

Innebar ramismen den filosofiska dialogens undergång?

av Erland Sellberg

Walter J. Ong kallade för drygt ett halvt sekel sedan sin biografi över den franske renässansfilosofen Petrus Ramus för *Ramus, method, and the decay of dialogue*. I denna klassiska biografi formulerade Ong inte bara en rätt entydigt negativ bild av Ramus insats utan kanske än viktigare lyfte han fram de konsekvenser boktryckarkonsten enligt honom hade fått för filosofin och den filosofiska debatten. Denna innebar förvisso en revolution för den lärda världen, som obestriddligen i många stycken blev avgörande och ofta välsignelsebringande. Ong själv och inte minst hans lärare Marshall McLuhan har i en rad arbeten utvecklat följderna för vårt mentala landskap av denna medierevolution. Här skall vi dröja vid frågan om Ongs kritik är rättvis men också något översiktligt fundera över dialogformen i sig och dess roll.

Med titeln ville Ong i första hand slå fast att Ramus och ramismen hade medfört att en lång tradition av samtal eller dialog i sokratisk anda hade upphört eller brutits för att ersättas av en monlog: "The Ramist arts of discourse are monologue arts".¹

Ong var starkt negativ till Ramus filosofiska verk i allmänhet vilket kan mer än anas av citatet. Det är viktigt att observera att Ong under dialogformen inrangerar även den skolastiska disputationen. Han betonar att denna ramistiska motvilja mot dialogen egentligen kom till uttryck redan i Ramus egen personlighet och även i dennes attityd till litterära uttrycksformer; han avskaffade exempelvis vid sitt collegium traditionen att studenterna uppförde skådespel som ett led i utbildningen.

Dialogen har en lång och väl etablerad roll i den filosofiska och litterära traditionen alltsedan antiken. Den platonska dialogen blev mönsterbildande. Där avhandlades viktiga filosofiska frågor på ett sådant sätt att i första hand en rad uppfattningar togs upp till prövning och som regel vederläggning; därmed kunde samtalet fortskrida allt närmare sanningen, som ändå antogs vara nåbar. Men någon samlad presentation av den platonska filosofin i dess helhet gjordes egentligen aldrig utan endast fragmentariskt

1. Walter J. Ong, *Ramus, method and the decay of dialogue : From the art of discourse to the art of reason* (Harvard University Press) s. 287.

och indirekt. Dialogen blev en del av en dialektisk metod som ytterst strävade efter absolut vetande.

Stilistiskt bär dessa platonska dialoger tydliga spår av en muntlig diskussion med sådana drag som vi kan anse typiska för ett samtal. Då detta tillfälligt eller mer beständigt överges ersätts det som regel inte av en argumenterande föreläsning eller ett deduktivt resonemang utan snarare av en berättelse eller myt som kräver tolkning. I vissa dialoger som *Kriton* är Platon eller Sokrates möjligen något mer argumenterande än vad som eljest i huvudsak kännetecknar dialogerna där den filosofiska prövningen ständigt sätts i centrum. Huvudpersonen Sokrates får rollen av den som vet att de med vilka han samtalar inte vet vad de talar om, men själv gör han inte anspråk på att veta så mycket mer än just detta. Ändå kan ingen tvekan råda om att dialogen vilar på antagandet att man skulle med hjälp av otaliga liknande vederläggningar av ohållbara uppfattningar faktiskt kunna nå den absoluta vissheten som grundas i en sann verklighet.

Vi kan alltså hos Platon se en intressant användning av dialogformen där denna ingalunda gav uttryck för ens en försiktig skepticism; tvärtom var allt enbart ett led i arbetet på att rensa bort ogrundade åsikter. Ändå fanns i formen ett problem. Där ventilerades onekligen ur Platons synvinklar rader av felaktiga åsikter, visserligen vederlagda, medan den sanna uppfattningen endast kunde framträda glimtvis och diffust. Dialogen var lämplig för diskussioner om stora frågor där givna svar saknades, däremot var den sämre som instrument för att propagera en tydlig teori.

Inre dialog eller disputation

För Walter Ong tedde det sig naturligt att förknippa dialogformen med skolastikens disputationsförfarande, som ju ofta sågs som en metod att systematiskt och metodiskt leda fram till en sann uppfattning. Denna utvecklades emellertid i hägnet av religionen och en allsmäktig Gud. Ong hörde själv till denna långa tradition inom kristenheten. Men redan Augustinus hade omskapat dialogformen i en ny och kristen skepnad. Han använde en inre dialog där han diskuterade med sig själv som på samma gång såväl subjekt som objekt och där allt kretsade kring en prövning av hans egen inre andliga halt. Och naturligt nog gjorde han flitiga referenser inte bara till Bibeln utan även den antika litteraturen. Det hade exempelvis enligt honom själv varit den inre dialogen men också läsningen av Ciceros numera förkomna skrift *ad Hortensium* som hade löst upp

en rad knutar i hans liv och berett vägen för den dramatiska omvändelsen som han sedan skildrat i den åttonde boken av *Confessiones*.²

Augustinus betraktade den inre dialogen som överlägsen den yttre. Det var den inre som rörde själen och människans relation till Gud; däremot kunde den yttre enligt honom vara lika rationell och egentligen vidröra lika viktiga frågor men *den inre uttryckte en högre andlig nivå*, vilket Brian Stock formulerar "...which proceeds from outer to inner word and then to a sense of transcendence".³

