

Avhandlingsrecensioner

Den haltande kontinenten?

Anna Cappi: *Den haltande kontinenten? Autenticitet och ekonomisk frihet hos José Martí*. Lund: Lund Studies in the History of Ideas and Science Minerva Series 20, 2016. 388 s. ISBN 978-91-88473-21-9, hft.

Vilken är Latinamerikas väg? Bör världsdelen sträva efter att upprepa västvärldens utveckling, eller måste den söka sig en egen väg byggd på blandningen av inhemska och europeiska drag?

Dessa frågor är lika gamla som de latinamerikanska republikerna; de formulerades ursprungligen av frihetshjältar som Simón Bolívar och Francisco de Miranda och står än i dag i centrum för kontinentens intellektuella debatter. Ett av de mest originella svaren formulerades av den kubanske journalisten och revolutionären José Martí, vars tänkande står i centrum för Anna Cappis avhandling *Den haltande kontinenten? Autenticitet och ekonomisk frihet hos José Martí*.

José Martí (1853–1895) föddes på Kuba av spanska föräldrar. Redan som mycket ung publicerade han sina första dikter samtidigt som han engagerade sig i den kubanska kampen för självständighet från Spanien. En första dom för förräderi följdes av förvisning till Spanien. Med undantag av en kortare sejour på Kuba tillbringade han därefter resten av sitt liv i exil. Från Spanien reste han till Mexiko och Guatemala. Under mer än tio år bodde han i USA. Överallt var han verksam som journalist för spanskspråkiga tidningar och publicerade sig främst i krönikor, vilka gav honom möjlighet att blanda kommentarer kring dagsaktuella frågor med djupare utläggningar kring det spanskspråkiga Amerikas särart och potential. Sitt främsta uttryck fick detta i essän "Nuestra América" ("Vårt Amerika") från 1891, i vilken Martí uppmanade de spankstalande amerikanska folken att utveckla sin egen identitet och sluta sig samman för att möta hotet från det expanderande och allt mer protektionistiska USA.

På Kuba har Martí i dag ställning som nationalhjärte. Nationalismen i hans tänkande – särskilt hans kritik mot USA och framhållandet av den spanskspråkiga sårarten utgör ett ideologiskt fundament för Castroregimen. I Latinamerika i stort ses Martí, trots att han enbart sysselsatte sig med de spankstalande länderna, ofta som fanbärare för en självständig identitet i opposition mot eurocentristiska framstegsideer (tillsammans med samtida tänkare som exempelvis uruguayanen José Enrique Rodó). Men även om

Martís tänkande ofta har förknippats med socialistiska positioner, var han själv närmast liberal. Formen för hans publikationer – korta krönikor om dagsaktuella ämnen – gör det dock svårt att finna ett tydligt system i hans tänkande, vilket Cappi mycket riktigt påpekar. Därigenom blir han också svårdefinierad; han bytte ofta ståndpunkt och genomgick flera intellektuella förändringar.

Trots detta är det få latinamerikanska tänkare som är lika omskrivna och utforskade som Martí. Som Cappi påpekar har emellertid forskningen främst kommit att handla om hans relation till marxismen samt till moderniteten. Frågan om sambandet mellan hans syn på det spanskspråkiga Amerikas identitet och dess ekonomiska utvecklingsmöjligheter har enligt henne sällan stått i fokus, vilket motiverar författarens syfte ”att undersöka Martís strategier för ett ekonomiskt framgångsrikt Spanskamerika genom en analys av hans tänkande kring autenticiteten” (19).

Men Cappi har också ett annat syfte med framställningen. Hon vill använda Martí som ett ”nyckelhål” för en djupare förståelse av Spanskamerikas postkoloniala situation” (20). För detta bredare syfte utgår författaren från teoretiker som Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Gayatri Chakravorty Spivak och Homi K. Bhabha, vilka har diskuterat frågor relaterade till självständighet, utveckling och identitet efter kolonialismen både utom och inom Latinamerika. Dessa tänkare får tillhandahålla de begrepp och teorier som vägleder Cappi i studiet av Martís tid och verk.

Som beskrivning av Martís tankeliv har Capps avhandling stora förtjänster. Med precision går författaren igenom hans tänkande och visar på den utveckling som hans idéer genomgick under ett kringflackande liv. Framställningen är kronologisk. Den följer därmed nära de olika skeendena i Martís biografi och kan visa hur hans syn på Latinamerikas framtid förändrades i takt med skiftningarna och upplevelserna i hans eget liv. Cappi beskriver hur Martís ideal utvecklades från modernitetstro till att betona behovet av en egen väg för Latinamerika; en väg byggd på respekt för kontinentens särdrag och olika befolkningssegment. Detta är vad Cappi kallar för autenticiteten i Martís tänkande: att utgå från mestiskarakteren i Latinamerika, snarare än att försöka efterlikna Europa eller USA. Detta utgör grunden för hans stora intellektuella bidrag: bejakandet av den folkblandning som tidigare betraktare främst förknippat med degeneration. Som Cappi formulerar det i sin avslutning (333):

Istället för att betrakta sig som en haltande kontinent, för all framtid dömd till att sacka efter den industrialiserade världen i fråga om välbefinnande, vill Martí se spanskamerikaner som tar till sig av de framsteg som gjorts på andra platser, som samtidigt upphöjer sina egna autentiska element och som vänder sina skenbara nackdelar till styrkor.

Ekonomiskt ledde detta perspektiv honom till att förespråka ett fokus på export av råvaror och jordbruksprodukter, vilket syntes erbjuda kontinenten en egen nisch i en världshandel allt mer dominerad av industrivaror. Men han talade också för ett mer effektivt utnyttjande av denna position – både i form av ökad produktivitet och genom ett enat Spanskamerika med en starkare röst gentemot sina handelspartner. Detta gällde särskilt i förhållande till det USA vars tilltagande protektionism och inblandning i de latinamerikanska staternas politik Martí såg som ett allt större hot.

Även om Martí därigenom uppvisade både romantiskt idealistiska och anti-imperialistiska drag, förblev han dock i grund och botten en liberal framstegsoptimist. I denna hållning låg också fröet till några av de spänningar som Cappi urskiljer i hans tänkande, inte minst i Martís försvar för de åtgärder mot ursprungsbefolkningens kollektiva jordägarande som liberala regeringar i flera länder i det spansktalande Amerika (bland annat just Mexiko och Guatemala) genomförde vid denna tid.

Författaren relaterar Martís verk till ett antal tidigare debatter rörande Latinamerikas särart och ställning i världen, vilka enligt henne innehåller ”idéer och begrepp som kommer att användas av Martí genom hela hans skribentkarriär” (95). Detta avsnitt tjänar också som en historisk bakgrund till Martís tid. Men detta dubbla syfte medför problem. I flera fall behandlas diskussioner från tidigare tidsepoker och även om beskrivningen av dem tjänar till att visa på Martís originalitet, förblir det ofta oklart i vilken mån de hade en direkt påverkan på hans tänkande. Mer närliggande frågor, som skillnaden mellan råvaru- och jordbruksbaserade ekonomier och fysiokratins påverkan på Martís tänkande, får däremot mindre utrymme (även om ett avsnitt ägnas åt hans förhållande till Henry George). Martí förhållande till andra av det sena 1800-talets centrala debatter, som darwinismen eller kulturnationalismen, förbigås också, trots deras uppenbara relevans för de frågor som sysselsatte honom och därmed deras potentiella påverkan på hans tänkande. Vissa av dessa bredare debatter – framförallt framstegstanken – lyfts emellertid fram senare i avhandlingen.

Sammanfattningsvis framstår ändå beskrivningen och behandlingen av Martís verk och tankevärld som intressant och habil. Capps skildring av hur Martí brottades med frågan om det spanskspråkiga Amerikas möjligheter och förhållande till de redan industrialiserade staterna är väl genomförd och argumenterad. Slutsatsen – att Martís tänkande och optimism rörande det spanskspråkiga Amerikas identitet hade sin motsvarighet i hans ekonomiska ideal – är rimlig, och bidrar till en mer komplett bild av hans verk och ideal.

