

Miscellanea

Några blad ur ödets idéhistoria

MICHAEL AZAR*

Om Kleopatras näsa hade varit kortare skulle hela världen haft ett annat utseende.

Blaise Pascal, *Tankar*

Jag kan se scenen framför mig: Det är en het sommardag 1968 och en man kliver in i en bokaffär i centrala Paris. Man skulle kunna tro att han är där för att hitta en bok, men i själva verket är det för att finna en smula vila från hettan. Han slår sig ned i en fåtölj och börjar bläddra förstrött i en bok som råkar ligga på bordet intill – det är *Madame Bovary*. Mannen är på vippen att somna när han plötsligt hör en ung kvinna fråga efter samma bok. Han ropar instinktivt på henne och säger att hon kan ta *hans* bok. Kvinnan blir glad och tackar honom. Han (det är min far) noterar snabbt att det är en kvinna som han inte vill släppa ifrån sig, och hon (ja, det är min mor) registrerar lika snabbt att den unge mannen verkar både handlingskraftig och självsäker. ”Låt tärningen kastas”, tänker min far och bjuder ut henne. Med sig ut ur affären har han den roman som jag nu, närmare femtio år senare, plockar fram ur min bokhylla för att ställa frågor om människans öde, om tillfälligheternas spel och om de krafter som formar våra liv.

Varifrån kommer vi? Vart är vi på väg? Finns det en mening i det som sker eller handlar allt om slumpens verkningar? Vilken roll spelar gudarna, generna och kulturen i utformningen av vår resa från vaggan till graven? I vilken mån är våra liv förutbestämda och i vilken grad är vi fria att påverka dem? Och finns det några skäl för tron att historien rör sig från nödvändighetens rike till frihetens rike?¹

★

* Professor i idé- och lärdomshistoria vid Institutionen för litteraturvetenskap, idéhistoria och religion vid Göteborgs universitet. michael.azar@lr.gu.se

Låt oss nu anta att jag inte skulle finnas till om det inte vore för Gustave Flauberts liv och författarskap. Just denna tankefigur – *om det inte vore för...* – har ständigt varit föremål för intensiva diskussioner bland historiker och släktforskare, filosofer och teologer. Det räcker med att betänka hur alla vi som lever i dag springer ur en oändligt komplex historia av exakt matchade sexuella förbindelser i det förflutna. Våra förfäder måste inte bara ha lyckats fortplanta sig i precis rätt ögonblick med precis rätt partner genom åtskilliga tusentals generationer. De måste också, för att kunna göra just detta, ha lyckats överleva alla de faror som svävat över dem – från krig och hungersnöd till epidemier och naturkatastrofer. Och då har vi ändå inte tagit med i beräkningen alla de kosmologiska villkor (från Big Bang till vår planets uppkomst för cirka fem miljarder år sedan) som gjort oss möjliga. Historiens gåtfulla sammanträffanden framstår i det närmaste som gestaltningar av krafter som tvingat sig fram till det som de ytterst var ämnade för: din existens.²

När den amerikanske författaren Mark Twain fick frågan om vad det var som fick honom att skriva böcker, svarade han att det var Julius Caesars beslut att korsa floden Rubicon. Det var, säger Twain, en banbrytande händelse eftersom ”både ditt och mitt öde var inblandade i hans beslut”. Genom att kasta sina berömda tärningar förändrade nämligen Caesar ”hela människosläktets framtid för alltid”. Vi behöver inte följa den amerikanske författarens resonemang i detalj – han räknar upp en lång rad konsekvenser av den romerske härförarens beslut från den romerska republikens undergång och kristendomens triumf till Columbus resor och amerikanska revolutionen – utan bara ta fasta på idén att allas våra liv springer ur oöverblickbara historiska sammanhang som förbinder våra singulära öden med snart sagt hela mänsklighetens ödesdrama. Den ena händelsen leder till den andra i en alltmer hisnande odysse genom historien, där varje ögonblick i tidens flod tycks vara intimt sammanlänkat med alla andra händelser. Beträktade var och en för sig framstår kanske varje händelse som slumpartad. Men ser man dem ur ett vidare perspektiv upptäcker man, det menar åtminstone Twain, hur de knyts samman av vad han kallar *the magician Circumstance*.³

Historien om ödestanken är på sitt sätt just en historia om dessa ”omständigheter”, det vill säga en historia om hur skilda tänkare under skilda epoker har försökt ringa in de sammanhang och de krafter i vilka våra öden utmejslas. Det må vara den gudomliga försynen, de blinda naturkrafterna, tillfälligheternas spel, genetisk determinism eller produktionsättens okuvliga dialektik.

★

Många förknippningar spontant begreppet öde med föreställningar om en inneboende mening i kosmos eller en allestädes närvarande gudomlig omsorg i världen. Det är tankar som kommer i åtskilliga skepnader och de genomsyrar stora delar av arvet från både Aten och Jerusalem. Jag tänker på de homeriska sångerna, till exempel hur Pallas Athena fläktar undan en pil från Menealos hud ”precis som när en moder viftar bort en envis fluga från sitt sovande spädbarn”, eller på den pytiska prästinnans omutliga dom i Herodotos *Historia*: ”Ödets skickelse kan ej ens gud undfly”. Liknande idéer om ödet som en högre ordning genljuder genom hela det antika dramat, med Kung Oidipus som kronexempel, och genom den stoiska filosofin, till exempel när Marcus Aurelius hävdar att det bakom alla ”skenbart tillfälliga händelser” verkar ett rättrådigt ”världsförnuft”.⁴

Allt som sker, det sker med nödvändighet – och i kraftmätningen mellan människans frihetsanspråk och ödesgudarna (eller ödesgudinnorna) avgår alltid de senare med segern. Ett återkommande motiv är att människan möter sitt öde just på den väg hon valt för att undgå det. Det är ofta genom det desperata försöket att fly undan den föreskrivna livsbanan som ödet tar strupgrepp på de levande.

Inom de abrahamitiska religionerna finner vi besläktade antaganden. Nu är det den enda Gudens finger som anas bakom allt, ty Herren känner varje sparv som faller till marken och räknar varje litet hårstrå på de sina. I linje med grekiska orakelspråk och profeter som Teresias och Kassandra, möter vi också här jordiska språkrör för den himmelskt planerade morgondag som ännu inte ägt rum. ”Du skall förneka mig tre gånger innan tuppen gal”, meddelar Jesus sin förstummade lärjunge Petrus (Matt 26:34). Få tänkare utvecklar idén om Guds absoluta makt, odödlighet och allvetande lika konsekvent som kyrkofadern Augustinus. Gud är bortom tid och rum, säger han. Den högste ser därför allt som händer på en och samma gång, i en och samma samlande blick. ”Vad är oförutsett för dig [Gud], som känner allt? Ingenting som finns skulle finnas om inte du kände till det”.⁵ Det var Augustinus som mest ingående systematiserade vissa vaga antydningar hos Paulus om människornas förutbestämda öden. Kyrkofadern hävdar nämligen att Gud, givet sina attribut, inte bara vet utan också i förväg ha bestämt vilka som skall hamna i himlen respektive helvetet. När det absoluta vetandet och den absoluta makten flätas samman finns det inget – eller ytterst föga – utrymme för mänsklig frihet. Bestört må människan fråga efter Guds motiv med den ena eller den andra domen, men eftersom vår natur är så skadad genom Adams synder (*natura vitata peccato*) kan vi aldrig vinna inblick i den gudomliga försynens vägar (*providentia*):

Om vi tar två spädbarn, i lika mån bundna av arvsynden, och frågar varför det ena upptas [av Gud] och det andra lämnas kvar; om vi tar två syndiga vuxna människor, och frågar varför den ena är kallad och inte den andra; så är Guds dom i båda fallen outgrundlig.⁶

Augustinus så kallade predestinationslära står i centrum för långa och heta debatter under hela medeltiden och kommer att uppleva en mäktig renässans under reformationen. Med Augustinus som ledstjärna argumenterar Martin Luther för en historiesyn i vilken all tillfällighet, det latinska ordet i nominativ är *contingens*, är visad på porten. Gud kastar inte tärning. Hans vilja är entydig och vacklar inte fram och tillbaka. Luther citerar med gillande romaren Vergilius som framhöll ödet (*fata*) som en orubblig lag under vilken till och med de odödliga romerska gudarna var underkastade. Det är i namn av en sådan absolut Nödvändighet som Luther förklarar att ”det vore en löjlig Gud, en avgud rentav, som inte med säkerhet kunde förutse vad som skall hända [...] då ju till och med hedningarna har gett sina gudar förmåga att bestämma ödet”.⁷

★

Mot dessa former av antik ödestro – den klassiska fatalismen och den augustinska predestinationsläran – står en lång rad filosofiska traditioner som i stället hävdar att världen är ett resultat av en *blind* nödvändighet eller av den planlösa slumpens tärningskast.

I det första fallet rör det sig om en lång släktskapstråd från de tidiga atomisterna via den mekaniska världsbildens företrädare fram till vissa positioner inom samtida naturvetenskap. En tongivande tanke är att världsalldet utgör skådeplatsen för en obönhörlig determinism där allting är underkastat lagen om orsak och verkan. ”Läget hos alla universums folk”, skriver Voltaire, går tillbaka till en lång ”följd av händelser som tycktes leda till ingenting men som ledde till allt”. Världen utgör ett väldigt ”maskineri” i vilket allt kan återföras till ”kuggjul, trissa, rem och drivfjäder”.⁸ Några decennier senare, år 1814, presenterar den franske astronomen och fysikern Pierre-Simone de Laplace hypotesen att ett intellekt (senare kallad ”demonen”) som känner positionen och hastigheten för varje partikel i universum, samt har tillräcklig förmåga att analysera denna information, skulle kunna räkna ut både allt som har hänt i universum och allt som kommer att hända. Våra öden har ingenting att göra med några högre makter, utan utvecklas ur de krafter som regerar immanent i universum och som eliminerar både slumpen och friheten ur den mänskliga historien.⁹

I det andra fallet är det tvärtom kontingensen som står i centrum. Idén om det oförutsägbara, oregelbundna och tillfälliga har givetvis långa anor.