Ong argumenterade för uppfattningen att det också på en medial nivå skedde en förändring mellan den antika och den medeltida kulturen; den senare var enligt honom inte längre en oral sådan utan hade blivit snarare en handskriftskultur. Skillnaderna kanske inte i förstone behöver vara slående men den inre dialog som Augustinus såg framför sig var i sig – eftersom den var tänkt att ske i det inre - naturligtvis inte ett samtal som ens var tänkt att kunna höras eller uppfattas som ett vanligt samtal. Den teologiskt grundade synen på människan som tudelad i en andlig och en kroppslig eller världslig del öppnade för den augustinska hållningen. De viktiga samtalen blev de som skedde i det inre men som ändå kunde skrivas ned. Det blev alltså inte som hos Platon en fikionalisering av möjliga dialoger, det blev här fråga om en dialog vars andemening var att inte vara realistisk utan en bild eller kanske en upplevelse av en inre kamp.⁴

Det fanns beröringspunkter mellan den augustinska och den platonska dialogen men också betydande skillnader. Viktigt var naturligtvis att själva idealet av en dialog, ett samtal om viktiga frågor bevarades. Men detta samtal blev i den augustinska traditionen än mindre fritt än hos Platon, men i ingetdera fallet kunde man egentligen nöja sig med den mest sannolika lösningen. För Augustinus blev den inre dialogen något djupt personligt och psykologiskt. Så var det naturligtvis inte för Platon även om han i sitt beroende av den parmenidska och inte minst pythagoreiska tradition utgick från en övertygelse om att vårt tänkande rymde en ontologiskt grundad visshet.

2. Brian Stock, *Augustine's Inner Dialogue: The Philosophical Soliloquy in Late Antiquity*. Cambridge UP. 2010, se särskilt kapitel 2, där omvändelsen skildras. Se också Augustinus, *Confessiones* 3.4.7.

3. Stock, s. 88.

4. Se en ingående diskussion om dessa och andra frågor hos Augustinus i Anders Cullhed, *Kreousas skugga: Fiktionsteoretiska nedslag i senantikens latinska litteratur* (Symposion, 2006) kap. III, särskilt s 386-391.

Ong lyfte som vi redan sett fram det skolastiska och akademiska samtalet som ett uttryck för dialog; härmed avsåg han i första hand disputationen, den kanske mest seglivade och väsentligaste delen i en lång, lärd tradition. Dess ursprung kan möjligen sökas i dialogen men dess plats i den akademiska undervisningen kom enligt Thomas ab Aquino att bli tvehövdad. Å ena sidan blev den en del i själva läroprocessen, helt enkelt en teknik att lära och presentera problem. Det var så Thomas själv använde den i sina *summor*, där han demonstrerar trons sanningar genom att påvisar hur omöjliga alternativen var. Man kan naturligtvis säga att Platon också i praktiken låter dialogerna få denna roll; trots utformningen förstår självklart lyssnaren eller läsaren som regel ändå vartåt allt syftar.

Å andra sidan skulle disputationen primärt vara en form eller metod som fick studenterna att visa sina färdigheter, och i formell mening vidhöll man också synsättet att den därmed var en väg att avgöra vad som var sant eller inte var det. Dess beroende till logiken var i detta avseende uppenbar. Man kunde som den spanske humanisten Juan Luis Vives framhöll se disputationen som en riktig kamp mellan två läger eller mellan två personer. Själva akten avgjorde vilkendera sidan som hade sanningen i sitt bagage. Att vinna kunde lätt bli viktigare än att faktiskt nå sanningen. Disputationen blev hur som helst den lärdes vädjobana. Den som bäst hade tillägnat sig förmågan att behärska lärostoffet men också metodiken vann kampen.⁵

Längre fram skrevs långa traktat om hur man borde disputerat och som regel inskräpades även hur viktigt det var att de disputerande tänkte på att det var fråga om en gemensam kamp att nå sanningen. Vi kan alltså konstatera att dialogtraditionen i vissa men begränsade avseenden kunde förvaltas inom den akademiska disputationsformen och även utvecklas under påverkan av logikens utveckling, där *logica vetus* utökades med en *logica nova*, alltså den senare delen av Organon med inte minst den första och andra Analytiken. Det innebar att angelägna filosofiska problem kunde hanteras på ett sådant sätt att slutsatserna blev sanna. Men kampmomentet fanns där, färdigheten betonades ofta och då kunde disputationerna gärna avse inte viktiga frågor utan så intrikata frågor som möjligt. Sådana brukade kallas *quaestiones quodlibetales* och kunde röra frågor som om ett missfoster med två huvuden borde döpas en eller två

5. Ioannis Ludovicus Vivis Valentini *De Disciplinis libri XX* (Antverpiae, 1531). Jfr Ewald Horn, *Die Disputationen und Promotionen an den Deutschen Universitäten vornehmlich seit dem 16. Jahrhundert* (Leipzig, 1893-94) s. 3.

gångar eller om en avliden biskop som skulle vakna upp från de döda skulle kunna återfå sitt ämbete.⁶

Disputationen blev en kraftmätning med bestämda regler. Respondenten ställde en eller flera teser som opponenter sedan hade att vederlägga. Opponenterna (det var ibland flera) skulle inte – såsom i våra dagar – endast ifrågasätta och kritisera respondenten utan direkt påvisa felaktigheterna i respondentens teser och dessutom anvisa vilka vådliga konsekvenserna kunde bli av respondentens argument. Ofta rörde sig disputationens ämnen inom snäva ramar där egentligen inget eller ringa utrymme gavs åt nydanande lösningar på välkända frågor. Av det skälet kom stundom fokus att flyttas från tesernas innehåll till kombattanernas skicklighet.