Genomförandet av författarens andra syfte – att använda Martí för att beskriva det sena 1800-talets Latinamerika – är emellertid mer problematiskt. Snarare än att beskriva Martí samtida utifrån hans biografi och skrifter,

tillämpar författaren i detta avseende den post-koloniala teorin på ett sätt som varken gör denna tid eller Martí fullständig rättvisa.

I stället ger användningen av det sena 1900-talets postkoloniala teorier stundtals framställningen en anakronistisk karaktär och leder till att vissa delar av Martí's tänkande framställs på ett tveksamt sätt. Cappi beskriver till exempel hur Martí ansåg att "urbefolkningen, till följd av sin förtryckta position, förlorat förmågan att tänka fritt [och] förlorat sin röst" (297). Denna beskrivning är i linje med en syn på Martí som relativt aningslös inför förtrycket av urbefolkningen och avvisande inför deras traditioner, vilken i sin tur stämmer väl överens med de postkoloniala teoretiker som betonar att Martí och hans tid – kolonialiteten enligt Quijano – var oförmögna att se "den andre", ursprungsbefolkningen, med dess historia och anspråk. I Cappis beskrivning anser Martí att "urbefolkningen [...] måste börja om sin historia från en imaginär nollpunkt", vilket leder henne till att retoriskt fråga: "Varför skulle de vända sin historia ryggen?" (320)

Men denna beskrivning bygger på ett selektivt läsande av Martí. Det är uppenbart att Martí inte ansåg att urbefolkningen för alltid hade förlorat sin röst; tvärtom framhävde han hur de ska delta i diskussionerna inför skapandet av det nya Amerika. Inte heller stämmer det att Martí ansåg deras traditioner vara utan värde eller relevans för det nya Latinamerika. Till exempel skrev han i just *Nuestra América* (1891): "Amerikas historia, från Inkariket och framåt måste läras ut i detalj, även om detta innebär man inte lär ut Greklands archoners historia. Vårt Grekland är att föredra framför det Grekland som inte är vårt" (Guadalajara, Jalisco, 2002, 18).

Det är tydligt att de teorier och begrepp som vägleder Cappis beskrivning inte förmår fånga det sena 1800-talet i Latinamerika. Det var en dynamisk tid av ökande politisk stabilitet efter årtionden av befrielse- och inbördeskrig. Det var också en period av ökad frihet som såg slaveriets slutliga avskaffande (på Kuba 1886) och hur de konservativa ledare som dominerat kontinenten efter självständigheten ersattes med liberaler, vilka gick till storm mot kyrkan, privilegier och traditionella institutioner för att i stället bygga skolor och järnvägar. Detta gick hand i hand med en kraftig ekonomisk tillväxt stimulerad just av goda priser för kontinentens exportvaror och ökade teknologiska möjligheter att nå världsmarknaderna, då ångfartyg och järnvägar med full kraft drog in Latinamerikas länder i världen.

En sådan utveckling låter sig inte förenas med de teoretiker som betonar det statiska förtrycket i det postkoloniala tillståndet. Tyvärr låter Cappi de senare få företräde, vilket gör att kontextuella faktorer vilka säkerligen påverkade Martí's tänkande förbises. Som exempel kan utvecklingen i Mexiko nämnas, ett land som genomgick stora förändringar under dessa år och som hade en central ställning i Martí's liv. Där hade Napoleon III dragit fördel av det amerikanska inbördeskriget för att med vapenmakt uppsätta

Maximilian av Habsburg som kejsare (1864–1867). Motståndet mot honom och de europeiska interventionstrupperna leddes av Benito Juárez – en bondson från Zapotecfolket som hade lärt sig spanska först vid tolv års ålder, men som blev ordförande i Mexikos högsta domstol och landets president (1858–1872). Det var också under hans regeringstid som de jordreformer genomdrevs vilka avskaffade urbefolkningens gemensamma ägande. Dessa reformer applåderades av Martí, vilket får Cappi att anklaga honom för att vara blind för urbefolkningens egen vilja (320).

Juárez var en viktig inspirationskälla för Martí. Han omnämns i flera av hans centrala texter, och det ligger nära till hands att i honom se ett förkroppsligande av Martí's ideala synkretistiska latinamerikanska identitet. Som Martí själv skrev året före sin död (med oefterhärmlig syntax) i *Día de Juárez* (1894): "Fäderneslandet gråter medan det omfamnar fötterna på indianen Juárez lik. Förr fanns inte Amerika förrän markiserna grät för indianen! Vad säger de okunniga om folken i vårt Amerika? Studera och respektera. ... [M]estislandet förklarar för en girig värld att nu är indianen nation, han som med bara trettio trogna flydde till bergen i tid, räddade friheten, och kanske Amerika; därför att en princip, om än från djupet av en grotta, är starkare än en armé" (La Habana, 1991, 255–256).

Men sådant rymms inte i Cappis framställning. Juárez nämns endast i förbigående och beskrivs då felaktigt som "mestis" (196). Hans dubbla roll som president från urbefolkningen och genomdrivare av de reformer som avskaffade samma folks traditionella institutioner förbigås helt, trots att de kan utgöra en nyckel till Martí's förhållningssätt till dessa frågor och därigenom till avhandlingens centrala frågeställning. Det ligger nära till hands att tro att detta förbiseende har samband med att Juárez biografi inte låter sig förenas med de teorier som vägleder Cappis beskrivning. I stället låter författaren ett resonemang baserat på begrepp hämtade från Immanuel Kant och Gayatri Chakravorty Spivak utmynna i påståendet att Martí ansåg att "eftersom urbefolkningen ännu inte har hunnit 'kokas i kultur' är det kreolen som bär det historiska ansvaret för skapandet av de nya staterna" (309), något som rimmar illa med Martí's idolisering av Juárez.

De postkoloniala teorierna blir därigenom skyggglappar snarare än glasögon; de skärper inte synen så mycket som de skymmer sikten, och de leder ibland författaren på avvägar. Exempelvis uppehåller sig författaren vid en längre diskussion om huruvida urbefolkningen bör ingå i det spanskamerikanska projektet eller hellre ges möjlighet att självständigt återskapa sina förlorade institutioner och sin historia. Denna diskussion är intressant, inte minst i ljuset av dagens debatter kring legal pluralism och urbefolkningens rätt att bevara språk och kultur. Men den säger lite om Martí och hans samtid, för vilka dessa frågor överhuvudtaget inte var aktuella.

En bredare och mer förutsättningslös studie av den tid han verkade i hade

i stället kunnat ytterligare framhäva kopplingarna mellan Martí's tänkande och politiska händelser och debatter i hans samtid. Cappis framställning lyfter förvisso fram ett antal händelser och samtida debatter (till exempel 1800-talets panamerikanska kongresser och positivismens ställning i Latinamerika). Men detta görs framförallt kronologiskt och får därigenom inte någon samlad eller systematisk behandling, samtidigt som vissa avgörande företeelser alltså förbigås. Detta gör i sin tur att Martí i Cappis framställning framstår som idealistisk, och hans resonemang om den spanskamerikanska identiteten verkar hypotetiska och öppna för en teoretisk kritik baserad på hans oförmåga att se aspekter som förnekandet av urbefolkningens rätt att bevara sin kultur och sina institutioner. Men detta riskerar att dölja att Martí inte var systembyggare och tänkare så mycket som journalist och agitator. Förståelsen av hans verk måste därför, menar jag, utgå från hans politiska förebilder och från konkreta händelser i hans samtid, snarare än utifrån oklarheter och förbiseenden i hans skrifter. Cappis framställning inrymmer båda dessa aspekter men skulle ha vunnit på att i än högre grad sätta Martí i sin politiska och intellektuella kontext snarare än att läsa honom utifrån senare teorier och deras föreställningar om den tid i vilken han verkade.