Ett intressant exempel finner vi hos de klassiska stoikerna som var upptagna med frågan, inte minst eftersom deras filosofiska program gick ut på att erövra sinnesfrid i en både opålitlig och oberäknelig omvärld. Stoikerna Epiktetos, Seneca och Marcus Aurelius återkom upprepade gånger till frågan om hur man skulle kunna säkerställa någon form av mänsklig makt, mitt i en värld som ständigt påminde om hennes vanmakt. Härvid artikulerar de en rad avgörande oppositioner – till exempel mellan det inre och det yttre, det andliga och det kroppsliga, det nödvändiga och det tillfälliga. Hur säkerställer man herraväldet över sig själv? Hur gör man sig till ”sin egen” så att man bara lyder sig själv och förblir oberörd inför alla yttre omständigheter? Hur förmår man bejaka sitt öde trots att det – åtminstone vad gäller kroppen, det yttre och anseendet – innefattar så mycket maktlöshet, smärta och förfall?¹⁰

Epiktetos, en av de mest radikala stoikerna, sägs ha lärt sina lärjungar att de blott och bart skulle sysselsätta sig med det som verkligen tillhörde dem själva, det vill säga med det som de helt och fullt kunde kontrollera. Allt annat skulle lämnas därhän och avfärdas som ovidkommande. Om jag inte råder över det, förklarade han, ”så angår det inte mig”.

Hos de latinspråkiga stoikerna finns det ett samlingsnamn för dessa okontrollerbara och oförutsägbara omständigheter: *Fortuna*. Fortuna personifieras ständigt som kvinna och beskrivs vanligtvis som en fiende. Hon förför och bedrar. Den som litar på henne förlorar något av sig själv. Så här heter det hos Seneca:

Ingenting som Fortuna ger är beständigt, allt som kommer från henne är flyktigare än vinden. Hon vet inte av någon vila utan fröjder sig åt att ersätta glädje med sorg eller i varje fall blanda dem med varandra. Därför bör man inte känna sig trygg i framgången men inte heller misströsta i motgången. Allting växlar och skiftar.¹¹

Frågan är bara hur man skall klargöra relationen mellan Fortuna och det slags världsförnuft eller försyn (*pronoia, providentia*) som många stoiker samtidigt bekänner sig till. Är Fortuna en självständig ödeskraft eller bara ett sken, ja, rentav ett skuggspel som försynen kastar fram för att pröva de stackars och alltför lättlurade människorna?

Problematiken artikuleras inte bara inom den stoiska traditionen. Den tycks uppträda varhelst en filosofi vilar på motsättningen mellan inre och yttre, andligt och materiellt, ordning och kaos, evigt och förgängligt, förutsägbart och oförutsägbart, frihet och nödvändighet. Så genomsyras till exempel den kristna skolastiken av liknande spörsmål, inte minst aktualiserade genom dess beroende av den aristoteliska metafysikens kategorier. Det finns många exempel, men den här passagen från den spanske

filosofen Moses Maimonides (andra hälften av elvahundratalet) illustrerar väl temat i fråga:

Jag tror nämligen inte alls att detta enskilda löv har fallit genom en gudomlig försyn som vakar över det . . . och inte heller att den saliv som Zayd spotade ut har rört sig tills den genom ett gudomligt beslut föll ner på ett bestämt ställe och dödade en lus. [. . .] Allt detta är enligt min uppfattning en fråga om ren slump, precis som Aristoteles menar.¹²

★

Stoikernas stränga betoning av subjektets frihet och oberoende kommer att spela en vital roll i hela den efterföljande tradition som hävdar att människan *kan ta sitt öde i egna händer*. Här handlar det inte bara om ett slags inre frihet och oberördhet, utan om en mer konkret yttre frihet. Hos florentinaren Niccolò Machiavelli heter det visserligen att ”ödet (*la Fortuna*) till hälften bestämmer våra handlingar”, men han hävdar samtidigt att den andra hälften tillfaller människans virilitet, hennes beslutskraft och vilja. Det radikala med Machiavelli består i att han genomför ett systematiskt översättningsarbete där de transcendentia ödesmakterna får ge vika för mänskliga intressen, begär och viljor. Gudarna är inte ens inblandade i den kraftmätning som Machiavelli ytterst intresserar sig för: relationen mellan ödet, tänkt som yttre omständigheter (*Fortuna*) och mänsklig handlingskraft (*virtù*). Enligt Machiavelli visar *Fortuna* nämligen bara sin makt ”där det inte finns någon *virtù* som är beredd att motstå henne”. Så skriver Machiavelli in vårt existentiella och politiska predikament i ett övergripande sexuellt ramverk där det manliga (*virtù*) drabbar samman med det kvinnliga (*Fortuna*). Hans slutsats, som på samma gång utgör hans övergripande råd till fursten, är att blott den som är beredd att djärvt ta till våld kan få *Fortuna* att dansa i önskad riktning.¹³

Machiavellis verk är ett av många indicier på ett mer allmänt uppbrott från de traditioner som hävdar att människan endast är ödets lekboll – och att hon därtill är beroende av vissa särskilt utvalda institutioner (oraklen, prästerskapet) med privilegierad insikt i den gudomliga planen. Den tidsanda vi brukar kallar för renässansen fylls av röster som i stället jublar över människans frihet bortom varje idé om medfödda synder och väntande helveteseldar. Hos Pico della Mirandola, nästan samtida med Machiavelli, heter det att människan är sin egen ”skulptör” och att det inom var och en av oss finns ”frön till alla slag av liv”. Gud har nämligen skapat människan som en varelse med den unika förmågan att förvalta sitt eget öde. För Pico är människans frihet i relation till de ontologiska formerna förbunden med en frihet i relation till de historiska strukturerna.

Det finns ingen obruten ödeskedja som binder de nuvarande människorna till Adam. Att vara fri är att alltid kunna börja om från början.¹⁴

Man skulle kunna nämna många namn i denna nya *frihetens ödesmatris*. Jag tänker till exempel på Michel de Montaigne som likt Pico går till storms inte bara mot astrologin, utan mot hela den profetiska jargongens dunkla språk. Montaigne hävdar att han hellre avgör sina ”angelägenheter med tärningarnas slumpvisa utslag” än med hjälp av allsköns siars tydning av drömmar, djurinälvor och natthimlens stjärnor. Även William Shakespeare illustrerar denna brytpunkt. I hans dramatisering av mordet på Julius Caesar hävdar de sammansvurna att det inte längre är tillrådligt att vända sig mot stjärnhimlen för att förutsäga morgondagen. Det faller i stället på människornas lott att försöka göra sig till herrar över sitt öde (*”masters of our fate”*). Det är en radikal begreppsfrskjutning som kommer att sätta djupa spår långt in i den moderna filosofin. Från René Descartes via Immanuel Kant till 1900-talets existensfilosofier möter vi en rad versioner av den strävan efter autonomi som finner en poetisk formulering hos Friedrich Schiller: ”Ditt öde (*Schicksal*) vilar i ditt eget bröst”. Gentemot de forna herrarna i himlen och på jorden förklarar individen sig myndig. Hon träder ut ur sin tidigare självförvållade vanmakt och vrider själva ödesidén ur gudarnas händer för att göra den till sin egen: ödet är människans sak.

Just så lyder, enligt Jean-Paul Sartre, den sekulära humanismens mantra:

Det var nödvändigt med två århundraden av kris – Trons kris, Vetenskapens kris – för att människan skulle återvinna den skapande frihet som Descartes placerat i Gud och för att man skulle kunna ana den sanning som är humanismens grundval: människan är det vara vars framträdande gör att en värld existerar.¹⁵

★

Med tanken om människans frihet följer ofta en annan tes: att endast människor kan ha ett öde i verklig mening. Man gör för det första gällande att det bara är människan (till skillnad från djur och himmelska varelser) som måste formulera sina egna syften med livet – och bara vi som sörjer när vi misslyckas med att förverkliga dem. Våra individuella öden formar sig just genom mötet mellan våra egenvalda livsprojekt och de hinder som ställer sig i vägen för dem. Livets vida möjlighetsfält hemsöker oss i form av fantasmatiska ruminationer över allt det som vi i det förflutna *borde ha gjort* och allt det som vi i framtiden *borde göra*. Var och en står gång på gång inför sitt eget Rubicon. Och hon måste dessutom, till skillnad från djuren, uppfinna grunderna och motiven för sina val – ty varken gudar, gener eller traditioner kan ge henne något entydigt svar på

hur hon skall välja. Det spelar ingen roll hur mycket jag tittar in i mig själv, hur mycket jag skådar upp emot himlen eller studerar historiens hjältar; sällsynta förblir ändå de ögonblick då människan kan svära sig fri från livets hisnande möjlighetsfält med orden: ”Här står jag och kan ingenting annat”.

Så länge en valsituation medger två möjligheter, hur usla och ofria de i praktiken än må vara, framträder friheten paradoxalt som ett påbud som inte kan väljas bort. Valets motsägelsefulla väsen är med andra ord att det på samma gång placerar dig i nödvändighetens och frihetens rike. Och över våra liv hägrar dessutom döden både som hot och möjlighet; det är den horisont som förvandlar alla våra val till grundläggande ödesval. Det är mot denna bakgrund som Martin Heidegger hävdar att djur inte möter livets slut på samma sätt som människor – djur ”kreperar” (*verenden*) medan människor ”dör” (*sterben*). Och hos Albert Camus heter det att det bara finns ett enda allvarligt filosofiskt problem: valet mellan att vara eller inte vara. Det vill säga, frågan om självmordet.