Därför fick ingendera sidan vädja till känslor eller ta till överdrifter eller tillmälen. Men på den punkten instämde inte alla. Åboprofessorn Andreas Thuronius uppmanade i sin lärobok exempelvis uttryckligen att det stundom kunde vara tillrådligt för en disputant att använda allehanda krigslistor för att bringa sin motståndare i svårigheter.⁷

Den akademiska dialogformen hade utvecklats i ambitionen att avhandla viktiga frågor men i praktiken blev det inte alltid så; alltför ofta urartade disputationen till en löjeväckande exercis i obegripligheter. Den blev snart själva sinnebild för det sämsta med den akademiska kulturen. Genren mötte spott och spe från humanisterna alltifrån Petrarca och fram till 1400- och 1500-talens humanister och långt senare uppfattades den som uttryck för meningslös lärdomshögfärd och hårklyverier. Hos Petrarca fick däremot den augustinska inre dialogen en väsentlig roll. I sitt *Secretum* lät han även Augustinus uppträda som en formidabel kritiker av hans val i livet och då särskilt hans kärlek till Laura.

Det bör framhållas att humanisternas gycklande och kritik av disputationstraditionen inriktades på avarterna men kom att nästan bli genrebetonad. Disputationen var inom universitetskulturen en viktig del i undervisningen och med tanke på studenternas låga ålder och andra omständigheter fanns knappast förutsättningarna att avhandla stora filosofiska problem. Sådant skedde ibland ändå men då snarast på det sätt Thomas använde tekniken.

6. Olaf Pedersen, *Studium generale: De europæiske universiteters tilblivelse* (Gyldendal, 1979) s. 251f.

7. Om detta se, Matti Klinge, *Kungliga akademien i Åbo. I. 1640-1808*. (Helsingfors, 1988) s. 386.

Ändå måste sägas att trots alla avarter i den akademiska vardagen disputationen som stiliserad modell vidmakthöll sin förankring i den antika dialogkulturen, att alltså avhandla viktiga frågor och att göra det under samtal även om nu dessa samtala måste följa vissa enkla men grundläggande regler. Men avarterna och de manierade disputationsovningarna var tillräckligt många och tydliga för att inte ådra sig båda ilska och löje. Det hindrade ändå inte disputationen från att förbli ett framträdande kännetecken för den akademiska verksamheten. Disputationen och även ceremonielet kring denna blev sinnebilden för den oberoende akademien. Det var där man kunde avgöra om det fanns någon mening och nytta med allt man läst och lärt sig. Där kunde man manifesteras sin lärda exklusivitet. Medan föreläsningarna oftast förblev en inre angelägenhet för universitetet blev disputationen med sin inneboende dramatik mer publik. Därför påbjöds ibland att vissa disputationer skulle vara *disputationes solemnes* med hela lärarkåren närvarande. Vid dylika tillfällen kunde universitetet för samhället utanför akademien, *extra muros*, demonstrera att dess ställning och privilegier verkligen var välmotiverade. Däremot fanns naturligtvis inga förutsättningar för en till sitt innehåll fri disputation som man senare på 1800-talet kom att förknippa med akademisk frihet.

Humanistdialogen

Den humanist som kanske levererade den skarpaste kritiken av skolastikens användning av den aristoteliska logiken var *Lorenzo Valla* (1407-1457). Han markerade tydligt en allmän motvilja mot vad han kallade en vana hos vissa galningar och allmänt inkompetenta ("*genus hominum superstitiosum atque vecors*") att avkräva löfte från sina studenter att aldrig någonsin motsätta sig Aristoteles.⁸

Valla strävade efter att bevara den antika dialogformen. Men naturligtvis var det ofrånkomligt för honom att bli helt fri från influenser från den akademiska disputationstekniken där argumentationen skedde genom logikens slutledningskonst; idealt sett vävdes syllogismerna in i dialogens bärande avsnitt. Till syvende og sist blev det fråga om ett sätt att göra argumentationen tydlig och övertygande.

8. Lorenzo Valla, *Dialectical disputations I-II*, ed. and transl. Bt Brian, P. Copenhaver & Lodi Nauta (Cambridge UP, 2012) I, s. 10.

I de akademiska konstitutionerna för universitetet i Uppsala 1626 stipulerades exempelvis uttryckligen att disputationen måste tillgå "*in forma syllogistica*" och så förblev det långt fram i tiden även om vi inte riktigt vet i vilken utsträckning detta skedde under 1700-talet. Inom den humanistiska traditionen fanns naturligtvis en uttalad strävan efter att bevara den antika dialogformen sådan den fanns inte minst hos Cicero och att även lägga tyngdvikten vid den retoriska topiken snarare än vid den skolastiska traditionens formbundna disputationer.⁹

Valla var i markant grad präglad av Ciceros och kanske framför allt av Quintilianus syn på dialektiken; också han definierade denna som en *ratio disserendi* och betonade att *inventio* var långt viktigare än *iudicium*. I praktiken innebar detta att han ville reducera den rådande ensidiga inriktningen inom logikstudiet på syllogismer; istället ville han lyfta fram den klassiska retoriken som enligt honom inte lät slutledningarna få naket dominera utan istället satte på dem kläder och andra utsmyckningar, alltför att göra framställningen både behaglig och övertygande.¹⁰