Cappis förhållningssätt till dessa teorier är också problematiskt på ett annat sätt. Snarare än att använda sin empiriska genomgång för att problematisera och fördjupa de postkoloniala teorierna, låter Cappi dem stå okritiserade. Därigenom försitter hon möjligheten att ge ett verkligt teoretiskt bidrag utifrån studiet av Martí och det sena 1800-talets Latinamerika. Inte heller redogör hon på något samlat sätt för hur hennes framställning kompletterar och utvecklar existerande forskning kring Martí och hans tänkande. Detta är beklagligt, då det skymmer det uppenbara värdet av hennes egen forskning och försummar en möjlighet att tydligare definiera dess slutsatser och bidrag.

Dessa tillkortakommanden bör dock inte överskugga betydelsen av Cappis verk. Det är synd att författaren inte i högre grad lämnar teorierna därhän för att i stället helt och fullt se Martí i den dynamiska tid hand verkade. Men genom sin engagerade, väldokumenterade och utförliga skildring av Martí's tänkande, har hon likväl gett ett stort bidrag till kunskapen om denne för Latinamerika så betydelsefulla tänkare och presenterat hans verk inför en svenskspråkig publik. Detta är relevant inte minst därför att de frågor som sysselsatte honom – Latinamerikas särart och möjliga utveckling, förhållandet till USA, råvaruberoendet som möjlighet och förbannelse – fortfarande väntar på svar.

Fredrik Ugglå

Latinamerikainstitutet, Stockholms universitet

Revolution and revelation

Anton Jansson: *Revolution and revelation. Theology in the political thought of Friedrich Julius Stahl, Wilhelm Weitling and Karl Theodor Welcker*. Göteborg: Göteborgs universitet, 2017. xiii+257 s. ISBN 978-91-88348-80-7, hft.

Anton Jansson's Gothenburg dissertation begins with an observation, namely that historians have long assumed that the Enlightenment and French Revolution led to a marginalization of religion within the history of political ideas. Jansson ties this assumption to the lasting influence of secularization theory, which has had two principal effects. First, it created a separation of religion and the secular, which placed politics into the secular sphere. As a consequence it has become difficult to talk about religion and politics together because they were assumed to belong to different orders. When secular observers wanted to speak about the religious qualities of political movements, as in the case of National Socialism or communism, they have often referred to these as disguised or illegitimate intrusions of religion, i.e. as political religions. Second, secularization theory implanted a teleology into the history of ideas, whereby those religious actors participating in political discourse could be neglected because it was assumed that religion and with it religious politics were a thing of the past.

Jansson's dissertation aims at a revision of this viewpoint. It takes three leading representatives of the chief modern political ideologies – socialism, liberalism and conservatism—during the period of their formation into movements in the German Vormärz, which lasted roughly from 1830 to the Revolution of 1848. Jansson investigates and compares the relationship of religion to the political in the writings of each of these men.

The methods employed for this investigation are intellectual and conceptual history. Generally speaking, conceptual history examines a key term along both a synchronic and a diachronic axis. That is, it seeks to reveal the contested nature of a concept by investigating how its definitions varied according to the social, intellectual, religious and political fields in which it was articulated at any given time point. At the same time, it examines change to definitions over time. In order to limit the complexity of his investigation of multiple terms, Anton Jansson chose to omit the diachronic axis.

The key terms that Jansson selected comprise both “secular” and “religious” concepts. The secular terms, such as “history” and “progress,” have already been the object of study in the *Geschichtliche Grundbegriffe*, a massive conceptual historical compendium edited by historian Reinhart Koselleck. The chief religious concepts under investigation are “Sittlichkeit” (ethical or moral conduct and being), the “Kingdom of God” (*Gottesreich*) and the “Christian

State” (*christlicher Staat*). Particularly the latter two have not been the subject of much past conceptual historical analysis.

Each chapter begins by setting up a tension between secular and religious terms, drawing in part on the secondary literature. The author then takes each of his theorists and asks what relationship they establish between the two, for example between the notion of the Kingdom of God and secular history: Do they believe in progress and, if so, what does this have to do with their understanding of the Kingdom of God? Jansson compares how each theorist references and interprets passages of the Christian bible, in particular, the words of Jesus and Paul, and of the actions of the apostles. The dissertation rarely refers to the Old Testament. It is unclear whether this is an omission on Jansson’s part or, more likely, a reflection of what he found in the sources. If the latter, it would be worthwhile to ask why. Whereas many late nineteenth-century nationalists looked to ancient Israel as a prototype chosen nation, might it be that in the revolutionary age of the early nineteenth century, the New Testament was more inspirational?

The overarching conclusion of the dissertation is that the commonly held view that there was a fundamental opposition between Christian theology, on the one hand, and secular liberalism and socialism, on the other, needs to be revised. Jansson proposes instead that the founding figures of modern political ideologies were inspired by three different readings of the New Testament. He makes his argument in the four subsequent chapters of the dissertation.

Chapter 2 provides biographical sketches of the three protagonists. Karl Theodor Welcker was the son of a Lutheran minister and professor of law in the liberal state of Baden in Southwest Germany. He is most famous for his work as the editor of the *Staatslexikon*, a foundational text of German political liberalism and comparable in many ways to Diderot and D’Alembert’s *Encyclopédie*. Active in the German Revolution of 1848, Welcker sat in the Paulskirche as a representative of centrist liberalism.

One of the founding figures of modern German conservatism was Friedrich Julius Stahl, another professor of law. Jewish by upbringing, Stahl converted to Christianity in the same year – 1817 – as Karl Marx’s father. But whereas Marx père converted to liberal Protestantism, Stahl embraced conservative Lutheranism. His conversion coincided with a wave of pietistic awakening that spread through German society and was part of the upsurge of religious sentiment associated with the collapse of the Napoleonic system. Another awakened figure of the time was the future King of Prussia Friedrich Wilhelm IV. Upon assuming the crown in 1840, he called Stahl to the University of Berlin, where he became one of the chief conservative ideologues of the Prussian court.

The third figure, Wilhelm Weitling was not a political professor like the

others, but a journeyman tailor, who ended up in Paris in the 1830s. By the 1840s he was a member of the Bund der Geächteten (League of Outlaws), the seedbed of the later Communist League. One of the best known early socialists in Germany, Weitling’s historical reputation was damaged by criticism of him by Marx, which relegated him for posterity to the category of utopian socialist.

The best sections of the dissertation are found in chapters three to five, which contain the substantive research. Each concentrates on a different theme. Chapter three focuses on definitions of religion and its relationship to the state. As Protestants, all three men believed that the state could not legislate the interior religious activity of the individual. However, Stahl believed that in public life, the state could not remain neutral, but had to advance the interests of the established church. Stahl is the nineteenth century conservative most identified with the notion of the Christian State. He argued that the Prussian state could only appoint Christians (rather than Jews or deists) to offices of trust. To do otherwise would negate its status as divine institution charged with a providential role of helping the citizens towards fulfillment of Christian salvation.

For Welcker, by contrast, enlightenment was part of the essence of religion, which was constantly evolving. He saw the church and the state as positive forces in this development, but they had to stay at a healthy distance from one another and from the individual. As Jansson writes, “Free Christian subjects will let their free Christian inner dispositions influence the outer world, Christianity is in a way realized in social life and in the state, but not by making Christian commandments into state law” (83). Welcker thus opposed Stahl’s notion of a Christian State. And whereas Stahl demanded the exclusion of Jews and Christian dissenters in order to maintain the integrity of the state, Welcker saw the extension of rights to these groups as the logical consequence of the liberal conception of the state.

For the socialist Weitling, Christianity contained a dual legacy. It was both a tool of oppression and a vehicle of liberation. Weitling identified the words of Jesus and the example of the apostolic congregation as the seeds from which communism could grow. However, he argued, this promise had been quashed by the development of a hierarchical church with close ties to the autocratic state. This understanding of the dual character of Christianity was repeated by later socialists, in particular Karl Kautsky.