I ett av den klassiska grekiskans ord för öde – *moira* – möter vi just denna innebörd: att erhålla ett öde betyder att blott tilldelas en utmätt del av tiden, aldrig hela, och att leva med denna visshet om att ens dagar är räknade. De tre grekiska ödesgudinnorna (*moirerna*) mätte ut den exakta längden på var och ens livstråd.¹⁶

*

Tanken om människans frihet och möjliga herravälde över tillvaron kommer att nå sin kulmen under upplysningens trefaldiga frigörelseprogram: att befria människorna från inrotade fördomar, från enväldiga tyranner och från naturens förödande krafter. Hela det moderna projektet vilar på denna dröm om ett gemensamt förvaltande av människans öde. Eftersom det inte längre finns några högre makter som förutbestämmer våra öden – eller ger den ene rätt att härska över den andre – återstår nu endast ”överenskommelsen (*la convention*) som grunden för varje legitim myndighet bland människor”.¹⁷

Rousseaus diktat andas genom hela den revolutionära drömmen om en *ny människa*, befriad från de förflutnas bojar som hon självmant placerat sig i under omyndighetens tidsåldrar. Föreställningen om det förutbestämda ödet förpassas till historiens sophög och lämnar plats för ett annat narrativ: Historien blir historien om hur människan, med hjälp av förnuft, vetenskap och teknik, reser sig ur skräck, misär och förtvivlan för att *leda sig själv* till en allt ljusare morgondag där hon själv slutligen blir ”jordens suveräna härskare” (Maximilien de Robespierre) och där ”solen bara lyser över fria människor som inte känns vid någon annan herre än

sitt eget förnuft” (Nicolas de Condorcet). Vi befinner oss långt borta från den stoiska resignation som begränsat det mänskliga herraväldet till ett slags inre citadell. Nu expanderar människans härskaranspråk till att omfatta hela världen. Kanske är det just denna expansion som Napoleon antyder när han, enligt legenden, skall ha yttrat följande ord till Goethe: ”Ödet, det är politiken”.¹⁸

I detta avseende bär revolutionen – i sin mest radikala form – på ett verkligt omstörtande budskap: alla människor skall inte bara vara lika inför lagen *utan också inför ödet*. Ingen skall redan från födseln ha fler rättigheter, livsmöjligheter och skydd mot ödets nycker än någon annan. Där många tidigare samhällsformationer vilat på principen att människor är ojämlika av Naturen förfäktar upplysningens företrädare det rakt motsatta: människan är jämlik av naturen. Det nostalgiska tillbakablickande som utmärker många tidigare sekler gäller inte för denna tidsanda. Mary Wollstonecraft förtätar denna nya framtidsoptimism när hon skriver att det finns författare som likt Rousseau ”bemödar sig om att bevisa att allting från början *var* rätt, några författare [som] menar att allting numera är rätt, medan jag hoppas att allting *kommer* att bli rätt”.¹⁹

Tillblivelsen av denna framtida mänsklighet förklaras gå hand i hand med en grundlig avmystifiering av alla tidigare ödesmakter. Det behövs inte längre några gudar för att förklara pestsjukdomar, jordbävningar och krig. Allt handlar om materiella krafter i rörelse och när vetandet till slut genomskådat sammanhanget mellan orsak och verkan kommer gudarna, tyrannerna och de nyckfulla naturkrafterna att evaporera. Med Marx och Engels ord går vi från ”nödvändighetens rike” till ”frihetens rike”:

Frihetens rike begynner i själva verket först där det arbete som är bestämt av nöd och yttre ändamålsenlighet upphör; det ligger alltså enligt sakens natur på andra sidan den egentliga materiella produktionens sfär. Liksom vilden måste kämpa mot naturen för att tillgodose sina behov, för att uppehålla livet och reproducera det, måste även den civiliserade göra det i alla samhällsformer och under alla möjliga produktionssätt. Med sin utveckling utvidgar sig detta naturnödvändighetens rike emedan behoven gör det; men samtidigt utvidgar sig de produktivkrafter som tillfredsställer dessa. Friheten på detta område kan blott bestå däri, att den samhälleliga människan, de associerade producenterna, rationellt reglerar denna sin ämnesomsättning med naturen, bringar den under sin gemensamma kontroll i stället för att behärras av densamma som av en blind makt.²⁰

*

Vår egen samtid är långt ifrån lika optimistisk. Drömmen om en fri, rationell och ödesjämlik mänsklighet har allvarligt befleckats av imperialism

och världskrig, utrotningsläger och miljökatastrofer. Och bakom den vackra humanistiska retoriken har man gång på gång kunnat avslöja ett eller annat påtagligt särintresse; det må vara klassen, etniciteten, medborgarskapet eller könet. ”Det är männen”, skriver Simone de Beauvoir, ”som alltid haft kvinnans öde (*le destin de la femme*) i sina händer, och de har inte fattat beslut i hennes intresse. De tog bara hänsyn till sina egna planer, farhågor och behov”.²¹

Frågan om relationen mellan individernas rätt till ett eget öde och kollektiva krav på ödesjämlighet har heller inte fått någon lösning. Revolutionens principer har annekterats av totalitära regimer som i namn av den universella frigörelsen har introducerat en ny nödvändighet som slagit den individuella friheten i bojar. I själva verket möter vi totalitarismens embryo hos samme Rousseau som hävdade överenskommelsen som grunden för varje legitim myndighet: ”vem som än vägrar att lyda den allmänna viljan”, skriver han, ”kommer att tvingas till det av hela [samhälls]kroppen, vilket endast betyder att man kommer att *tvinga honom att vara fri*”.²²

Den ungerske författaren Imre Kertész har i en rad romaner försökt påvisa hur 1900-talets totalitära regimer i grunden fräntagit ”människan hennes eget öde” genom ”att förstatliga det och göra det till ett massöde.”²³

*

Under mitt arbete med ödestemat har jag slagits av dess centrala roll inom alltifrån filosofi och teologi till politik och litteratur. Det är kanske inte så underligt eftersom det ibland faktiskt är svårt att skilja begreppet öde från begreppet liv. Till syvende och sist kretsar många diskurser om ödet kring detta dubbla mänskliga predikament: å ena sidan är vi blott dammkorn för omständigheter som tycks verka bortom vårt inflytande, å andra sidan utvecklar vi ständigt motkrafter för att återerövra så mycket makt som möjligt över våra liv. Jag intresserar mig därför särskilt för de diskurser som utvecklat distinkta sätt att klargöra denna spänning mellan nödvändighet och frihet, aktualitet och möjlighet, vanmakt och motmakt. Sådana står att finna inom många fält, det må vara inom biologin, sociologin eller historievvetenskaperna. Och än mer intressanta blir de i den mån de förmår integrera insikter från olika ämnesområden och därigenom bidra till att ringa in mångfalden av de omständigheter som formar våra öden. I en viss mening är det förvisso sant att generna bestämmer våra öden, men givet ett vidare perspektiv så förlorar utsagan sitt generella anspråk, ty generna får ofta sin konkreta innebörd först i en given historisk samhällsformation. För att ta ett banalt exempel: om en person med exakt

samma genuppsättning som Barack Obama hade fötts i USA på 1800-talet hade hans utsikter att bli president varit minst sagt ringa. Svårigheten består därför i att utveckla teorier som kan nagla fast komplexiteten i, och spänningsförhållandet mellan, skilda omständigheter. I mitt eget tänkande lägger jag stor vikt vid *inrättningarnas* formerande roll: det kan vara familjen, utbildningssystemet, det dominerande produktionssättet eller den rådande rättsordningen. Det är i hög grad, tänker jag, under förmedling av sådana inrättningar (vilka inte sällan står i konflikt med varandra) som människornas subjektivitet formas – det vill säga det sätt på vilket de föreställer sig själva i relation till andra och koncipierar vad som kan ingå eller inte ingå i deras möjlighetsfält.

Här bör man inte bara vända sig till de klassiska teoretikerna på området (en Marx, en Michel Foucault, en Judith Butler), utan också till de stora romanförfattare som försökt artikulera hela den väv av omständigheter genom vilka ett visst liv möter sin singulara *lott* – som ju är ett annat klassiskt ord för öde. I *Les misérables* blottlägger Victor Hugo med oslagbar pregnans hur, givet en viss tids inrättningar, den desperata stölden av ett stycke bröd kan ”bli upphovet till en mänsklig varelses undergång”. Och vem illustrerar historiematerialismens teser bättre än George Orwell när han granskar kolbrytningens betydelse för hela Västerlandets öde i mitten av 1930-talet:

Därnere där kolet bryts finns det en avskild värld som man lätt kan gå genom livet utan att alls höra talas om. Antagligen vill de flesta människor inte ens höra talas om den. Trots detta är den det absoluta nödvändiga motstycket till vår egen övre värld. Praktiskt taget allt vi gör, från att äta en glass till att fara över Atlanten, eller från att baka en limpa till att skriva en roman, innefattar direkt eller indirekt användningen av kol. För alla fredens värv krävs det kol; bryter kriget ut behövs det ännu mycket mer. [...] För att Hitler ska kunna lyfta benet och marschera, för att påven ska kunna fördöma bolsjevismen, för att cricketpubliken ska kunna församlas på Lord's i London, för att innepoeterna ska kunna recensera varandra, måste det finns tillgång till kol. Men på det hela taget är vi omedvetna om den saken; vi vet alla att vi 'inte klarar oss utan kol', men vi kommer sällan eller aldrig ihåg vad det innebär att bryta kol.²⁴

De som redan befinner sig i frihetens rike kan lätt få för sig att ödesgudarna befinner sig i himlen, och de glömmer därför gärna att de tvärtom rör sig därnere, i underjordens helvete, med böjda kroppar och sotiga paltor.

*

Ett annat fångslände tema är i vilken mån det är möjligt att bejaka sitt öde utan att förneka livets horribla inslag. När jag tänker på Nietzsches välkända utsaga att tillvaron bara låter sig rättfärdigas som ett estetiskt fenomen, ser jag framför mig Beethoven som gång på gång vägrar att ge vika för sin tilltagande dövhet. ”Jag skall gripa ödet (*Schicksaal*) i strupen, det skall inte helt få böja mig”, skriver han i ett brev under hösten 1801. Mot en allt starkare dödslängtan framhåller han konsten. Han har ju så många verk kvar att skriva! ”Ack, det tycktes mig omöjligt att lämna världen innan jag fullbordat allt det vartill jag kände mig kallad [...] Jag hoppas att mitt beslut att härda ut skall vara oryggligt, tills det behagar de omutliga ödesgudinnorna att skära av tråden”. Och under de följande åren skapar den till slut helt döve kompositören några av de mest storslagna verk som någonsin frambringats. Det hör till saken att denna levande inkarnation av människans självskapande förmåga skall ha angripit en självgod furste med orden: ”Furste! Vad ni är, är ni genom slump och härkomst, vad jag är, det är jag genom mig själv”.²⁵

Ändå är det inte underligt att människan ibland tar till de mest förtyvlade knep för att tämja sin fruktan inför den okända framtiden och den väntande döden. Hon läser i sump, tolkar järtecken, tyder drömmar och upphöjer vanliga dödliga till gudarnas vikarier för att försäkra sig om att det i alla fall finns någon som har makt över tidens gång. Vi lever alla med den förfärliga insikten att det vi älskar mest i världen kan försvinna på ett litet ögonblick utan att vi kan göra något för att förhindra det. Plötsligt slutar ditt barn att andas eller så reser sig havet från ingenstans för att sluka hela din tillvaro. Kanske tar du en promenad och helt oväntat försöker någon krossa dig med en lastbil. Mer än någonting annat är det vår absoluta sårbarhet inför ödets nyck som ger näring åt människans benägenhet att sätta sitt hopp till vilka dårskafer som helst:

Om människor fullständigt kunde styra sina angelägenheter precis som de önskade, eller om lyckan alltid stod dem bi, skulle de inte hemfalla åt någon vidskepelse. Men eftersom de ofta drabbas av sådana svårigheter att de inte vet sig någon råd och därför att de för det mesta omåttligt traktar efter lyckans osäkra gåvor, fladdrar de eländigt mellan hopp och fruktan så att de oftast är benägna att tro på vad som helst.²⁶

Spinozas analys föregriper ett motiv som återkommer med full kraft hos tänkare som Marx, Nietzsche och Freud: att idén om Ödet som en välvilligt ingripande makt, en gudomlig Fader som vakar över oss, utgör ett slags opium som människorna uppfinner för att uthärda livets övermått av svårigheter. Hos Freud framträder rentav religionens och metafysikens försök att personifiera ödet – såsom den gudomliga försynen – som ett hopplöst försvar gentemot omvärldens oförsonliga brutalitet. En sådan

ödestro fungerar som en ”ersättning för föräldrinstansen” och vidmakt håller det infantila driftslivets företrädare framför en mer nykter utforskning och bearbetning av tillvaron.²⁷

★

Tillbaka till Flaubert och *Madame Bovary*. Romanen får en delvis ny innebörd när man betänker att det bakom fiktionen hägrar en historia av kött och blod. Bakom Emma Bovarys gestalt framskyntar i själva verket en fransk läkarfru vid namn Delphine Delamare som en dystert dag i Herrrens år 1848 väljer att avsluta sitt liv. Och det är denna tragedi som Flauberts skapargeni omvandlar till storslagen litteratur, ja just denna hemska död som paradoxalt nog omvandlas till en ny existens – min egen – när min far och mor råkar stråla samman i en bokaffär i Paris 1968.

Om de nu verkligen gjorde det. För om jag minns rätt var den historien bara en av många som jag fick höra om tillblivelsen av deras kärlekshistoria. Kanske lånade de rentav idén från ett avsnitt i romanen, den scen i vilken Emma Bovary hävdar att ett sant kärleksmöte på intet sätt har med tillfälligheternas spel att göra. När kärleken mellan två människor är tillräckligt stark, säger Emma, kommer de i slutänden ”att finna och älska varandra därför att ödet (*la fatalité*) kräver det”.

Det är en vacker saga att börja en essä med, om inte annat.

Noter

1. Det är frågor av detta slag som vägleder den studie som jag för närvarande selsätter mig med och som föreliggande essä utgör ett slags randanmärkning till. Den preliminära titeln lyder: Ödets idéhistoria – från Homeros till Judith Butler.
2. Jfr Bill Bryson: *En kortfattat historik över nästan allting* (Stockholm, 2006), 11–13.
3. Mark Twain: *Vad är människan* (Lund, 1998, översättning Tryggve Emond), 97.
4. Till den antika traditionens termer för detta slags ödesmakt (eller ödesprincip) hör till exempel *Pronoia* och *Moirai*; andra viktiga begrepp inom ödesmatrisen är till exempel *Ananke* och *Tyche*. Se vidare Esther Eidinow: *Luck, Fate and Fortune – Antiquity and its Legacy* (New York, 2011) och Pierre Hadot: *Introduction aux 'Pensées' de Marc Aurèle* (Paris, 1997).
5. Augustinus: *Bekännelser* (Skellefteå, 2003, översättning Bengt Ellenberger), 161 [Bok 7:4].
6. Citerad i Anthony Kenny, *Västerlandets filosofi* (Stockholm, 2009, översättning Jim Jakobsson), 189.
7. Se Martin Luther: *Om den trålbundna viljan* (Uppsala, 1925, översättning Gunnar Rudberg).
8. Voltaire: *Filosofi i fickformat* (Stockholm, 1985, översättning Olof Nordberg), 206ff.
9. Simon de laPlaces verk bär titeln: *Essai philosophique sur les probabilités*. Här behöver man komplettera temat genom att också ha med en diskussion om olika former av genetisk determinism.

10. Jfr Epiktetos inledning till *Handbok i livets konst* (Lund, 2014, översättning Anders Håkansson), 99: ”Somliga saker kan vi bestämma över, andra inte. [...] Det vi bestämmer över är till sin natur fritt, okuvat, obundet, medan det vi inte bestämmer över är svagt, fångslat och hämmat. Det är inte *vårt*.”

11. Seneca, *Quaestiones Naturales* (Bok III, förordet), citeras i Bo Lindberg: *Seneca. Människosläktets lärare* (Stockholm, 2010), 184f. I den romerska mytologin utgör Fortuna lyckans eller slumpens gudinna och i bildkonsten framställs hon vanligtvis med ett ymnighetshorn och ett roder, det senare ett uttryck för Fortunans förmåga att ”styra” människans liv. *Tyche* är den grekiska mytologins motsvarighet.

12. Citerad i Kenny: *Västerlandets filosofi*, 222. Ett annat och tidigare exempel – där det i stället handlar om växelspelet mellan nyplatonism, stoicism och kristendom – finner vi i Boethius inflytelserika verk *Filosofins tröst*, författad i en fängelsehåla i väntan på döden (Boethius avrättas ca 524). Jfr Michael Azar, ”Guden och lidandet: Senantikens siste filosof om människan och Guds makt och allvetande” i *Modern filosofi* (1/2017), 59–63.

13. Citaten är framför allt hämtade från kapitel XXV i Niccolò Machiavelli, *Il Principe* (Milano, 1971). Jag har modifierat vissa av de befintliga svenska översättningarna en aning, t ex från Karin Hybinettes fina översättning (*Fursten*, Stockholm, 1988). Kapitlet har den talande rubriken ”Vilken makt ödet (Fortuna) har över människor och hur man kan trotsa det.”

14. Pico della Mirandola: *Om människans värdighet* (Stockholm, 2012, översättning Rolf Lindborg). Min läsning hämtar inspiration från Ernst Cassirer: ”Giovanni Pico della Mirandola, A study in the History of Renaissance ideas (part II)” i *Journal of the History of Ideas*, 3:3 (Jun., 1942), 319ff.

15. Jean-Paul Sartre: ”La liberté Cartésienne” i *Situations I* (Paris, 1947), 334.

16. För en mer ingående utläggning av *moira* – och det verb, *meiromai* (att tilldela, proportionera ut), som ordet är förbundet med, se Hans Ruin: *Frihet, ändlighet, historicitet. Essäer om Heideggers filosofi* (Stockholm, 2013), 273–277. Moirernas ursprung är omtvistad. Hos Hesiodos heter det ömsom att de är nattens och mörkrets döttrar och ömsom att de är döttrar till Zeus och Themis. Hos Platon (i *Staten*, bok X) heter det i stället att de är döttrar till *nödvändigheten* (Ananke): medan de spinner våra liv sjunger de ödets sång: Lachesis (som spinner vår lott om det förflutna), Klotho (om det närvarande) och Atropos (om framtiden).

17. Jean-Jacques Rousseau: *Om samhällsfördraget* (Stockholm, 1994, översättning Sven Åke Heed & Jan Stolpe), 22.

18. Citerad i Jean-Luc Nancy, *Demokratins sanning* (Hägersten, 2014).

19. Mary Wollstonecraft: *Till försvar för kvinnans rättigheter* (Stockholm, 2003, översättning Ingrid Ingemark), 43.

20. Karl Marx – Friedrich Engels: *Das Kapital* (Bd. III, Marx Engels Werke, Band 25, Berlin/DDR 1983), 828.

21. Simone de Beauvoir: *Det andra könet* (Stockholm, 2006, översättning Adam Inczedy-Gombos & Åsa Moberg), 181.

22. Rousseau: *Om samhällsfördraget*, 32. Min kursivering

23. Imre Kertész: *Dossier K. En självbiografi* (Stockholm, 2007, översättning Ervin Rosenberg), 77.

24. George Orwell: *Vägen till Wigan Pier* (Stockholm, 1976, översättning Lars Bäckström), 33.

25. Se Folke H. Törnblom: *Beethoven* (Stockholm, 1955), 38, 43, 86.

26. Baruch Spinoza: *Teologisk-politisk traktat* (Göteborg, 2014, övers. Niclas Olaison), 39.

27. Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur* (Stuttgart, 2010), 78.

För en idéhistorisk islamforskning!

Om tradition, kritik och tolkning inom religionsvetenskap och teologi

KLAS GRINELL

Sedan länge har religionsvetare och teologer diskuterat hur akademiker kan och bör studera religion. Generellt kan sägas att många religionsvetare menar att religionsforskning måste vara distanserat empirisk, medan teologerna ägnar sig åt normativa diskussioner kring hur den kristna traditionen bäst ska förstås och också kunna vara en resurs i samtiden. Få forskare från andra ämnen som på liknande sätt relaterar till frågor om kanon, identifikation och tolkning har deltagit i dessa diskussioner om möjliga akademiska förhållningssätt till religion. Inte minst idéhistoriker menar jag skulle kunna ha mycket att både lära och bidra med i denna fråga. Det verkar emellertid fortfarande finnas en slags sekularistisk blindhet som gör att teologins besläktade användning av den moderna kritiska kanon inte väckt intresse hos idéhistoriker. Jag vill här argumentera för att idéhistoriska perspektiv skulle kunna bidra till att etablera en tredje väg mellan de religionsvetenskapliga och teologiska traditionerna. Religionsvetenskapen kritiserar återkommande av teologer för sin brist på bidrag till samtidens viktiga frågor om religion och (post)sekularitet, inte minst av teologiprofessorn Mattias Martinson.¹ Hans senaste utspel kom i en recension av antologin *Varför finns religion?* i tidskriften *Respons* med den hårda titeln ”Alternativa fakta om religion”.² Boken består av nio kapitel som svarar på frågan utifrån olika akademiska perspektiv, även till exempel ett religionsfilosofiskt och ett existensfilosofiskt svar finns med. Men Martinson saknar konstruktiva diskussioner om religion och menar att det behövs teologi för att kunna bidra till att religioner ”i olika avseenden kan kritiskt granskas, problematiseras och utvecklas vidare för mänsklighetens bästa”.³ Det finns flera problem

* Forskare i idéhistoria vid Göteborgs universitet och forskningssamordnare vid Statens museer för världskultur. klas.grinell@lir.gu.se

med Martinsons bild av religionsvetenskapen, men han har nog rätt i att det är ovanligt med religionsvetare som vill utveckla den studerade religiösa traditionen för mänsklighetens bästa. Borde de göra det? Kan det vara en akademisk uppgift?⁴

★

Religionsvetenskapen ägnar sig åt en mängd olika religiösa traditioner medan teologin är i det närmaste exklusivt kristen. Det leder till att företrädare för deras respektive värde ibland talar förbi varandra. Här kommer diskussionen om religionsstudier belysas från ett idéhistoriskt perspektiv och med ett speciellt intresse för islams idéhistoria. På så sätt kan diskussionen lämna ”skiljelinjerna mellan begreppet ’teologi’ och begreppet ’religionsvetenskap’”, för att istället undersöka om idéhistoriska islamstudier skulle kunna utveckla ”sätt att ta ansvar för att forma olika sorters meningsfull kunskap för olika samhälleliga ändamål”.⁵ Även om mina egna ambitioner rör just islam, menar jag att det är en fråga som också berör idéhistorieämnets mer generella förhållningssätt till religion. Jag kommer alltså att propagera för en outnyttjad idéhistorisk potential för immanent religionskritik.

En immanent religionskritik verkar ligga utanför de flesta religionsvetares mer samhällsvetenskapligt influerade vetenskapssyn. Som islamologerna Leif Stenberg och Susanne Olsson har diskuterat, utmanas religionsvetenskapen också just från samhällsvetenskapligt håll av ämnen som också vill ta en bit av de anslag som det nya och breddade intresset för religion genererar. Gentemot dem hävdar de behovet av historiska perspektiv som kan visa hur varje fråga och material är historiskt situerat. I deras propagerande för religionshistoriska perspektiv blir det också tydligt att det finns viktiga skillnader mellan ett kristet och ett muslimskt sammanhang. Fortfarande används den muslimska historien som en entydig, universell förklaring till alla möjliga slags disparata samtidsfenomen där islam spelar en roll, både av dem som menar sig tala i islams namn och av dem som kommenterar och studerar dem.⁶ Islamforskningen har dessutom ingen teologisk släkting att göra upp med, samtidigt som det klassiska teologiska materialet är mer närvarande också i studiet av samtidsfenomen. Det frågan gäller är alltså framförallt om islamforskare likt teologer kan och bör formulera meningsfull kunskap om de studerade religiösa perspektivens möjliga konstruktiva bidrag till samtiden.⁷ Men Stenberg och Olssons text visar, genom sitt försvar för historiska perspektiv, på den internationellt vanliga sorteringen av religionsvetenskap som en renodlad samhällsvetenskap medan teologi – om det inte ses som ett helt eget fält – räknas till humaniora. Många verkar övertygade

om att det inte går att blanda dessa två, eftersom religionsvetenskapen är en empirisk vetenskap medan teologin behandlar icke-falsifierbara postulerade händelser.⁸ Jag har inte ambitionen att diskutera hela det religionsvetenskapliga fältet, utan håller mig till de abrahamitiska traditionerna. Inte minst för att jag menar att Martinsons teologiska perspektiv undviker den viktiga kritiken av hur starkt format religionsbegreppet är av dessa traditioner i allmänhet och dess protestantiska version i synnerhet. Våldigt många sociala och existentiella aspekter faller utanför denna diskussion, inte minst nyreligiösa, icke-teistiska och skriftlösa fenomen.⁹

★

Även om den ovanstående distinktionen är central, vill jag argumentera för möjligheten av en slags mellanposition som tar med sig aspekter från bägge sidor. Religionsvetenskapen är central inte minst då den tillhandahåller en högre känslighet för frågor om vem som har makt och möjlighet att tala om religionen och samhället utifrån det slags inifrånperspektiv som ofta präglar teologiska texter om ”vår samtid”.¹⁰ Självfallet kan den i grunden protestantiska definitionen av religion som Martinson använder, och som inte minst Talal Asad framhållit, inte generaliseras. Diskussionen om religion är alltid en del i själva definierandet av religion, vilken därför inte kan tas som det avgränsbara, positivt befintligt fenomen som det framstår som hos Martinson.¹¹ För mig är det samtidigt ett viktigt argument för varför det inte är någon tillfredställande lösning att som religionsvetenskapen överlåta diskussionerna om vad som är religionens innehåll till de som definierar sig som religiösa, och i stället nöja sig med att försöka förstå varför dessa tror och agerar som de gör. Varje försök att beskriva vad människor gör med religion fastnar självt i garnet och kommer ofrånkomligen att delta i omformandet av religionsbegreppet. Att, som bland andra religionshistorikern Göran Larsson, hävda att religionsvetare ska hålla sig till att ”dokumentera, beskriva och analysera varför vissa tolkningar framförs vid ett specifikt tillfälle, och varför vissa perspektiv och röster får kraft och inflytande”, menar jag i praktiken blir mindre distanserat än vad detta perspektivs förespråkare föreställer sig.¹² Vare sig man vill eller inte dras studiet av ett fält alltid in i definierandet av detsamma; varje framställning blir ett företrädande som skapar föreställningar som påverkar dem som deltar i fältet.¹³ Flera humanistiska discipliner – som idéhistoria, filosofi, litteraturvetenskap, vetenskapsteori, konstvetenskap, genusvetenskap liksom teoretiska ansatser i flera andra ämnen – har accepterat detta och är i alla fall delvis engagerade i att utveckla de studerade fenomenen ”för mänsklighetens bästa”.

Religionsvetenskapens vilja att vara vetenskapligt precis i sin relation

till studieobjektet riskerar att leda till en fragmentisering och trivialisering av utforskandet av religion, menar Martinson, och han har kallat den rådande samhällsvetenskapligt orienterade religionsvetenskapen för ”en stympad religionsvetenskap”.¹⁴ Motsättningen mellan empiristisk religionsvetenskap som studerar andra och en kritisk hermeneutisk teologi som studerar det egna (kristna) har lett till att det utanför teologin saknas verktyg för att kritiskt diskutera bör-frågor. 2004 efterlyste Martinson ”islamologer som är kompetenta att betrakta islam under liknande villkor som teologer inom den [sic!] kristna kulturfärderna har betraktat kristendomen”¹⁵ Det är ett problem att bara kristendomen kan studeras med engagemang i dagens universitetssystem, säger han vidare. Sedan dess har det i och för sig tillkommit ett undantag i Martinsons Uppsalakollega, professorn i islamisk teologi och filosofi, Muhammad Fazlhashemi.

Jag vill hävda att Fazlhashemi var den mest lämpade för sin tjänst inte för att han var en muslim som forskat om islamiskt tänkande och råkade vara idéhistoriker, utan snarare för att han var en idéhistoriker som ägnat sig åt islamiskt tänkande och råkade vara muslim. Det kritiska och konstruktiva perspektiv som präglar Fazlhashemis skrifter om islams idéhistoria (som omfattar såväl filosofi som teologi) är just idéhistoriskt.¹⁶

Är det då möjligt för islamforskare att på en kritiskt normativ bas tränga ”ner till frågor som rör möjligheterna att påverka det religiösa tänkandet genom någon form av argumentation” utifrån ”modeller som relaterar faktakunskap till kvalificerade filosofiska bedömningar och ställningstaganden kring aktuella religiösa problem oavsett vilken religiös tradition de råkar kunna hänföras till”?¹⁷ Det är ambitioner som är främmande för såväl Larsson som Stenberg och Olsson. Men jag vill alltså hävda att idéhistoriker har tillgång till just sådana modeller, som i mångt och mycket kommer ur samma kritiskt-teoretiska fält som den moderna teologins teoretiska resurser.¹⁸

Jag har heller personligen aldrig ansett att jag behövt förändra mina metoder och tolkningsverktyg när jag, till skillnad från de flesta andra idéhistoriker, studerat texter och idéer inom islamiska traditioner snarare än kristna och västerländska. De allra flesta idéhistoriska tolkningar av vad som mycket ofta kan kallas kristna idéer har inte fäst så stor vikt vid religionsbegreppet. Det har dock ändrats, och på senare år har det kommit flera idéhistoriska avhandlingar som ställt frågor om teologins men också om den bredare religionstillhörighetens betydelse för det som tidigare uppfattats som sekulära idévärldar.¹⁹ Det finns därför inget behov av att välja sida mellan religionsvetare och teologer, utan i stället kan vi bredda fältet på ett sätt som tar tillvara bägge perspektivens värde.

★

Det är problematiskt om religionsvetenskapen alltför mycket identifieras med ett *lived religion*-perspektiv och därmed uppfattas som en rent deskriptiv verksamhet som svarar på alla frågor om vad som är bra, rimligt eller sann religionsanvändning med olika varianter av: ”Islam är vad muslimer gör; islam är vad muslimer säger att islam är. Om något görs i islams namn är det ett uttryck för islam och vi kan inte ta ställning till vad som är bättre eller sämre islam”.²⁰ Det är självfallet viktigt att påpeka att muslimer själva bör vara med i dessa slags diskussioner. Men detta påpekande innehåller också en dikotomisk essentialism som skaver mot det deskriptiva idealet. Antingen är någon muslim eller inte. Men om till exempel jag själv definierar mig som deltagare i muslimska diskussioner utan att göra anspråk på att ”vara” muslim, hur fungerar denna deskriptiva modell då? Skulle det vara möjligt att se religioner lika mycket som kulturarv som trossystem och därmed tillämpa Sveriges vision för kulturmiljöarbete? Portalparagrafen i denna vision lyder: ”Alla, oavsett bakgrund, upplever att de kan göra anspråk på det kulturarv som format Sverige”.²¹ I uttolkningen av vad det betyder att göra anspråk på ett kulturarv, skriver Riksantikvarieämbetet att: ”alla har rätten att relatera till kulturarv för att beskriva sig själva, var de kommer ifrån och vem de vill vara och bli”.²² I min tolkning blir det också ett ideal som kan omfattas i relation till religiösa traditioner. Vi har rätt att relatera till dem för att beskriva oss själva och vårt samhälle utan att behöva göra anspråk på dem som ”våra” eller att behöva uttrycka en ”tro” på deras uppenbarade ut-sagor. Självfallet är det viktigt att hålla fast vid ett maktkritiskt perspektiv. Det kan annars framstå som ett närmast orientalistiskt anspråk på att ta andras traditioner och inte bry sig om historien. Men det är då viktigt att se att ett sådant anspråk ligger mer i det teologiska än det religionsvetenskapliga fältet. Den normativa religionsdiskussion jag gör anspråk på har ingen ambition att förklara hur muslimer tänker eller förhåller sig till olika fenomen, utan den gör i stället anspråk på att försöka ta del i en pågående diskussion och uttala sig om hur det utifrån befintliga inlägg i denna är möjligt att argumentera för till exempel ett gott samhälle för alla.

För att relatera det till mer traditionella akademiska arbetsätt, vill jag uppmärksamma möjligheten till en textnära och kritisk diskussion om utvecklingsmöjligheter i tolkningen av de religiösa traditionerna i linje med hur till exempel politiska idéer ofta studeras. Idéhistorisk kritik arbetar ofta med just den typ av kritiskt inkännande och därmed normativa läsningar av traditioner som Martinson efterfrågar.²³ Den kan därför vara ett komplement till den viktiga forskning som bedrivs inom religionsvetenskap och teologi. Även om det är viktigt och bra att betona att traditioner och praktiker är mångfaldiga, föränderliga och ofta löst kopp-

lade till uppfattade ortodoxier och religiösa fundament, behöver vi också kunna tala utifrån etablerade beteckningar utan att ständigt inskjuta förbehåll. Ett kritiskt deltagande i normativa diskussioner handlar inte om att tala om hur muslimer är eller vad de tycker, utan snarare att ta del i diskussionen om vad muslimska traditioner kan ha att tillföra till förståelsen av samtiden.

Många kan säkert stämma in i att det behövs inkännande och religionskunniga akademiker som kan stå som motpol till de terroristforskare och offentliga debattörer som gärna pekar ut diverse religiösa tolkningar som oacceptabla och farliga extremismer. Religionsvetare är mycket duktiga på att visa på hur sådana svepande formuleringar i stort sett alltid vilar på svag empirisk grund. Det en idéhistorisk religionsforskare kanske kan bidra med är att ta de utpekades anspråk på religionens förklaringsvärde på allvar och argumentera med dem om tolkningens kvalitet, genom att till exempel visa att den förklaring de utvinner har luckor, brister och rent av strider mot de kriterier som tolkningen säger sig bygga på. Ett bra exempel finns i Michael Muhammad Knights bok *Why I am a Salafi* som tar salafismens teoretiska ramar (om att följa de tre första generationerna av muslimer) på allvar och utifrån en konsekvent tillämpning av detta ideal visar att det är omöjligt att på den vägen nå de säkra slutsatser om vad ett gott islamiskt liv är som salafister torgför. Knight läser Koranen och sunna influerad av Jacques Derridas läsningar av den västerländska metafysikens grundtexter. Därigenom hävdar han att salafismens bevis för sin egen position inte lever upp till sina egna kriterier och att det också finns mer konstruktiva och samtidsanpassade bruk av denna tradition. En sann salafi är inte salafist, kanske det kan sammanfattas.²⁴ Det kan jämföras med Derridas bok *Marx spöken* där han, utan att bekänna sig till marxismen, genom mycket textnära omläsningar av Marx, visar helt andra sätt att förstå denna tradition än de som framförallt under 1960- och 70-talen var dominerande i universitetsvärlden.²⁵

*

Det finns således etablerade akademiska modeller som kan bidra till att utveckla de mångfacetterade fenomen som samsas under termen religion för mänsklighetens bästa. (Även om vi naturligtvis aldrig kommer att kunna etablera någon objektiv definition av vad detta bästa är.) Konventionella idéhistoriska tillämpningar av breda kritiskt teoretiska och hermeneutiska metoder har ofta använts för att diskutera olika tolkningars kvalitet och bärkraft i specifikt utpekade situationer i linje med Knights och Derridas exempel. Dessa skulle kunna tillföra den samtida religionsdiskussionen nya perspektiv.

Det är emellertid viktigt att situera och begränsa de idéhistoriska perspektivens räckvidd. Idéhistoria, kritisk teori och hermeneutik handlar om idéer i allmänhet och texter i synnerhet. Kritiken behandlar institutionaliserade tolkningar, traditioner och hegemoniska idéer. Den är inte speciellt bra på att förstå och beskriva människors vardagsliv och kreativa relationer till dessa institutionaliserade idéer. Till skillnad från orientalismen tolkar en sådan kritik inte människor och samhällsliv som ensidigt sprungna ur dessa idévärldar. Traditionerna är snarare en slags institutioner än uttryck för något tidlöst muslimskt kynne eller orientaliskt samhälle.²⁶ Det religionsvetenskapliga framhållandet av att religion har lika mycket att göra med vad folk äter, vem de har sex med och vem de uppfattar som främmande, är därför viktigt.²⁷ Och det är ett empiriskt fält bortom denna traditionella idéhistorias räckvidd. För att utveckla vad jag menar med ”det idéhistoriska fältet” bör något sägas om begreppen tradition, kritik och tolkning.

En idéhistorisk tradition kan definieras som summan av alla de texter och tänkare som på något sätt anses vara möjliga röster i en kulturs, eller idévärlds, pågående samtal. Enligt en västerländsk självförståelse börjar den filosofiska traditionen med de naturfilosofer som uppträdde på 600-talet före vår tideräknings början, och inkluderar alla de som rört sig inom den filosofiska traditionen. Denna tradition är delvis delad med islam.

En mer teoretisk förklaring kan ta avstamp i Foucaults beskrivning av en tradition som ett samtal (en diskurs) kring en liten grupp ursprungstexter.²⁸ I filosofins fall kan Platons och Aristoteles texter sägas vara ursprungstexterna. Där samlas de grekiska försokratiska samtalen ihop och blir ursprung till det som sedan dess benämns filosofi. I en sådan förståelse är filosofi något som på ett eller annat sätt är en del av samtalet kring dessa ursprungstexter.

”Islam” är ur ett sådant perspektiv beteckningen på det samtal som ur någon aspekt rör sig kring ursprungstexten Koranen. Alla de som deltagit i, och därmed av senare generationer kan föras in i, ett samtal om dessa grundtexter kan sägas tillhöra den traditionen. Deras eventuella tro på grundtexterna är inte det väsentliga. Även öppet kritiska och avståndstagande deltagare i samtalet påverkar det.²⁹

Det är utifrån detta sätt att se på tradition möjligt att avgöra vad som utifrån ett specifikt sammanhang kan och bör räknas in, och vad som hamnar utanför. Samtidigt som många inlägg i samtalet består av argument för att lägga till eller återinföra förbisedda tänkare och idéer. Teologi utgår från den kristna Bibeln och alla dem som utifrån dess grundtexter format kyrka, kristologi och annat. Att vara teolog är som jag förstår Martinson att förvalta och kritiskt delta i detta samtal och utvärdera

dess möjliga relevans för samtida samhällsfrågor och existentiella predikament. För att någon ska tycka att det är värt att ägna sitt akademiska liv åt en sådan verksamhet får man förmoda att hen uppfattar att det finns ett sådant förklaringsvärde. Därmed behöver teologen också verktyg för att argumentera för vad som är fruktbart och vad som är daterat, och sådana frågor är ju djupt normativa.

Omid Safi, föreståndare för Duke Islamic studies center, har i en introduktion till antologin *Progressive Muslims* med inspiration från al-Ghazzali talat om deltagandet i traditionens samtal som ”att simma i islams vatten”.³⁰ Så länge ett tänkande ”simmar i islams vatten” är det islamiskt, också när det, likt de akademiker Safi samlat i sin antologi, finner nya och utmanande tolkningar av traditionen och ursprungstexterna. Göran Larsson har, i relation till möjligheten att beskriva IS som dåliga muslimer, kritiserat Safis bestämning av islam som apologetisk och därmed ovetenskaplig.³¹ Jag håller inte med honom. Det stämmer att den inte fungerar för de samhällsvetenskapligt präglade religionsvetenskapliga metoder som dominerar i Sverige. Men om denna slags traditionsbeskrivning – som i den kritiska teorins tradition kopplas till det som kallas immanent kritik – ska avskrivas inte bara som oreligionsvetenskaplig utan som ovetenskaplig i sig, berörs inte bara teologin, utan mycken idéhistoria, den slags exegetiska filosofi som har sitt starkaste svenska fäste på Södertörns högskola och stora delar av litteraturvetenskap, genusvetenskap och konstvetenskap. Det vill säga alla ämnen som på något sätt förvaltar och immanent kritiserar olika västerländska humanistiska traditioner.

★

Däremot är det självfallet viktigt att se och upprätthålla skillnaden mellan vilka frågor som kan ges kvantifierade svar, och vilka som bara kan vara föremål för en kvalificerad och humanvetenskapligt säkrad tolkning. Som Aristoteles återkommande påpekar i *Nikomachiska etiken*, måste vi vara noga med att inte sträva efter större exakthet än vad studieobjektet i fråga tillåter. Många existentiellt och politiskt viktiga frågor om mänsklighetens bästa faller utanför de dominerande religionsvetenskapliga perspektiven. Det gäller inte minst de frågor som rör vad som är rimliga och relevanta tolkningar av de textuellt institutionaliserade traditionernas bidrag till dagens samhälle.

Den immanenta kritiken delar hermeneutikens utgångspunkt om att en text bör förstås på sina egna villkor. Hans Georg Gadamer formulerade det hermeneutiska idealet som en strävan efter horisontsammansmältning, vilket innebär att tolkaren som ett moment i tolkningen ska försöka förstå texten utifrån sin ursprungsmiljö. Varje del av texten bör också

tolkas i relation till helheten, vilket stämmer väl överens med traditionen att tolka Koranen utifrån Koranen själv. Den immanenta kritiken vänder sedan vikt vid att hitta motsättningar och spänningar i det studerade tänkandet för att därigenom kunna belysa dess svagheter, potentialer och tidsbundenheter. Det finns naturligtvis en spänning mellan viljan att förklara idéerna i relation till sin ursprungsmiljö och önskan att tillämpa dessa idéer för att förstå och påverka samtiden. En vanlig kritik mot progressiva muslimer som Safi är just att de alltför lite bryr sig om vad de åberopade texterna faktiskt kan ha betytt i tidigare miljöer där de lästs, för att i stället lägga all kraft på hur de i dag kan läsas som försvar för mänskliga rättigheter och demokrati.³²

Även utifrån religionsvetenskapliga ståndpunkter går det att påvisa sådana svagheter i argumentationen, misstolkningar av tidigare ståndpunkter, brist på belägg för påståenden, avvikelser från gängse tolkningar av refererade texter, selektivt användande av åberopade källor och så vidare. Utan att införa utifrån kommande subjektiva normer kan en immanent kritik gå vidare och föra in samtidsfrågor och uttala sig om att olika tolkningar är mer eller mindre i samklang med pågående diskussioner om mänsklighetens bästa. Göran Larsson argumenterar för att religionsvetenskapen aldrig ska välja sida utan hela tiden gå vidare och kritiskt granska de legitimitetsanspråk som ligger bakom sådana tolkningar.³³ Som kollektiv är det naturligtvis viktigt att akademien inte företräder en snäv förståelse av vad som är goda och sanna tolkningar av religioner. Men kanske är det viktigt att skilja på individ och kollektiv här. I stället för att varje forskare tar på sig denna roll kanske idealet bättre uppnås om olika ståndpunkter tillåts brytas såväl i det akademiska kollektivet som i samhället i stort? Att, som till exempel professor Fazlhashemi också återkommande gör i media, med akademisk stringens och hederlighet uttala sig kritiskt mot islamtolkningar som strider mot mänskliga rättigheter. Samtidigt är Fazlhashemi ett bra exempel, eftersom hans hårda utdömanden av stora delar av den islamiska traditionen som förnufts- motståndare förenklar bilden av islam och diskvalificerar möjligheten att utifrån sådana tänkare utveckla konstruktiva bidrag till samtiden.³⁴ Det är just därför vi behöver fler som tillämpar denna slags akademiska kritik och kommer fram till andra och delvis motsatta ståndpunkter. En sådan kritiskt konstruktiv diskussion kan söka stöd i idéhistoriska perspektiv, i en bredare akademisk tradition av immanent kritik, lika väl som i (den kristna) teologin.³⁵ Då kan fler kritiska frågor ställas kring islam och religion i allmänhet, och om fler olika akademiska perspektiv – däribland idéhistoriska – syns kan akademien bättre bidra till det viktiga samtalet om religioners roll i samtidens samhällen.

Noter

1. Se följande av Mattias Martinson: "Nio teser om kritisk religionsvetenskap i dagens Sverige" i *Svensk teologisk kvartalskrift* 80:4 (2004); *Postkristen teologi. Experiment och tydningsförsök* (Göteborg, 2007); "Religionsvetenskapen och religionens ir/rationalitet. Om sekulär ideologi och Friedrich Schleiermachers alternativ" i Ulf Jonsson, Mattias Martinson & Lina Sjöberg (red.) *Kritiska tänkanden i religionsvetenskapen* (Nora, 2009); *Katedralen mitt i staden. Om ateism och teologi* (Lund, 2010); "Forskningens engagemang. Ett teologiskt perspektiv på vetenskap, intresse och nytta" *Svensk teologisk kvartalskrift* 88:1 (2012); "Sekulariseringens teologier. Om Carl Schmitts katolska politiska teologi och en protestantisk postsekularitet" i *Svensk teologisk kvartalskrift* 91:3 (2015); "Nästan religiös. Katedraler och sekulära teologier" i *Svensk teologisk kvartalskrift* 92:1 (2016).
2. Mattias Martinson, "Alternativa fakta om religion: Recension av *Varför finns religion?*" i *Respons* 3 (2017). David Thurfjell (red.) *Varför finns religion?* (Stockholm, 2016).
3. Martinson, "Alternativa fakta", 39.
4. Det är slående att denna diskussion om ämnesavgränsningar och uppgifter nästan bara verkar engagera män. Är män mer upptagna av revirpinkerier kan man undra.
5. Ulf Jonsson, Mattias Martinson & Lina Sjöberg: "Inledning" i *Kritiska tänkanden i religionsvetenskapen*, (Nora, 2009), 8; Martinson, "Forskningens engagemang", 25.
6. Leif Stenberg & Susanne Olsson: "Engaging the History of Religions. From an Islamic Studies Perspective" *Temenos* 51:2 (2015).
7. Peter Carlsson: *Teologi som kritik. Graham Ward och den postsekulära hermeneutiken* (Göteborgs universitet, 2017), 197–218.
8. Se till exempel James L. Cox: *An introduction to the phenomenology of religion* (London, 2010), 147.
9. Christoffer R. Cotter & David G. Robertson: "Introduction. The world religions paradigm in contemporary religious studies" i Cotter & David (red.) *After world religions. Reconstructing religious studies* (London, 2016).
10. Martinson: "Nästan religiös", 25.
11. Talal, Asad: *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam* (Baltimore, 1993).
12. Göran Larsson: "Disharmony is my business and business is good. A typical day at the office of a historian of religions. Reading and pondering upon Aaron W. Hughes' *Muslim Identities. An Introduction to Islam*" i *Culture and Religion*, 18:1 (2017), 28.
13. Klas Grinell: "The politics of museums in Europe. Representations, diversity, doxa" i *European Journal of Economic and Political Studies* 3:1 (2010).
14. Martinson: "Nio teser", 148.
15. Martinson: "Nio teser", 148.
16. Nu råder det inte heller inom ämnet idéhistoria någon konsensus om vad ämnet ska vara, vilket kan utläsas i böcker som Nils Andersson & Henrik Björck: (red.), *Idéhistoria i tiden. Perspektiv på ämnets identitet under 75 år* (Stockholm, 2008) och Svante Nordin: *Varför idéhistoria? En ämnesintroduktion för studenter* (Studentlitteratur, 2011). Jag tänker dock här försöka undvika detta och utgå från någon slags allmän definition av ett idéhistoriskt perspektiv som utifrån ovan nämnda Nordin säger att idéhistoria ägnar sig åt tankar, begrepp och bilder som "gestaltar verkligheten".
17. Martinson: "Nio teser", 150.
18. Helge Jordheim (red.): *Humaniora. En införing* (Oslo, 2008).
19. Bara vid Göteborgs universitet kan nämnas Hjalmar Falk: *Det politisk-teologiska komplexet. Fyra kapitel om Carl Schmitts sekularitet* (2014); Karolina Enquist Källgren: *Subjectivity from exile. Place and sign in the works of María Zambrano* (2015) och Anton Jansson: *Revolution and revelation. Theology in the political thought of Friedrich Julius Stahl, Wilhelm Weiting, and Karl Theodor Welcker* (2017).
20. Russell T. McCutcheon: "Afterword. On utility and limits" i *After world religions*.
21. Riksantikvarieämbetet, *Vision för kulturmiljöarbetet* 2030, Stockholm, Riksantikvarieämbetet, 2016.
22. <https://www.raa.se/om-riksantikvarieambetet/fragor-svar/vision-for-kulturmiljoarbetet-2030/>, besökt 15 oktober 2017.
23. Nordin: *Varför idéhistoria?* samt Lennart Olausson (red.): *Idéhistoriens egenart. Teori och metodfrågor inom idéhistorien* (Stockholm/Stehag, 1996).
24. Michael Muhammad Knight: *Why I am a Salafi* (New York, 2015).
25. Jacques Derrida: *Marx-spöken. Skuldstaten, sorgearbetet och Den nya internationalen* (Göteborg, 2003 [1993]).
26. Jfr Sven-Eric Liedman & Lennart Olausson (red.), *Ideologi och institution. Om forskning och högre utbildning 1880-2000*, (Stockholm, Carlssons, 1988).
27. Graham Harvey: *Food, sex and strangers. Understanding religion as everyday life* (Durham, Acumen, 2013).
28. Michel Foucault: *Diskursens ordning* (Eslöv, 1993 [1970]).
29. Jag använder denna definition i Klas Grinell: *Islams filosofihistoria. Från Fitagoras och Aflatun till Nasr och Ramandan* (Stockholm, 2016).
30. Omid Safi (red.): *Progressive Muslims. On justice, gender and pluralism* (Oxford, 2003).
31. Larsson, "Disharmony is my business", 26.
32. Aaron W. Hughes: *Theorizing Islam. Disciplinary deconstruction and reconstruction* (Sheffield, 2012).
33. Larsson: "Disharmony is my business", 28.
34. Klas Grinell: "Recension av Mohammad Fazlhashemi: *Islams dynamiska melantid. Muslimsk idéhistoria mellan guldåldern och framväxten av politisk islam* [Stockholm: Atlantis 2016]" i *Lychnos*, 2016.
35. Jordheim, *Humaniora*.

In memoriam

Tore Frängsmyr

1938–2017

Professor Tore Frängsmyr avled efter en längre tids sjukdom den 28 augusti 2017. Tore var under decennier en av de mest välkända företrädarna för idé- och lärdomshistorien i Sverige. Som forskare var han traditionalist och följde sin handledare Sten Lindroth genom att betona den empiriska kartläggningen snarare än metodmässig eller teoretisk problematisering. Tores både vetenskapliga och mer populära arbeten behandlade kulturhistorien i bred mening, oftast med ett fokus på akademiska vetenskaper och miljöer. Samtidigt skapade Tore en egen nisch på området genom att han på olika sätt bidrog till att profilera den vetenskapshistoriska grenen av idéhistorien. Han institutionaliserade i stort sett på egen hand en svensk variant av den anglosaxiska *history of science*-traditionen, genom sitt författarskap och inte minst genom ett framgångsrikt institutions- och nätverksbyggande.

Efter en kortare period som professor vid Tema T i Linköping fick Tore 1982 en så kallad rådsprofessur inom just vetenskapshistoria – den första tjänsten i detta ämne i Sverige, förlagd till Uppsala universitet. Han grundade därefter en skriftserie, Uppsala studies in history of science, som var internationellt orienterad och som bidrog till att göra hans egna och många kollegers arbeten kända och använda utomlands. Tores insatser för den svenska vetenskapshistoriens internationalisering var omfattande, med flera samarbetsprojekt, inklusive skapandet av en internationell sommarskola. Han var i dessa avseenden en banbrytare inom svensk historievetenskap generellt. Tores talanger som nätverkare och organisatör var remarkabla och vi är många som har fått avgörande impulser och stora förmåner tack vare dem. Ett betydelsefullt exempel är skapandet av Vetenskapsakademiens Centrum för vetenskapshistoria 1988, som kunde komma till stånd tack vare stöd från Akademien och från donatorn Thomas Fischer. Ett annat är den donation från Lisbeth Rausing som gjorde att Tores professur 2002 kunde garanteras ekonomiskt inför framtiden, nu som Hans Rausing's Professur i vetenskapshistoria. Tore hör därmed till den exklusiva skara som inte bara installerats som professor utan även ominstallerats. Det skedde vid en särskild ceremoni i Uppsala universitets

vackra aula enkom för honom, där han fullt ut fick spela den huvudroll som han så väl trivdes med.

Vetenskapligt ligger Tores största insatser på 1700- och 1800-talens vetenskaps- och kulturhistoria. Under de tidiga åren av hans karriär var forskningen på dessa områden så fattig att varje ny avhandling kunde lägga grunden för en ny specialitet. Tore grundlade genom sin avhandling *Geologi och skapelsetro* (1969) den svenska geologihistorien. I samband med detta knöt han värdefulla kontakter med internationellt ledande forskare på området, som Roy Porter (senare känd främst som medicinhistoriker) och Martin Rudwick. Dessa och andra träffade Tore under en längre utlandsvistelse i Cambridge och han inledde därmed något av en tradition bland svenska idéhistoriker, av vilka många senare tillbringat längre eller kortare perioder där. Om hans mest fokuserade insats ligger på geologihistoriens område visar hans totala produktion på en imponerande bredd både med avseende på forskningsområden och genrer. Han skrev till exempel inträngande om 1700-talets filosofi och ekonomiska tänkande, liksom om 1800-talspositivismen och det tidiga 1900-talets paleontologi. I Lindroths efterföljd gav han sig också på de stora översikterna – *Svensk idéhistoria* (2000) täckte i två band ett millennium. Han arbetade in i det sista med att leda det stora projektet att skriva Uppsala universitets historia från 1800-talet och framåt, där sonen Carl hittills utgett två delar. Mest uppmärksamhet fick kanske den populära men också polemiska boken *Sökandet efter upplysningen* (1993; 2006) där Tore hävdade att det inte var mycket bevänt med upplysningen i Sverige. Detta är delvis en definitionsfråga och Tores uppfattning, att en svensk upplysning värd namnet borde ha varit ganska lik den franska, har inte stått oemotsagd.

När Tore väl fått sin professur i vetenskapshistoria markerade han inriktningens traditioner och samtidigt dess särart genom att å ena sidan förlägga sin verksamhet till Institutionen för idé- och lärdomshistoria i Uppsala och å andra sidan inrätta en särskild Avdelning för vetenskapshistoria. Tore ansåg att vetenskapshistorien var själva kärnan i ämnet idé- och lärdomshistoria, vilket har visst fog för sig om man ser till den äldre traditionen i just Uppsala, men knappast om man tänker på hur ämnet utvecklats nationellt under efterkrigstiden. För Tore var antagligen skapandet av vad som till vardags alltid kallades ”avdelningen” en demonstrativ markering av vetenskapshistoriens centrala roll inom det större ämnet. Den svenska idéhistoriens inriktning förändrades knappast på grund av detta. Men den vetenskapshistoriska specialiseringen kom i mycket närmare förbindelse med internationell *history of science*, vilket har haft stora positiva effekter för svensk forskning. Tore var förstås inte ensam om att driva på den utvecklingen men han gjorde det målmedvetet, framgångsrikt och osjälviskt.

Tore hade många engagemang utanför universitetet – tidskriften *Tvärssnitt* och ordförandeskapet för *Nationalencyklopedins* vetenskapliga råd för att nämna några. Men det betydde inte att han var frånvarande från ”avdelningen”, tvärtom. Den var hans högkvarter, där arbetade han till vardags med forskningen och slet med sina många andra projekt. Dit kom också ofta personer som Tore samarbetade med inom och utom universitetet. Som doktorand var det fascinerande att regelbundet stöta ihop med ofta berömda kolleger och vänner till Tore, som filosofen Georg Henrik von Wright eller författaren P. O. Enquist. Arbetet på ”avdelningen” präglades av strikta kaffedrickningsrutiner där en viktig funktion var att låta Tore få prata av sig om sina många projekt, om forskning och forskare, och inte minst om kulturfrågor i allmänhet, där skönlitteraturen låg honom särskilt varmt om hjärtat. Tore antydde ibland att hans vetenskapshistoriska insatser inte fick den uppskattning de förtjänade. Med tanke på hur enastående de faktiskt var finns visst fog för den åsikten.

Karl Grandin
Svante Lindqvist
Sven Widmalm