I själva verket formulerade Valla en originell kritik av den skolastiska filosofin som i huvudsak utgick ifrån hans värdering av språkets betydelse. Filosoferna förstod enligt honom ibland mindre av språket än vanliga människor, eftersom de istället ägnade sig åt en lek med orden och kom allt längre bort från ordens verkliga betydelse. I vissa stycken blev Vallas kritik av den skolastiska kunskapssynen och skolastikernas användning av logiken synnerligen kontroversiell som då han gav sig in i den teologiska debattens hetluft. Men framför allt formulerade han ur ett slags common sense-perspektiv en svidande vidräkning med djupsinniga metafysiska utläggningar.¹¹

Låt oss med ett exempel se hur detta i praktiken kunde te sig. 1416 hade *Poggio Bracciolini* (1380-1459) upptäckt Quintilianus hela *Institutio oratoria* och detta verk blev snart Vallas trogna följeslagare; han lär till och med i sin tidiga ungdom ha lärt sig stora delar av det utantill. Denna beundran omfattade dock inte alls Poggio, som upprörd hade sällat sig till Vallas hätskaste fiender sedan denne i början av 1430-talet låtit

9. Claes Annerstedt (utg.), *Uppsala universitets historia: Bihang I. Handlingar 1477-1654* (Uppsala, 1877) s. 274. Se också Hilde De Ridder-Symoens(ed.), *A History of the University in Europe: Volume II: Universities in Early Modern Europe (1500-1800)* (Cambridge UP, 1996) s. 28.

10. Valla, II, s. 210. Han åberopar här uttryckligen Cicero.

11. Valla, II, s. 360-62. Jfr Brian P. Copenhaver & Charles B. Schmitt, *Renaissance Philosophy* (Oxford UP, 1992) s. 216-223. Se också P.O. Kristeller, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance* (Stanford, 1964) s.33ff.

Poggio uppträda i en av sina mest berömda dialoger, den om *Lusten (De voluptate)* eller som den i en senare version oftare kom att kallas, *Dialogen om det sanna goda (De vero bono)*. Det var där Valla utformade ett slags kristen epikurism och anledningen till Poggios ilska var att författaren hade låtit Poggio uppträda och argumentera på ett inte alltid så smickrande sätt.

Valla använde sig av dialogformen i flera andra arbeten som också tog upp moralfilosofiska temata. I det avseendet anslöt han tydligt till den sokratiska traditionen. Ett särfall var möjligen en av hans mindre kända dialoger som endast delvis och indirekt tog upp etiska frågor. Det var ett samtal som huvudsakligen handlade om det andliga skrået, *De professione religiosorum*, från början av 1440; i viss mån kan man se denna dialog som ett slags förnyelse av formen. Samtalet ägde rum mellan Vallas alter ego, Laurentius, och en anonym franciskanermunk och gällde frågan om medlemmar av franciskanerorden och andra religiösa ordnar hade en större belöning att vänta efter döden för sitt rättrådiga liv.

Dialogen omfattar i tryck drygt 60 sidor och antas ha pågått i ett svep; den är tänkt att uppfattas som autentisk och den skrivna texten skall ses som en redogörelse i efterhand åt en dignitär vid *Alfonso V:s* napolitanska hov. Här framhåller Valla inledningsvis att han kritiserats för att enbart ägna sig åt höga och svårförståeliga ämnen men också för att inte kunna avhålla sig från att kritisera andra. Beträffande den första punkten tar Valla till hjälp ett citat från Horatius andra episteln att "vi skriver alla poesi oberoende av om vi vet hur man gör det eller ej", och konstaterar därför att allt beror på författarens eller talarens retoriska förmåga snarare än på själva ämnet. Och beträffande den andra punkten, att han alltså har en udd i allt han skriver, framhåller Valla att han här bara följer sina antika förebilder och kommer att fortsätta att göra så.¹²

Detta sagt går Valla över till själva debatten som egentligen följer ett entydigt spår. Tiggarmunken får företräda en uppfattning som redan *Thomas ab Aquino* hade försvarat. Thomas hade nämligen konstaterat att de löften som var förknippade med inträdet i en kyrklig orden innebar för den som avlagt dessa en förpliktelse långt utöver vad en människa normalt var underkastad. Vår munk formulerade detta i dialogen som särskilda krav på fattigdom, på lydnad och för det tredje på kyskhet och avhållsamhet.

12. Lorenzo Valla, *De professione religiosorum* s. 8f i: Mariarosa Cortesi (ed.) *Laurentii Valle De professione religiosorum* (Thesaurus Mundi: Bibliotheca scriporum latinorum mediae et recentioris aetatis nr 25, Patavii 1986).

Vallas alter ego anförde strax gentemot denna ståndpunkt en rad argument som kortfattat innebar att hela detta särskilda löfte inte alls kunde tillmätas en sådan dignitet utan egentligen var vad som mer eller mindre ålåg alla kristna. Därtill argumenterade han för att man istället kunde se det som att alla dylika löften egentligen snarare förminskade uppoffringen än gjorde denna större och viktigare. Ty, visst vore det så menade Valla, att den uppoffring var och en gör som avstår från synd utan att vara uttryckligen och formellt tvingad därtill annat än av sitt samvetet, är långt större och mer imponerande än den någon gör som resultat av en blind och okritisk lydnad till en överordnads påbud.