Chapter Four, perhaps the most interesting section of the dissertation, deals with the question of liberty, equality and social morality or, as it is called in German, *Sittlichkeit*. For Welcker, Christianity provided the key to understanding the advancement of liberty and equality that he observed in his day. According to Jansson, Welcker saw Judaism as a religion of law that demanded only an external fulfillment of the commandments, whereas

Christianity “abolishe[d] outer law and transform[ed] it into free inner disposition of the mind” (111). In other words, the accumulation of ethical content or *Sittlichkeit* was to be produced by the free individual out of his or her Christian conviction. Neither the state nor the church could produce such moral development, they could only influence this process indirectly (*mittelbar*), by creating the conditions of religious liberty. At the same time however, Welcker cautioned against taking religious freedom too far. He opposed the radical philosophies offered in his day by D. F. Straus and Ludwig Feuerbach, because he felt that their critique undermined the religious foundation of freedom and equality, which is Christianity. Jansson concludes that “[m]aterialism, or disbelief, for Welcker thus stands in an oppositional relation to the concept of *Sittlichkeit* and morality” (117).

As a liberal, Welcker believed that equality and liberty could only develop gradually in a dialectical relationship to the growing moral autonomy of the individuals who comprised society (we are reminded of Kant’s definition of Enlightenment as a process whereby individuals emerge from their self-induced tutelage). Weitling, by contrast, believed that the absence of liberty and equality were themselves the cause of any moral problem. Unlike the other two, he demanded the full emancipation and equality of women. He distrusted talk of *Sittlichkeit* and believed that it was not lack of morality, but a false morality preached from the pulpit that contributed to humanity’s alienation from its natural state of freedom. For Weitling, morality was a way of keeping down the working classes. In keeping with his dual understanding of the Christian legacy, he differentiated between the morality of the dominant classes and the morality of the socialists and concluded: “To improve the *Sitten*, we must destroy them” (125).

As a conservative, Stahl believed that liberty and equality were not natural rights insofar as they pertained to society. For Stahl the only path for moral development in a sinful, fallen world was through exposure to the divine personality of God and through his acts of providence. Recognition of and obedience to authority were thus necessary for this process of *Persönlichung* to occur.

Chapter Five thematizes time and history. The essential question here is, do these thinkers have a concept of progress and how is this connected to Christianity? The chapter begins with a discussion of changes in historical thinking in this period. With Hegel, history had advanced to the chief mode through which philosophy was framed. More broadly, as Koselleck has argued, history had turned into an abstract unitary noun, which allowed people to understand themselves as belonging to a collective that was moving through the historical dynamic together in secular time. Jansson notes that the German philosopher Karl Löwith had argued that secular political ideologies, such as Marxism, had taken the eschatological structure of Christian

history and secularized it, i.e. placed the notion of salvation in this world. Jansson argues instead that this was not a hidden process, and he provides as evidence the explicit discussions by his theorists of the idea of the Kingdom of God and its relationship to history.

According to Weitling’s understanding of Christianity as a religion rent by the contending forces of liberation and oppression, the Kingdom of God is present in Christianity’s apostolic origins and will reemerge once the forces of liberation have overcome the forces of oppression. Weitling expected the Kingdom of God to be reached suddenly and in a revolution: “The Kingdom of God, the best Kingdom on earth, the most felicitous condition of society, the victory of the poor and oppressed, the defeat of the rich and the oppressors, is near” (155).

Stahl instead held that the Kingdom of God was unreachable by secular history or political struggle. World history did not consist of progress. Yet access to the Kingdom of God was guaranteed by the operation of a moral kingdom (*Sittliches Reich*) founded upon the God-given institutions of monarchic state and Christian church.

Welcker instead saw progress as the very essence of Christianity. “In all of its outer appearance,” he wrote, “in its provisions as in its progressing development and realization, Christianity speaks for this great law of constantly rising, freer, higher, and richer development of the human race and the necessary downfall of those states, classes and dynasties, which according to the necessary life-law of general progress by their very standing still give themselves to regression” (177). The mission of humans is “their own most possible perfection and growing likeness to God” (177). In other words, the germs of perfection had already been planted in creation and in the bible and they had to work themselves out through the greatest possible freedom.

This is an excellent dissertation and this reader is convinced by Jansson’s own summary of his work: “It was not the case that political ideologies of this period were involved in a secular project; neither was it the case that they were grouped according to a *pro et contra* logic, where some were for Christianity and others against it. Instead we have here to do with three different struggles for Christianity and a new political social order. Very condensed, Welcker’s Christian order was one of individual moral autonomy, Stahl’s was one of revealed divine authority, and Weitling’s one of revolutionary earthly material equality. These all tapped into diverse theological traditions and movements of their own and earlier times” (187).

Given the excellence of the substantive middle chapters of the dissertation, this reviewer finds that the introduction and conclusion do not go far enough in connecting Jansson’s historical research to the larger historiographical debates that are ongoing today. Jansson’s empirical work does substantiate his claim that the secularization thesis has led to a misunderstanding of the

place of religion in political thought, however, this is not the most fitting thesis. The criticism of the theory of secularization may serve a framing observation and an aid to interpretation of literature, but in 2017 it no longer makes for a provocative thesis.

A more compelling thesis might be found by placing this research within current debates in nineteenth-century history. For example, this was an age of confessional tension, propelled in part by the drive for national unification. Jansson refers to these three men as Christians, however, to be more precise they were all Lutherans. How do their political-theological arguments relate to specifically Lutheran understandings of what was termed in the day “Protestant freedom”? How did they see their work as a completion of the Reformation? Catholicism is barely mentioned in the dissertation. What role did the specter of Catholicism play in their theological thought?

Another interesting angle that could be pushed towards a greater synthesis is the educative role that the various thinkers imagined for the state. Stahl’s notion of the Christian State seems more muscular than the traditional Lutheran understanding of the state’s role. It appears as an active historical force, shaping the population. Was this a new, modern version of the state that shared much with Hegel, a thinker whom Stahl opposed? Welcker, by contrast, adopted a Kantian ideal of the state, as a protective hull that allows maximum freedom for the ethical self-development of the individual.

A final problem with the concentration on secularization theory is that it is not entirely suited to the design of the dissertation, which omitted a diachronic analysis. Secularization is a diachronic theory of historical change. Jansson is able to counter the way some biographers of the three men have employed secularization theory, for example, when Rainer Schöttle claimed that the presence of religious motifs in Welcker’s political rhetoric represented a *Säkularisat*, a secularized residue of theological concepts. Jansson argues here that one cannot assume secularization, if such religious metaphors were ubiquitous in political discourse at the time. Yet it would be difficult for him to counter the argument made nearly four decades ago by Friedrich Wilhelm Graf, that the radical religious reform of the Deutschkatholiken in the Vormärz represented a “politicization of religious consciousness.” It is clear that a transformation of the semantic field of politics was underway in these three figures and in the Vormärz more generally. The question remains, if Jansson is not happy with secularization as an explanation of historical change, what would he offer in its place?

Todd H. Weir

University of Groningen

Onaturlig födelse

Tove Paulsson Holmberg: *Onaturlig födelse. Johan von Hoorn och det obstetriska dilemma 1680–1730*. Lund: Media-Tryck, 2017. 298 s. ISBN 978-91-88473-35-6, hft.

I denna avhandling studeras tidigmodern obstetrik, läkaren Johan von Hoorn och den sena 1600-talsmedicinens nya roll ifråga om *onaturliga födslar*. Så omnämndes i den tidigmoderna kulturen de komplicerade förlossningar då barnet fick lösgöras från modern med hjälp av konst och aktiva ingripanden. Tove Paulsson Holmberg har med sådana födslar i fokus studerat kopplingen mellan medicinsk praktik och människors religiösa villkor decennierna kring år 1700. I en inledande beskrivning möter vi dödens påtagliga närvaro i människors liv och läkaren Lars Roberg, som under tidigt 1700-tal förlorade inte mindre än fem småsyskon. Lidande och död var vid denna tid ett livsvillkor bortom mänsklig kontroll och avhandlingen igenom diskuteras denna tillvarons skörhet och moderns och det späda barnets utsatthet. Syftet är att undersöka hur läkarrollen tog form i en sådan kontext och att belysa vilka argument om medicinskt ansvar som var möjliga att framföra.

Forskningsläget om tidigmodern förlossningskonst domineras av två förenklade narrativ. Dels har det funnits en äldre inomvetenskaplig tradition som tecknat bilden av medicinska framsteg och segrar över människokroppen, en tillväxande kunskap och ett framhållande av upplysta pionjärer i vetenskapens tjänst. Dels har det funnits studier där tonvikten legat på en konflikt mellan barnmorskan och läkaren och på mäns önskan att avtvinga kvinnornas kontrollen över deras kroppar. Paulsson Holmberg anlägger i stället ett kulturhistoriskt perspektiv på medicinen och barnafödandet och historiserar kroppen och det fysiska lidandet. Sjukdom och smärta må vara kroppsliga realiteter, men de erfars alltid i ett kulturellt och föränderligt sammanhang. Därmed kan de också studeras kulturanalytiskt och i relation till vidare historiska processer.

Studiens viktigaste källmaterial är de obstetriska manualer som kring sekelskiftet 1700 skrevs av den svenska förlossningskirurgen och läkaren Johan von Hoorn och som skulle lära barnmorskor nya tekniker för att minska lidande och död i samband med förlossningar. Källornas tillkomst ses som en aktiv handling, utförd av en aktör som velat uppnå vissa fördelar och kommentera och påverka det historiska sammanhanget. En obstetrisk manual dolde, lyfte fram och mutade in. Den hade vissa möjligheter och begränsningar och förstås i avhandlingen som en medveten retorisk konstruktion, en strategi för att marknadsföra en viss praktik eller självbild. För att komma åt denna dimension närläser Paulsson Holmberg manualerna,

ger akt på författarens språkbruk, förväntade publikationer och det vidare sammanhang som bildade textens ramar och förutsättningar. Hon understryker aktörsperspektivet och framhåller att texter är konstruktioner, präglade av avsikter och medvetet formande.

Med tanke på det uttalade intresset för hur historia konstrueras, blir till i praktik och retorik, är det lite förvånande att så många sidor inledningsvis ägnas åt kontexter. Paulsson Holmberg beskriver med hjälp av sekundärlitteratur hanteringen av svåra förlossningar i det sena 1600-talets Europa och Sverige och den religiösa världsbild som den fallna människan förmedlade synen på födandets risker och förväntningar. Först ett 80-tal sidor in i boken framträder de egna källorna, och frågan är om inte text och kontext vunnit på att studeras mer som en enhet. Då hade det primära i den historia som blir till i den medicinska hanteringen av komplicerade födselar introducerats tidigare och understrukt av själva dispositionen.

Paulsson Holmbergs fallstudier är fint skrivna och metodologiskt väl genomförda. Kapitlet *Obstetriskt ethos* rymmer en spännande närläsning av de fem manualer om förlossningskonst som von Hoorn gav ut på svenska och tyska under sent 1600- och tidigt 1700-tal. Inledningar, förord, dedikationer, epigram och titlar nagelfars och det är tydligt att dessa så kallade paratexter motsäger, förstärker och samspelar med själva huvudtexten. Manualerna jämförs också med en vidare genre av liknande texter som skrevs av kvinnliga och manliga förlossningspraktiker i det samtida Europa. Den tidigmoderna obstetrikern befann sig på en medicinsk marknadsplats och det gällde att omsorgsfullt iscensätta den egna personen, identiteten och rollen som expert på området barnmorskekonst.

En utmaning för den manliga förlossningspraktikern var kring år 1700 att vinna auktoritet och respekt. Han hade själv inte fött några barn och måste aktivt skapa sitt goda rykte, övertyga, bygga förtroende och framstå som en kunnig, anständig och förståndig person. Texterna kommunicerade med flera olika publikationer och hade tydliga retoriska funktioner. I *Den Svenska Wäl-öfvade Jord-Gumman* signalerar titeln ett närmande till de moderliga kvaliteter som traditionellt associerats till barnmorskor och en förståelse, respekt och identifikation med barnafödelskor och med kvinnors livsvärld och värderingar. Paulsson Holmberg understryker att von Hoorn – trots gedigen erfarenhet av förlossningar, en avhandling i obstetrik och stöd av *Collegium medicum* – i sin mest kända manual föredrog att gömma sig bakom den förståndiga och erfarna kvinnans gestalt.

Ett syfte med avhandlingen är att komma åt medicinen som en pragmatisk vetenskap som hanterar konkreta problem och visar hur den historiska verkligheten blir synlig i mötet mellan människan och tingen. Detta lyckas allra bäst i kapitlet *En öppen kropp*. Här diskuteras sönderdelandet av mänskliga kvarlevor och det faktum att obstetrikern vid en svår förlossning

närgånget måste granska, ta i och öppna den födande kvinnans kropp. Paulsson Holmberg menar att läkarens anatomiska blick möjliggjorde en omförhandling av hans fysiska närhet till den kropp som över tid framstår som allt mer samarbetsvillig och passiv och allt mindre otillgänglig och motsträvig.

Framväxten av en kroppsbild enligt vilken en död kropp bara är materia kan skönjas i populärmedicinska läroböcker om fortplantning och barnafödande från sent 1600-tal.

Kunskaper om kvinnokroppens inre anatomi förmedlades inte bara i dissektioner utan också i artificiella anatomier, modeller, preparat och fantomer. Sådana användes i undervisning och var perfekta ersättare för den levande kvinnokroppen; tåliga, öppna och tillgängliga möjliggjorde de övningar och demonstrationer som annars varit otänkbara. Därtill ingick de i en materiell kultur som naturaliserade den mycket laddade dissektionspraktiken och normaliserade nya förhållningssätt till den öppnade, betraktade och sönderskurna kroppen. Ett viktigt resultat handlar här om tillgången på kroppar och anatomiskt material. Vi vet sen tidigare att lik för forskning kunde vara svåra att komma över i den tidigmoderna kulturen. Paulsson Holmberg visar dock att von Hoorns anatomiska verksamhet var omfattande, att han öppnade kroppar av döda kvinnor och barn i samband med förlossningar, skar bitar ur dessa och tog med sig hem. En nyss avliden kvinna obducerades till och med i sitt eget hem, på själva dödsbädden.

I *Viljan att ingripa* granskas von Hoorns förlossningskirurgiska verksamhet. Bilden hade tidigare varit att förluster och lidande i samband med förlossningar var ofrånkomliga och förväntade. Att människor skulle påverka födelsens utgång framstod som fjärran i den andaktslitteratur för barnafödelskor som studeras i kapitlet. I ett livshotande skede upplevdes förlossningskirurgi som inkräktande på dödsögonblicket och kvinnans övergång till en annan dimension. Här menade von Hoorn dock att läkaren eller barnmorskan var den som ansvarade för att ingripa vid en svår födelse. Han förespråkade att barnet på ett tidigt stadium under förlossningen skulle vändas i rätt position, inne i moderns kropp, men också en sönderdelning av det ofödda fostret, i de fall barnet alls inte kunde förlösas. Aktiva ingrepp, driftiga och risktagande praktiker ersatte ett tålmodigt väntande förhållningssätt och Reinhart Kosellecks term *förväntningshorisont* används för att beskriva skiftet.

Kapitlet *Dödens tecken* analyserar de medicinska praktiker som handlade om att undersöka det ännu oförlösta fostret. Det var inte lätt att veta om fostret levde eller inte, men viljan att döpa varje barn och ”säkerställa dess plats i evighetens trygga bortomvärld” uppmuntrade till noggranna studier av de svagaste livstecken. Att rädda barnet till evigheten var barnmorskans högsta prioritet och en konsekvens av detta blev ökad kunskap om födelset-processen och utvecklandet av nya tekniker för upplivning.

Smärtans pris handlar om värderingen av förlossningsmärta. Uppfattades den som naturlig, oundviklig eller rättfärdig? Förknippades den med utvaldhet och med det gudomligas närvaro i människors liv eller borde den undvikas? Andaktslitteraturen framställde förlossningen som höjdpunkten i ett drama av kosmisk betydelse. Det fanns inget onaturligt i smärtan utan den allsmåttige Guden ansågs ha rätt att utsätta människor för lidande. Förlossningsmärtnan var rimlig och rättvis och det fanns en meningmåttad parallell mellan den födande kvinnan och Kristus som led för andras synder.

Förlossningsmårtans tydliga kopplingar till Bibelns berättelse om syndafallet utmanades av von Hoorns vilja att lindra densamma. Någon enkel sekularisering av smärtan var det inte frågan om, utan von Hoorn framställde förlossningspraktikern som en ämbetsman med Guds uppdrag att lindra kvinnans lidande genom att använda specifika handgrepp och tekniker. Viss smärta var, som han såg det, skadlig och utan djupare dimensioner vilket också gjorde den onödig och outhärdlig.

I avslutningen påminns vi om den långsamma historiska process som innebar att död och lidande i samband med barnafödande vid en viss punkt började uppfattas som oacceptabelt, meningslöst och bortom det förväntade. Det ofödda barnet hade länge betraktats som en villkorad gränsvarelse och förluster i samband med förlossningen hade hanterats med hjälp av passiv och melankolisk acceptans. Gradvis ökade den medicinska kunskapen om födelsens mekanismer och bilden av vad som var normalt och oundvikligt förändrades. Paulsson Holmberg visar hur hanteringen av födelsen kring år 1700 tog ett steg bort från ett rum där kosmologiska, existentiella och religiösa ställningstaganden dominerade till ett medicinskt rum, mer avgränsat men väl upplyst och överblickbart.

Onaturlig födelse är en eftertänksam studie om ett existentiellt högrelevant ämne och i själva genomförandet vilar en säkerhet, noggrannhet och vilja att göra rättvisa åt allt från akribin till de viktiga glimtar av liv, död och lidande som utgör studiens nav. Paulsson Holmberg kan konsten att främmandegöra historien och närmar sig den tidigmoderna kulturens människor på ett påfallande respektfullt sätt.

Utmärkande för avhandlingen är dess strikta avgränsning. Det är hanteringen av komplicerade förlossningar som undersöks och det envisa nagelfarandet av onaturliga födslar som genererar ny kunskap. Intressant nog slås jag vid läsningen aldrig av att detta ämne inte skulle vara omfattande nog för en mångbottnad studie om medicinska praktiker och tidigmoderna människors livsvillkor. Granskningen av akribin och källorna antyder i något fall att det egna källmaterialet kunnat lyftas fram ytterligare för att stärka ett visst resonemang: Medan barnaföderskan, den tålmodigt väntande barnmorskan och förlossningsläkaren porträtteras fullödigt försvinner det ofödda barnet en aning i studien. Vilken bild av fostret hade von Hoorn?

Var detta en individ eller en del av moderns kropp? Såg han embryot som färdigt med alla lemmar redan inne i ägget? Paulsson Holmberg beskriver med utgångspunkt i fransk forskning ett nytt fokus på det ofödda barnets integritet. Men fanns inte detta redan hos von Hoorn? Vilka argument rymer de intressanta illustrationer av foster som ingick i hans arbeten?

Detta är en undersökning som kompletterar mer än ifrågasätter och kastar över ända, och författaren är genomgående artig mot forskningsläget. I avslutningen poängteras att von Hoorns obstetriska författarskap utgör ett unikt källmaterial som avspeglar ett europeiskt mönster. Mer får vi inte veta om de skillnader och likheter som fanns mellan Sverige och Europa, och det är lite oklart när analysen av det svenska sammanhanget pekar åt ett annat håll än vad som framhållits av exempelvis Gélis och Tatlock, McTavish.

Paulsson Holmberg behandlar spänningen mellan medicinska praktiker och religiösa föreställningar och ger akt på förhandlingar i samband med vissa prioriteringar, ingripanden, självbilder, känslor, födelse- och dödspraktiker. Det kan låta enkelt men innebär ett aktivt och välbehövligt steg bort från en mycket vanlig bild av medicinens seger över syndafallsnarrativet.

Möjligen finns det en tendens i avhandlingen att det religiösa sammanhanget blir synonymt med *kontexten* och de obstetriska manualerna med *texten*. Vi får veta mycket om det sena 1600-talets Europa och Stockholm, om den religiösa världsbild som den fallna människan och kroppen formade synen på födelsens risker och förväntningar. Det historiska sammanhanget sägs utgöra de obstetriska texternas förutsättning, men jag undrar om inte också det egna källmaterialet formade sekelskiftet 1700. Måste text och kontext separeras? Vad emanerar ur vad? Vad är primärt och vad är sekundärt? Utifrån det historieteoretiska perspektiv som annonseras i inledningen tänker jag mig att de obstetriska manualerna och praktikerna inte bara emanerade ur sin samtid utan faktiskt också formade och konstruerade sekelskiftet 1700. Paulsson Holmberg visar övertygande hur den nya obstetrikens gav mening och innehåll åt människors identiteter, handlingar, kroppar och känslor, och hon hade gärna fått börja i det.

En annan fråga handlar om hur framväxten av den nya interventionistiska förlossningskonsten ska förklaras. Paulsson Holmberg hävdar, säkert med rätta, att denna var förbunden med en rad omfattande förändringar i den tidigmoderna kulturen. Innebörder förändrades i slutet av 1600-talet i fråga om smärta, den födande kvinnan och att ingripa i naturens gång med händer och instrument. Nu växte en anatomisk kroppsbild fram och den genomlysta, öppna och tillgängliga människokroppen blev möjlig. Det blev även nya obstetriska texter och publikationer. En reformerad barnmorskekår såg dagens ljus och nya undervisningspraktiker började användas. Förlossningspraktikern fick ett ökat ansvar, och förståelsen av att vissa lidanden saknar

mening etablerades. Tillvaron framstod inte längre som självklart ordnad till det bästa utan som möjlig att förändra. Det fanns skäl att intervensera, även i kroppsliga processer, och medvetet verka för en viss utgång. En ökad tro på människans förmåga försvagade tanken på henne som fallen och korrupt. Kanske etablerades till och med en ny bild av Gud, från den som tidigare gav upphov till olyckor och lidande till en barmhärtig och kärleksfull förälder.

Vad kan förändringarna kallas och hur ska de förklaras? Några ord som nämns i avhandlingen är naturalisering, mekanisering, anatomisering, normalisering, medikalisering, modernisering, framsteg och förskjutna förväntningshorisonter. Paulsson Holmberg undviker termen *medikalisering* på grund av dess underförstådda kopplingar till framstegstankar, till enkla och rätlinjiga processer som döljer motstånd, konflikter och spänningar. Hon markerar också distans till den äldre forskning som betonat inomvetenskapliga landvinningar, vetenskapens framsteg, tillväxten av kunskap och medicinska fakta.

Oväntat nog framhålls samtidigt avhandlingen igenom betydelsen av just *nya kunskaper* för uppkomsten och etableringen av vida förändringar. Människors nya inställning till födelsens risker och lidanden presenteras som en följd av den mekanistiska kroppssynens genomslag, av nya kunskaper om förlossningsprocessen och kvinnokroppens anatomi. Inomvetenskapliga rön framhålls – inte genomgående i de olika fallstudierna utan mer i bisatser – som den enskilt viktigaste faktorn i människors förändrade inställning till onaturlig födelse.

Kan annat än nya kunskaper framhållas för att beskriva förskjutningarna ovan? Kroppar har dissekerats i Europa sedan 1300-talet och naturalistiska förklaringar kan följas ännu längre tillbaka. Vetenskaps- och medicinshistoriker har med fokus på den aktuella tidsperioden visat hur politik, normalisering, smak, visuella och materiella praktiker, nya begrepp rörande tid och rum, moderna makttekniker, ontologiska förskjutningar, förhandlingar, uppgörelser och retorik snarare än inomvetenskapliga upptäckter har mejslat fram nya begrepp och motiv.

Paulsson Holmberg intresserar sig dock mer för spänningar och motsägelser i von Hoorns projekt än för vidare historiska förändringar, och kommentaren ovan blir på så vis lite felriktad. Hon studerar ett specifikt nu – och det gör hon rätt i. Det är studiens avgränsade fokus, undersökningen av det obstetriska dilemmat vid en viss tidpunkt och hos en viss person, som ger avhandlingen precision. Onaturliga födselar leder oss in i den sena 1600-talskulturen, och genom att hålla fast vid sin avgränsning finner Paulsson Holmberg en i alla avseenden givande ingång till den eftersökta spänningen mellan medicin och religion.

Vad visar fallstudierna? Jo, på framväxten av en ny obstetrik, ett nytt

förhållningssätt till livets och dödens gång och till vad som är lämpligt att påverka och inte. Koselleck har talat om nya *förväntningshorisonter* under andra hälften av 1700-talet och hur det för människor började framstå som möjligt att ändra, förbättra och övervinna sina villkor. Paulsson Holmberg ser redan i seklets början en parallell till denna nya horisont och menar att förluster, död och lidande vid förlossningar inte längre var en självklar del av livets förväntade villkor och Guds vilja. Lidandet tappade sin innebörd som ett trösterikt gudsbevis och blev oacceptabelt. Koselleck diskuterar människors upplevelser av förflutenhet och framtid, tidpunkten för den yttersta dagen och uppkomsten av ett modernt tidsmedvetande – vilket lite förvånande förbigås av Paulsson Holmberg. Själv tar jag framöver gärna del av hennes reflektioner om uppkomsten av ett framåtriktat historiemedvetande i relation till den nya obstetrikeken och dödens minskade närvaro i människors liv.

I avhandlingen undersöks hur komplicerade förlossningar skulle hanteras, vid vilket skede av födandet och av vem. Under några korta timmar hade förlossningspraktikern möjlighet att undersöka, ta beslut och agera i frågor om fostrets tecken, läge, tillstånd och överlevnadsmöjligheter, att intervensera i födelsen, vända på barnet eller ta ut det i mindre delar för att rädda modern. En spänning framträder mellan att avvakta och agera: mellan handens mjuka linje och de vassa redskapen, mellan barmorskan och förlossningsläkaren, det ofödda barnet och modern och mellan en förväntningshorisont vari väntan och förtröstan vägde tungt och en, vari aktiva ingripanden och ageranden framstod som möjliga och motiverade. Historiska skeenden som dessa är svåra att skildra utan att fastna i dikotomier och stela schabloner kring vetande och kännande, manligt och kvinnligt, aktivt och passivt, framåtblickande och traditionellt. Paulsson Holmberg får dock det svåra att framstå som lätt och navigerar påfallande skickligt i detta spänningsfält. Innovativt avtäckes hon spänningar mellan medicin och religion och visar på överlappningar, långsambhet, motsägelser och nyanser.

Väl valda metoder och teoretiska utgångspunkter hjälper Paulsson Holmberg att läsa de obstetriska manualerna, inte som oproblematiske fönster till ett historiskt förflutet utan som kommunikativa och strategiska. Hon visar i kapitel efter kapitel hur von Hoorn i dessa texter understryker, döljer, mutar in och aktivt formar auktoriteter, teman och förhållningssätt. I tidig-modern förlossningskonst lånades motiv, antogs genuskodningar och konstruerades vissa identiteter och praktiker för att uppnå särskilda syften. Det kunde handla om att lansera en viss självbild, få till en viss kroppsundersökning, använda en viss förlossningsteknik eller formulera en viss förståelse av smärta. En studie vari medicin på detta sätt betraktas som retorik hamnar långt ifrån alla linjära framställningar av den sena 1600-talsvetenskapen som segrande över religion, tradition och folkliga föreställningar. I stället möts

vi av dubbelhet och friktion, intressanta och oväntade allianser och ett mångbottnat historiskt nu.

Paulsson Holmbergs studie är välskriven, eftertänksam och förmedlar finstämt det historiskt specifika med att genomleva svåra förlossningar under sent 1600-tal. Här beskrivs kvinnans och det späda barnets utsatthet som del av en kosmisk och kristen symbolisk ordning och den samtidiga framväxten av en ny interventionistisk förlossningskonst. Undersökningen balanserar mellan von Hoorns obstetriska manualer, en vidare beskrivning av tiden och en analys av genren som helhet. Detta rimmar väl med avhandlingens syfte även om jag, mot bakgrund av det kulturhistoriska perspektivet, gärna sett att arbetet med de egna källorna fått en mer framskjutet position. Det är i denna studie inte dialogen med tidigare forskning som ger nerv åt framställningen utan de väl genomförda fallstudierna i sig. *Onaturlig födelse* var ett fenomen, och är en avhandling, som leder oss rakt in i angelägna frågor om religiösa livsvillkor och medicinska praktiker, tillvaron och kroppen, födelse och död. Den är mycket bra.

Maja Bondestam

Uppsala universitet

Inner Experience

Andreas Rydberg: *Inner experience. An analysis of scientific experience in Early Modern Germany*. Uppsala Studies in History of Ideas 48. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2017. 245 s. ISBN 978-91-554-9926-6, hft.

Denna doktorsavhandling undersöker hur vetenskaplig erfarenhet konstituerades i det tidigmoderna Tyskland (ca 1670–1750). Enligt syftesformuleringen är målet att analysera en rad kategorier som tidigare varit förbisedda i vetenskapshistorisk forskning: inre erfarenhet (*inner experience*), levande erfarenhet (*living experience*), inre sinnen (*inner senses*), psykologiska experiment (*psychological experiments*) och psykometri (*psychometrics*) (12). Dessa kategorier förflyttar uppmärksamheten från naturens fenomen – som av tradition legat i fokus för vetenskapshistorien – till den vetenskapliga erfarenhetens inre organisation.

Undersökningen tar avstamp i forskning som innehåller tämligen djärva omtolkningar av tidigmodern vetenskapshistoria som Matthew Jones' *The Good Life in the Scientific Revolution* (Chicago, 2006) och Sorana Corneanus *Regimens of the Mind. Boyle, Locke, and the early modern cultura animi tradition* (Chicago, 2013). I synnerhet den senare har varit avgörande för undersök-

ningens inriktning. Corneanu avfärdar tolkningar gjorda av Steven Shapin, Stephen Gaukroger och Peter Harrison för att föra i bevis att den tidigmoderna engelska diskussionen om vetenskaplig ”objektivitet” inte var så mycket en fråga om fastställandet av säker kunskap som en fråga om *cultura animi* – en självterapeutisk praktik avsedd att förbättra utövarnas moral. Corneanu menar att man kan tala om en tradition av *cultura animi* som sträcker sig ända från antiken till tidigmodern tid, från Cicero till Royal Society.

Det latinska uttrycket *cultura animi*, det vill säga ”kultivering av själen” (*culture of the soul*) är nyckelbegreppet i Rydbergs undersökning. Ursprungligen härstammar det från Cicero, men inspirerad av Corneanu och annan tidigare forskning använder Rydberg uttrycket för att beteckna en tradition av olika diskurser kring människans själsförmögenheter och därtill hörande praktiska övningar tänkta att ”kultivera, fostra, träna, styra, disciplinera och bota själen från passionerna” (13). En viktig inspiratör för honom, liksom för förebilden Corneanu, är den franske filosofihistorikern Pierre Hadot som förfäktat tesen att de antika filosofernas läror inte skall ses som rent teoretiska spekulationer, utan som ett sätt att leva. Den antika filosofin var i första hand en praktik – andliga övningar avsedda att träna och omvandla det subjekt som utövar dem.

Rydberg positionerar sig mycket tydligt på det filosofi- och vetenskapshistoriska fältet. Han ansluter sig till Corneanu och vänder sig mot det länge rådande epistemologiska paradigmet som betraktat kunskapsteorin som filosofins kärna och ryggrad, och som i enlighet med det formulerat vetenskapens historia som en teleologiskt bestämd berättelse om den moderna vetenskapens framväxt. I stället för att betrakta de ovan uppräknade kategorierna som teoretiska byggstenar i en vetenskaplig epistemologi, närmar sig Rydberg dem som beskrivningar av en alldeles särskild sorts tidigmodern praktik – som andliga övningar (*spiritual exercises*) inom den så kallade *cultura animi*-traditionen.

Inspirerad av Hadots och Corneanus synsätt ger sig Rydberg i kast med områden och tänkare som tidigare inte förknippats med *cultura animi*-traditionen. Undersökningen omfattar fyra delstudier ägnade åt olika vetenskapsområden: filosofi, religion, estetik och medicin. Det sker även en geografisk förflyttning. I fokus står Halle, en i intellektuellt avseende högintressant miljö, där Tysklands mest reformorienterade och radikala teologer, filosofer och läkare var verksamma.

Den första delstudien, kapitel 2, undersöker den tyske rationalisten Christian Wolffs (1679–1754) filosofi och experimentella psykologi. Genomgången inleds med en historisk tillbakablick som visar på andliga övningars betydelse inom tidigmodern pedagogik och filosofi. Andliga övningar praktiserades av jesuiterna i La Flèche, den skola där René Descartes fick sin

utbildning. En annan tradition som format Descartes tänkande var den augustinska, som fick ett stort inflytande genom Eustache de Saint Pauls *Exercices Spirituels* (1630). En tredje tradition som bidrog till praktiserandet av andliga övningar var den klassiska retoriken som tränade skolgossarna i att skapa suggestiva och livliga bilder, *evidentia* på latin och *enargeia* på grekiska. Härifrån härstammade de föreställningar och praktiker kring ”klara och tydliga idéer” som kom att engagera Descartes, men även Leibniz. De båda föreskrev övningar för att träna sinnet att uppnå det ”klara och tydliga”. En tredje person av intresse i sammanhanget är den tyske filosofen och matematikern Ehrenfried Walter von Tschirnhaus (1658–1707). Alla dessa kända rationalister, liksom Christian Wolff, som pläderat för vikten av ”klara och tydliga idéer” ges här en ny tolkning – deras mål var inte att sprida en ny teori om kunskap, utan snarare att utveckla en ny metodologi för att kultivera själen och förbättra dess kognitiva och moraliska förmågor.

Erfarenhet organiserades vid denna tid på en skala från yttre sinnet till inre sinnet. Indelningen av människans själsförmögenheter i yttre och inre sinnet går tillbaka på Aristoteles och den medeltida vidareutvecklingen av hans teori om själen. Wolff räknar med tre inre sinnet: föreställningsförmåga, fantasi och minne. Att konsultera erfarenheten innebar på Wolffs tid att rådfråga de inre sinnena, där sinnesförmögelserna bearbetades och förädlades. Det var just i de inre sinnena, inte i de yttre sinnena, som erfarenheten tänktes finnas. Rydberg argumenterar för att Wolffs experimentella psykologi inte var tänkt att utgöra en abstrakt teori om kunskap, utan ett praktiskt verktyg för att utveckla och fullborda sinnena i enlighet med *cultura animi*-traditionen. Wolffs filosofi blev en brygga mellan den aristotelisk-skolastiska traditionen och den nya experimentella erfarenheten.

Kapitel 3 granskar kategorierna ”livliga föreställningar” (*vivid images*) och ”erfarenhet” (*experience*) i den tyske teologen och pietisten August Hermann Franckes (1663–1727) teologiska och pedagogiska skrifter. Här diskuteras även Franckes pedagogiska praktik vid barnhemmet i Halle. För att förstå Francke och den tidigmoderna religionens syn på det ”livliga” (*vivid*), måste vi, menar Rydberg, gå tillbaka till Martin Luthers syn på den kristna betraktelsen som delas in i bön, betraktelse och prövning (lat. *oratio, meditatio och tentatio*), vilka kan betraktas som delar i en andlig övning. Francke utmärker sig dock i avhandlingens kontext då han var kritisk mot världsligt vetande och uttryckte sig nedlåtande om vetenskapen. Rydberg löser dock upp denna motsägelse genom att visa att konflikten egentligen inte gällde någon fiendlighet mot vetenskapen som sådan, utan mot den torra och teoretiskt inriktade intellektualismen, ”död kunskap”, som inte förmår engagera sinnet, emotioner och vilja, och följaktligen inte heller bidra till förbättringen av själen som, enligt Francke, skulle bringa människan närmare Gud.

Mot den döda kunskapen ställde Francke ett ideal om ”levande kunskap” (*living experience, lebendiges Erfahrung*, 118). Det har också framkommit i nyare forskning att Francke samarbetade med ledande forskare och införde undervisning i samtida vetenskaper i barnhemmet. Som vetenskapshistorikern Kelly Whitmer visat i *The Halle Orphanage as scientific community: observation, eclecticism, and pietism in the early Enlightenment* (Chicago, 2015), kan barnhemmet i Halle betraktas som en vetenskaplig gemenskap.

Halle blir således platsen där den vetenskapliga och religiösa erfarenheten försonas. Den vetenskapliga och den religiösa erfarenheten har mycket gemensamt, menar Rydberg och förespråkar härmed en mer inkluderande syn på erfarenhet än vad som varit vanligt i tidigare vetenskapshistorisk forskning. ”Levande erfarenhet” innebar för Francke att kultivera de goda kristna känslorna genom metodiska övningar som särskilda former av böner och betraktelser. Genom sitt krav på levande erfarenhet delade Francke idealet om fullbordan och perfektion av själen med Leibniz, Tschirnhaus och Wolff.

I kapitel 4 behandlas Alexander Baumgartens (1714–1762) estetik med särskild fokus på hans idéer om ”livliga och extensivt klara representationer” (*vivid and extensively clear representations*, 129). Inom tidigare filosofihistoria har estetiken ofta behandlats som en teori om kunskap och Baumgarten som en kunskapsteoretiker, ett mellanled i en teleologiskt förutbestämd utveckling som leder från Leibniz till Kant, Hegel och estetikens mognande till en vetenskaplig disciplin under 1800-talet. Rydberg ställer sig kritisk mot ett sådant synsätt och ansluter sig till en mer inkluderande tradition som strävar efter att kontextualisera Baumgartens tänkande och tolka den mot bakgrund av förhållandena under förupplysningen.

Baumgarten var utbildad vid barnhemmet i Halle och hans estetik kan betraktas som ytterligare en form av den *cultura animi*, ett projekt som syftade till utveckling av människans moraliska och kognitiva förmågor genom andliga övningar. Sinneskunskap blev här ”en radikal form av inre erfarenhet” (*a radical kind of inner experience*, 130), där livliga och klara representationer spelade en nyckelroll. Det finns alltså ett nära samband mellan Baumgartens estetik och den vetenskapliga och religiösa erfarenheten samt retoriken som intog en central ställning i Halle.

Den avslutande undersökningen i kapitel 5 granskar formeringen av medicinsk erfarenhet. Materialet utgörs av texter av Friedrich Hoffmann (1660–1742) och Georg Ernst Stahl (1659–1734) och några av deras efterträdare, även de verksamma i Halle. I tidigare vetenskapshistoria är de två läkarna kända som representanter för konkurrerande medicinska riktningar: vitalismen och den mekanistiska medicinen. Denna uppdelning är dock anakronistisk, påpekar Rydberg, då den utgår från 1800-talets motsättningar. I stället bör vi betrakta deras verk genom *cultura animi*-traditionens lins.

Här spelar idéerna om kopplingen mellan kropp och själ en viktig roll. Enligt Stahls holistiska synsätt var passioner och andra inre krafter avgörande för sjukdomarnas uppkomst och läkning. Känslorna – både patientens och läkarens – skulle regleras med hjälp av andliga övningar av det slag som var vanliga i det pietistiska Halle. Friedrich Hoffman och nästa generations fysiologer representerar däremot förhållningssätt som markerar *cultura animi*-traditionens slut. Hos dem blir den mänskliga själen och kroppen ett objekt som underkastas en värderingsfri vetenskaplig blick, utmärkande för den moderna vetenskapliga objektiviteten.

Rydberg har skrivit en tesdrivande avhandling som erbjuder en ytterst stimulerande läsning. Den överraskar och tvingar läsaren att betrakta välkända idé- och vetenskapshistoriska frågor ur nya synvinklar. Med tidigare *cultura animi*-forskning som förebild vänder den upp och ned på den äldre, men fortfarande dominerande, bilden av bevekelsegrunderna bakom den tidigmoderna vetenskapens utveckling.

Avhandlingen bygger på en stor mängd källor skrivna på flera olika språk, främst latin och tyska, av vilka de allra flesta inte är tillgängliga på andra språk. Rydberg har gjort ett mycket omfattande arbete med översättning och textanalys. