökat välstånd på bred bas, som Francis Bacon, Leonardo da Vinci och deras vederlikar uppförde på sina önskelistor, sedermera blivit verklighet. Att denna dröm ändå var en illusion, beror på att vetenskapen med stor opartiskhet beaktat, utom det som fanns på filantropernas önskelistor, också sådant som djävulen upptagit på sin: nya sätt att döda människor, att sprida lögnar, att bevaka opinioner, att förpesta vardagens tillvaro med tusen nya behov och ambitioner. Pessimistens klagan över tidens förfall är berättigad, när den fäster uppmärksamheten vid de kompletterande djävulskaperna till rationalismens välsignelser. Men den blir obefogad kverulans, när den glömmer dessa välsignelser själva.

Av de två illusionerna är pessimistens utan tvivel den mera dåraktiga. Drömmen om en skön ny värld är i varje fall en drivkraft för tanken och viljan att sträva mot något bättre än det som är. Illusionen om den gamla goda tiden är bara en bekännelse av vår oförmåga att följa med i-utvecklingen. Den är Fausts förbjudna »verweile doch, du bist so schön» i sin trivialaste och mest motbjudande form.

Återstår frågan om kunskapen som livsform. — Aristoteles kallar människan ett förnuftigt djur. En bättre definition kan inte ges. Ty förnuftigheten, rationaliteten, är utan tvivel det drag, som tydligast och djupast skiljer människorna från (de andra) djuren. Man kan därför säga, att människans strävan efter rationell fullkomning är en strävan att förverkliga »sig själv», sitt »eget väsen», sin »sanna natur». Kunskapen som livsform är den för människan mest säregna livsformen, den där hennes mänsklighet tydligast kommer till uttryck. Det är därför inte långsökt att med Aristoteles mena, att »det teoretiska livet», dvs. tillväxt i kunskap om världen och insikt i livsfrågorna, också är människans högsta och renaste lycka.

Jag nämnde tidigare, att det kristna fullkomlighetskravet måste anses innefatta ett krav på rationell fullkomning. Och att förbudet att äta av kunskapens träd då rimligtvis måste förstås som en varning till människan för att tro, att den fullkomning, som hon skall arbeta på, redan är uppnådd. Människan skall bli »såsom Gud». Men hon måste akta sig för självförgudningens, dvs. den fullkomliga självtillfredsställdhetens illusion.

Nu kan man fråga: faller människan lättare offer för denna illusion, när hon strävar efter kunskap och bildning, än när hon strävar t. ex. efter rikedom och inflytande? Är sanningen mera insmickrande och därför farligare att äga än t.ex. makten? Är den bildade lättare självgod än den rike eller mäktige?

Jag tror inte, att man kan svara jakande på dessa frågor. Den som ger ett jakande svar, nedvärderar kunskapen som livsform på ett sätt som påminner om irrationalistens oberättigade nedvärdering av kunskapen som lyckoinstrument.

Men också om den upplyste inte lättare än t.ex. den mäktige stannar i självtillfredsställdhetens »verweile doch!», så är hans belägenhet i ett annat avseende mera riskfylld. Man kan nämligen säga så här: Att låta sig insmickras av sanningen är *ett större ont* än att låta sig insmickras av makten. Den insmickrade är föremål för ett självbedrägeri. Han tror sig vara något som han inte är. Den som är nöjd med sig själv, därför att han är

klok, bevisar därmed att han *inte ens* är klok. Hans självbelåtenhet förstör på så sätt sin egen grund. Den som är nöjd med sig själv, därför att han är mäktig, bevisar inte därmed att han är mindre mäktig. En sådan självbelåtenhet behöver inte undergräva sin egen mark. Och därför, menar jag, kunna vi säga:

väl *inte*, att kunskap och bildning lättare göra en människa självtillfredsställd än t.ex. rikedom och makt,

men nog, att den upplystes självbelåtenhet är ett större ont än t.ex. den rikes eller den mäktiges. Den upplyste »borde veta bättre». Hans förhållande i kunskapen är ett dubbelt självbedrägeri och därför vidrigare än den mäktiges förhållande i makten. Hjärnans hybris är den största.

Att söka sanningen är *en* sida av människans strävan efter fullkomlighet. Det är en del av den strävan »utan rast och ro» som, enligt Goethes syn i »Faust», är en borgen för människans räddning undan fördömsen. Men också om det sålunda är gott för människan att söka sanningen, så är inte härmed frågan om den rationella livsformens värde slutligt besvarad.

Ty att tillväxa i insikt är *inte det enda sätt*, på vilket människan strävar efter fullkomning. Man kunde säga, att den som bemödar sig om sanningen, fullgör en skyldighet mot sig själv. Men den enskilda människan har också skyldigheter mot andra: mot sin familj, mot staten, mot nödställda medmänniskor. Försummar hon andra skyldigheter på bekostnad av *en*, är det fara att hon växer snett och sålunda ödelägger sig själv. Därför kan frågan om förnuftighetens och sanningssökandets värde inte frikopplas från frågan om hur människans olika skyldigheter skola avvägas mot varandra och vilken plikt som är den högsta.

»Endast ett är nödvändigt». Denna märkliga formel är ett försök att se människans alla skyldigheter i ljuset av en enda, hennes skyldighet mot Gud. Formeln kan uttolkas till försvar för ensidigheten. Då ligger det nära till hands att tolkningen också kommer att döma människans rationella strävan som högfärd och själviskhet. Men detta, tror jag, är ett missförstånd.

Jag ville förstå bibelordet på ett annat sätt. Människans skyldigheter ha ingen fixerad rangordning i en arbetsplan för moralisk fullkomning. »Endast ett är nödvändigt» betyder: fråga inte, om *du* blir bättre av att göra *si* eller så — t.ex. hänge dig åt filosofisk meditation eller gå ut och lindra nöden bland de fattiga. Utan låt kraven verka på dig med sin egen styrka, så skall du finna den rätta vägen. Den gyllene regeln är att inte söka sitt. Detta är det »enda» som är nödvändigt för att man skall slippa den omöjliga uppgiften att beräkna sina handlingar i avsikt att göra den moraliska balansen så fördelaktig som möjligt.

De vägar, på vilka människan närmar sig det fullkomliga, kunna inte ges företräde den ena framom den andra. Den som samlar kunskaper, kan tänkas försumma andra skyldigheter. Men man kan inte säga, att det skulle ligga i sanningssökandets natur eller i någon annan särskild form av fullkomlighetssträvan att locka människan bort från mera väsentliga uppgifter.

Om en människas strävan att förkovra sig i sanningen leder till att hon försummar andra plikter, så söker hon redan »sitt» och inte längre idealet. Hon har glömt, att »endast ett är nödvändigt». Hennes kunskapsbehov har blivit maskerad egoism. Och liksom den hybris, som stoltserar med att besitta sanningen, är ett självbedrägeri, emedan den förnekar sin egen grund, så är den egoism, som när sig med att söka sanningen, en förblindelse, emedan den misstar sig på målet för sin egen strävan.

Det är tid att sammanfatta de rön, som vi tro oss ha gjort i våra betraktelser om Prometheus-anlaget hos människan.

Jag har försökt visa, att hur man än ställer frågan om rationalitetens värde, så pekar svaret i två riktningar. Kunskapen är i lika grad ett instrument för lycka *och* olycka, för goda gärningar *och* för djävulskaper. Kunskapen som livsform kan vara den högsta, men också den mest fördärvbringande för den enskilde.

Jag föreställer mig, att det är en aning om denna dubbelhet i människans rationella potenser, som ger de stora myterna kring vårt ämne en del av deras djupsinne och skönhet. De äro alla tragiska, antingen i den mening att de — som paradismyten och Faustsagan — visa oss människan sliten mellan tillvarons två stora makter, ljusets och mörkrets, eller i den mening att de — som Prometheusmyten — framställer en i sin självöverskattning förblindad varelses kamp för en i grunden rättvis sak.

Vad kunna vi lära oss av dessa insikter i människans villkor? Åtminstone två saker, tror jag. Den första är att avvisa en rationalism, som söker förnuftighetens och sanningens värde i olika möjligheter att förbättra människans yttre levnadsvillkor eller som tror att förnuftighet allena gör människan och samhället fullkomliga. Den andra är att avvisa en anti-rationalism, som beskyller förnuftet för mänsklighetens olyckor och som tror att av människorna bara barnet och vilden kunna bli saliga. Att vilja undertrycka Prometheus och Fausts längtan hos människan, är att vilja stympa hennes mänsklighet, att beröva henne friheten och — ur en religiös synpunkt — att avskära hennes intimaste band med det gudomliga. Alla förespeglningar om lycka som belöning för en dylik självförnedring äro gyckelbilder, som människan är i stånd att avslöja, så länge hennes tanke arbetar oförvillad. Antirationalismen är det mänskligas självförräderi.

Kampen mot antirationalismen är mera imperativ i en tid som vår, när den enskildes och samhällenas liv förgiftats av ideologier, som antingen motarbeta eller äro oförenliga med rationalitetens fria växt hos människan. Kampen mot den rationalistiska optimismen igen är aktuell under tider, när livet hotas av »wie herrlich weit wir es gebracht»-mentalitetens förflackande och försoffande inverkan. Men vardera striden har bestående aktualitet genom världshistorien.