Vallas dialog markerade ett tydligt avsteg från den akademiska disputationen och följde på sitt sätt mer den antika dialogtraditionen men med en del innovativa inslag. Medan Petrarca hade gjort sin dialog till en uppenbart konstruerad inre dialog där han hade låtit Augustinus bli en interlokutör åt sig med den stumma Sanningen som vittne, ville Valla framställa sin dialog som ett nedskrivet tidigare samtal väl även med avsikten att framkalla en känsla hos läsaren av en verklig muntlig diskussion.

Vallas avslutande ord är belysande för hur han såg på sin roll och på de vapen han ville använda sig av. Med en lätt omvandling av några rader hos Cicero framhåller han att han snarare hade avsett att försvara en åsikt än att ha haft som syfte att angripa sin motståndare. Det är inte en oviktig nyans därför att han därmed till synes ville markera att han inte sökte strid med kyrkan utan att han istället vill förfäktas en uppfattning. Däri markerar han måhända också ett avståndstagande från den traditionella disputationsmodellen.¹³

Detta hindrade honom emellertid ingalunda från att ändå sammanfattande konstatera att han i grunden vederlagt föreställningen om att hans interlokutör genom sin orden skulle ha företrädde vid den slutgiltiga domen även om han samtidigt välvilligt kunde medge att ordensbröderna hade många förtjänster.¹⁴

13. Valla, *De professione*, s. 65: "*Quod tamen a me non fiat, cuius propositum est propugnatoris in hac causa, non oppugnatoris officio fungi*" vilket påminner om Ciceros användning av motsvarande distinktion i *Pro Plancio* (§76) även om han där använder ordet *defensor* som kontrast till *oppugnator* istället för *propugnator*.

14. Valla, *De professione*, s. 65.

Man kan säga att Vallas och andra humanisters dialoger representerar krönet på en utveckling av formen som fått sin första omstöpning av Cicero, då denne introducerade den grekiska filosofin för romarna med dialogen som metod. Det klassiska exemplet var de *Tuskulanska samtalen*. Ännu fanns i samtalet kvar den muntliga kulturen; på samma sätt som i den grekiska målades en scen upp som ett slags fond utan någon egentlig betydelse för de ämnen som avhandlades. Även om det hos Cicero fanns inslag av förmedling av ett grekiskt och även romerskt kulturarv återfinns man samtidigt samtal över viktiga filosofiska och moraliska ämnen. Så länge humanisterna blickade bakåt förblev inte minst Cicero förebildlig. Men längre fram sedan latinet definitivt hade upphört att vara det naturliga samtalsspråket, förändrades dialogens natur långsamt i riktning mot den augustinska varianten av en inre sådan eller så att det blev tydligare att dialogen var skriftlig från början till slut. Det gjorde att personerna i dialogen blev fabricerade och läsaren den egentliga mottagaren av budskapet eller resonemanget. Dialogen blev ett slags skådespel i skrift.¹⁵

I slutet av dialogen lämnar Valla samtalet och avslutar med en fristående kommentar där han konstaterar att tiggarmunken sagt sig inte ha tagit anstöt av hans argumentation men att denne heller inte hade velat medge sig besegrad. Saken måste därför som om det vore en rättegång först överlåtas åt åhörarna att yttra sig om som vore dessa en jury. Dessa hade förklarat Laurentius som segraren. Men det kunde nu inte räcka utan saken måste avgöras av en särskilt av alla utsedd domare. Valla berättar inte hur det sedan gick men det antyds att utgången kommer att bli en seger för Laurentius.¹⁶

Dialogen var alltså en särartad blandning av traditioner; där fanns utöver vad man kunde träffa på i den antika formen inslag av en juridisk process som på sitt sätt även innebar ett slags dialog men dessutom även drag av den akademiska disputationens ordning. Här förekom i varje fall tydliga ansatser till logiska slutledningar och Vallas resonemang huruvida han egentligen talade som opponenter eller respondent skulle möjligen också kunna ses i ljuset av denna traditionella ordning. Här var det egentligen inte fråga om att diskutera filosofiska frågor, dialogen var ytterst en argumentation och saken gällde hela den kyrkliga ordningen med dess anspråk. Det måste ha varit uppen-

15. Seth Lerer, *Boethius and Dialogue: Litarary method in The Consolation of Philosophy* (Princeton U P, 1985) s. 30ff.

16. Valla, *De professione* s. 67.

bart för de samtida läsarna att syftet inte alls var att diskutera den fråga som till synes ventilerades; avsikten var istället att kritisera kyrkan och dess sätt att hantera sitt uppdrag. Dialogen har sannolikt tillkommit samma år som Valla i ett annat arbete frambar ovedersägliga bevis för att den s.k. *konstantinska donationen* var en förfalskning som kyrkan under århundraden använt som argument för sina politiska krav.

Ett ännu tydligare exempel på hur dialogen alltmer hade förvandlats till en stilerad form av argumentation var *Thomas Mores* omfattande *Dialogue concerning heresies* som kom ut i en första version 1529. Det är ett omfattande verk, en dialog som sträcker sig över 400 sidor. En vän till More påstås inledningsvis ha sänt en budbärare till denne för att fråga om "matters that are actually very certain and beyond doubt, but that have, nevertheless, recently been called into question by wicked people". Saken gällde religion och ingen tvekan rådde om var sanningen låg.¹⁷

Det var således inte längre fråga om en latinsk dialog och de djupare filosofiska problemen var inte längre i fokus för samtalet, det var istället en dialog ägnad åt trosfrågor. Saken gällde den aktuella lutherska försöken att reformera kyrkan och i synnerhet den engelske reformatorn William Tyndales ifrågasättande av vad han såg som den katolska kyrkans anspråk på monopol på sanningen och kanske ännu mer konkret, i vad mån den lutherska tesen om *sola scriptura* borde följas.

Dialogen kan sägas åskådliggöra Mores grundläggande syn på tidens teologiska frågorna, och inte minst övertygelse att den katolska kyrkan måste anses som den ende tolkaren och läraren av budskapet, samt förvissning att han som humanist i svåra frågor kunde lita på sitt förnuft. Samtalet förs i en för tiden sansad form, så sansad och resonabel att även budbäraren får framträda som en humoristisk och resonabel person som gradvis tar till sig Mores alla argument.

Mores dialog bevarade den gamla samtalsformen på ytan men i själva verket var egentligen dess karaktär borta. Det var inte längre ens i teorin möjligt att föreställa sig dialogen som realistisk och det var faktiskt inte riktigt ens ett samtal mellan två eller flera med olika åsikter om ett eller flera viktiga filosofiska frågor. Budbäraren bar i praktiken bara fram den motsatta uppfattningen och kom egentligen inte med några invändningar utan lät sig övertygas. More har inte velat göra sin interlokutör i något

17. Thomas More, *Dialogue concerning heresies* edited by Mary Gottschalk (New York: Scepter, 2006) s. 39.

avseende jämställd och därför heller inte velat ha en verklig diskussion. Ämnet var för viktigt för att låta någon del av dialogens åsikter förbli ovederlagda. Dialogformen har hos More helt enkelt blivit en pedagogisk metod att demonstrera hur farlig och felaktig den reformatoriska uppfattning var. Samma kan i viss mån sägas om Vallas dialog men detta gällde dock inte generellt för Vallas andra dialoger som i flera fall bär tydligare spår av den ursprungliga meningen med formen, där enstaka frågor ventileras och där deltagarna får en mer likvärdig position.

Ramus och dialogen

Så varför kunde inte den filosofiska dialogen överleva? Eller gjorde den det? Även om dialogen som vi sett fanns kvar – och ur vissa aspekter ändå frodades – innebar medeltiden en markant förändring av den antika dialogtraditionen. Det är lätt att inse skälet till detta. Men trots ändrade förutsättningar fortfor alltså dialogformen att vara ett ideal. Frågan är då vilken roll Ramus och ramismen fick?

Ramus har ingen framträdande plats i de gängse översikterna över viktiga filosofer. I själva verket är det få moderna filosofer som har hört talas om honom. Den franske filosofen har knappast bidragit till den filosofiska debattens utveckling. Men obestriddt hade han under ett sekel betydande påverkan på vad som lärdes ut och hur detta skedde i lärosalarna runt om i många europeiska länder. I Sverige påbjöds hans filosofi som normerande i början av 1600-talet; däremot fanns det samtidigt ett starkt motstånd mot hans skrifter bland en hel del professorer. Man kan rangera in Ramus i utvecklingslinjen från Valla och andra humanister vilka i sin strävan att frondera mot skolastiken försökte sig på att göra det filosofiska samtalet så att detta överensstämde med människors normala och därmed naturliga tal. I Ramus fall utvecklades dessa tankar till ett helt program som också hade sociala aspekter; han ville erbjuda möjligheter för fler att på kortare tid och därmed till lägre kostnader få en adekvat teoretisk utbildning. Därmed kom hans program att särskilt tilltala de sociala grupper som utgjorde en betydande del i den växande stadskulturen.¹⁸

18. Om ramismen och dess roll, se Erland Sellberg, art. Petrus Ramus i: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (<http://plato.stanford.edu/entries/ramus/>) [2006.1.30, reviderad och utökad 2011.09.22].

Valla var så tydlig i sin strävan att vissa forskare missriktat nog har velat se honom som en föregångare till moderna filosofer som Wittgenstein eller Gilbert Ryle. I enlighet med sin grundåskådning, som knappast innebar ett intresse för den skolastiska problemformuleringen, fronderade Valla med frenesi mot det mesta inom den medeltida skolastiken; han deklarerade att han till skillnad mot sina motståndare inte alls ville höra till någon sekt och inte svära på någons auktoritet. Sak samma upprepade många humanister och så gjorde även Ramus. Utgångspunkten för Valla var uppfattningen att vårt tänkande följer en naturlig ordning, detsamma gäller språket vilket för honom var latinet. Dessutom hävdade han att språket inte bara representerade verkligheten utan faktiskt var verkligheten.¹⁹

Många har tolkat detta rakt av som ett slags de-ontologisering av språket, att alltså ordet miste sambandet med verkligheten. Men man skulle med Valla också kunna beskriva det som tvärtom: Varat är verkligen liktydigt med våra ord. Bortom dessa finns ingenting vetbart. Det fanns även hos andra humanister såsom hos *Mario Nizoli* (1488-1567) liknande extrema attacker på skolastikerna i dessa avseenden och deras benägenhet för metafysiska analyser och behov av allmänbegrepp. Hos honom kan man rentav tala om ett slags de-ontologisering av logiska begrepp, sådana som *kategorier* eller *predikabilier* såsom *genus*, *species* osv.²⁰

Ramus måste räknas till denna skara av humanistkritiker av den skolastiska filosofin. Även han gav uttryck för ett slags extrem nominalism men det var inte fråga om en så förfinad nominalism som den som Occam hade företrätt, alltså uppfattningen att förnuftet genom en mental process skapade allmänbegrepp. Hos Ramus var det fråga om en enklare och mindre sofistikerad nominalism; den franske filosofen betraktade helt enkelt varje individ som människa i den meningen att han eller hon hörde till en grupp som alla såg ut att vara tämligen lika. Det viktiga var för honom att till varje pris hålla sig så fjärran från skolastiken som möjligt och då gällde det att i första hand undvika en realistisk ståndpunkt. Därför tenderade Ramus att kvantifiera allt på ett så extremt sätt att kvalitativa skillnader upphävdes, allt blev istället fråga om olika nivåer

19. Lodi Nauta, *In Defence of Common Sense: Lorenzo Valla's Humanist critique of Scholastic Philosophy* (Harvard U P, 2009) s. 269-291.

20. Lodi Nauta, "Anti-Essentialism and the Rhetoricization of Knowledge: Mario Nizolio's Humanist Attack on Universals" in *Renaissance Quarterly* 65:1 (2012) s. 32.

av grupper så att relationen *genus* till *species* inte alls blev det samma som relationen allmän till enskild eller särskild utan alltså snarare helhet till del.²¹

Mer betydelsefullt i sammanhanget var måhända att Ramus i ett viktig avseende anknöt till *Rudolph Agricolas* sätt att betona *inventio* som skilde sig från Vallas hantering av denna. Agricola drog slutsatsen att logiken var viktigare än retoriken men det blev hos honom snarast fråga om en logik som skulle kunna sägas bära väldigt tydlig präglning av retorik. Hans argument för att reducera själva retorikens uppgift till att enbart försköna talet och att lyfta fram logiken eller dialektiken istället var att man alltid först måste förstå hur saker och ting naturligen förhöll sig innan man kunde tala om dem och det skedde genom en logisk *inventio*. Genom *loci* eller *sedes argumentorum* fann man enligt Agricola alltså både hur allting förhöll sig samtidigt som man därmed helt naturligt fick språkliga redskap.²²

Agricolas resonemang kom att få oerhörd betydelse för 1500-talets humanister alltifrån Erasmus till Ramus. Från Agricola övertog Ramus grundstrukturen i sin syn på filosofin. Också han såg dialektiken som det väsentliga; det var där man fann argumenten som blottlade tingens naturliga ordning. Hos Ramus vidareutvecklades detta och knöts till vad han ansåg vara ett naturligt sätt att tänka och argumentera. Vi kan enligt honom i litteraturen observera hur människor i allmänhet tänker och talar och normalt avspeglar detta naturens inneboende koherens. Detta fick Ramus att även reducera syllogismens roll i *iudicium*; vårt tal sker ju inte naturligt i syllogismer. Sådana skulle alltså vara onaturliga.

För Ramus var denna naturliga ordning något som därför måste avspeglas i alla *artes*. Det blev den allomfattande och enda metoden. Därmed kunde Ramus organisera och strukturera och presentera på ett överskådligt sätt hela filosofin eller alla *artes* så att dessa inte bara avspeglade en naturlig ordning utan så att allt dessutom skulle vara lätt för elever och studenter att lära sig.

Här fanns därför inte utrymme för eller behov av någon metafysik. Allt fanns åskådligt och Ramus många efterföljare valde ibland att använda sig av diagram eller paradigm för att disponera alla *artes* vilket innebar att man därmed även återgav naturens egen struktur. Det är betecknande att *iudicium* ofta av ramister helt enkelt kal-

21. Ong, s. 203f.

22. Rudolph Agricola, *De Inventione Dialectica Libri* (Venetiis, 1559) s. 1f. (prooem.).

lades för *dispositio*. Det var i Ramus ögon en ofantlig vinst att sopa bort hela den skolastiska metafysiken och hela den komplexitet som omgav den studieordning som utvecklats vid universiteten och skolorna. Målet blev att de unga studenterna mycket snabbare och billigare skulle kunna lämna akademierna. Ramus var inte den förste att omfatta sådana planer men han var obestridligen den mest radikale och han erbjöd ett studieprogram som förenade humanism med antiskolastik på ett sätt som blev attraktivt för många växande städer inte minst i de nordtyska staterna. Otaliga gymnasier och mindre läroanstalter kom att präglas av ramistiska läroplaner.

Här fanns dock föga rum för dialog, vare sig i den antika och mer filosofiska innebörden eller i den akademiska och skolastiska. Vad Ramus och hans många efterföljare ville uppnå var inte diskussioner och problematiseringar utan struktur och ordning. Även om Ramus själv ihärdigt vidhöll att hans filosofi var sokratisk och att den desutom var den naturliga och enda metoden, kom hans efterföljare att flockas runt honom främst för de pedagogiska vinster hans *curriculum* medförde.²³

En anledning till ramismens framgång var naturligtvis att Ramus och hans efterföljare fullt ut utnyttjade denna möjlighet till presentation av sitt lärostoff i en systematiserad och åskådlig form. Ong gör en viktig poäng av detta och framhåller därmed mediets roll i denna förmenta avdagatagning av dialogen. Men vi bör betänka att även om Ramus och ramisterna var särskilt inriktade på effektivitet och nyttotänkande fanns samtidigt flera liknande strävanden att systematisera ett lärostoff inom den traditionella skolastiska filosofin. Ett exempel på detta var metafysiken, där särskilt de spanska jesuiterna runt sekelskiftet 1600 kom att sätta sin prägel på teologins utveckling även vid protestantiska lärosäten.²⁴

Det är med andra ord lätt att instämma i iakttagelsen att utvecklingen mot systematisering och grafisk presentation av filosofins olika läroområden till vilka den ramistiska filosofin men också andra skolor och riktningar medverkade, innebar svårigheter

23. Om denna aspekt av Ramus filosofi och ramismen, se särskilt James Skalnik, *Ramus and Reform: University and Church at the End of the Renaissance* (Kirksville, 2002) samt särskilt vad beträffar spridningen av det ramistiska *curriculum* Howard Hotson, *Commonplace Learning: Ramism and its German ramifications 1543- 1630* (Oxford, 2007).

24. Erland Sellberg, *Kyrkan och den tidigmoderna staten. En konflikt om Aristoteles, utbildning och makt* (Stockholm: Carlssons, 2010) s.68ff samt Charles H. Lohr, "Metaphysics", s. 535–638 i: Charles B. Schmitt & Quentin Skinner, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Cambridge UP 1988) 609-613.

att vidmakthålla dialogtraditionen. Men som den skissartade redogörelsen här har visat måste vi ändå betrakta Ongs slutsats som yvig. Om vi med dialogformen tänker oss en trevande och fri dialog över svåra och viktiga filosofiska frågor, kan vi sluta oss till att denna sällan har funnits även om det tillsynes har varit fråga om ett djuplodande samtal över svårlösta problem. Redan hos Platon finns det ofta en känsla av att formen egentligen blir konstruerad därför att den är iscensatt av den som vet svaren. Det är naturligtvis något som alltid är svårt att undvika så länge som den som fört pennan själv vet något om samtalets innehåll och därmed har en mer eller mindre uppenbar uppfattning om svaren. Dialogen blir som bäst då frågorna är sådana att det egentligen inte kan besvaras entydigt.

Med kristendomen tillkommer en absolut sanning med gudomlig sanktion som ytterligare försvagade eller hotade dialogens natur. De akademiska disputationerna kunde exempelvis endast i vissa avseenden vara fria samtal och de tenderade alltför ofta att bli bundna till en form som förhindrade samtal. Men vad Ong avsåg var naturligtvis en filosofisk prövning i sig självt som även om den i vissa avseenden var styrd och kontrollerad ändå strävade efter att lösa problem. Där fallerade ramismen onekligen. Visserligen talade ramisterna ofta om *libertas philosophandi* som en bärande princip och hyste en uttalad ovilja mot filosofiska skolbildningar men allt detta var i praktiken riktat mot skolastikens aristotelism. Däremot kan man inte säga att de ramistiska lärosalarna präglades av en öppnare eller friare filosofisk diskussion.²⁵

Reformationstidens krav på rätta uttryck, rätta tankar och en ständig vaksamhet mot villoläror spelade sin roll. Vallas dialog innebar en frank vidräkning med det andliga ståndets anspråk som hundra år senare hade varit än mer kontroversiell. Mores strävan till en humanistisk hantering av reformationens omstridda frågor kunde heller inte skyla det faktum att dialogen egentligen hade fjärrmat sig väldigt långt från sitt ursprung.

Men dog dialogen i den tidigmoderna tidens religiösa och politiska motsättningar? Kanske inte alls, men den fick möjligen ny användning. I en tid som präglades av en religiös turbulens och ett nytt medium som medverkade till att allt blev mer offentligt, förändrades dialogens möjligheter. Om man ville men inte kunde vidröra svåra ämnen

25. Erland Sellberg, *Filosofin och nyttan I. Petrus Ramus och ramismen*. (Gothenburg Studies in the History of Science and Ideas 1,1979) s. 103-108.

utan att riskera allehanda vådliga vidräkningar erbjöd dialogen möjligheten att ventileras åsikter som eljest inte hade kunnat torgföras. I dialogen kunde man låta mycket bli sagt utan att själv behöva argumentera för detta och därmed behövde man heller inte stå till svars för det sagda eller snarare skrivna. Man behövde inte ens formellt använda sig av dialogformen, man utnyttjade andra och enklare metoder att ventileras åsikter utan att själv uttryckligen försvara dessa eller i varje fall med lätt undandlidande kommentarer låta läsaren ana författarens ståndpunkt utan att detta blev klart utsagt.

Montaigne gjorde denna teknik till sin och kunde på det sättet även dryfta sådana känsliga ämnen som självmordets rationalitet utan att själv hamna i trångmål. Samma teknik utnyttjade den inflytelserike belgiske filologen och filosofen Justus Lipsius då han kom in på samma moraliska problem. Själv en beundrare av den romerska stoicismen hade han tydliga svårigheter att inte utsätta sig för kritik och censur och valde därför även han att hantera sådana känsliga ämnen med ett slags dialogform som både gav honom möjlighet att samtidigt framlägga alla tänkbara argument för det stoiska självmordet samtidigt som han med emfas kunde tillbakavisa detta. För läsaren blev det dock i praktiken omöjligt att med säkerhet avgöra vad författaren egentligen själv ansåg. Detta slag av hälsobringande otydlighet erbjöd den tidigmoderna dialogen.²⁶

erland.sellberg@idehist.su.se

26. Sellberg, Erland, "Berömmelse i döden: Om det rationella självmordet" i: Olsson, Jenny-Leontine m.fl. (red), *Utopin i vardagen: Sinnens, kvinnors, idéer* (Ellerströms, 2014) s. 252f.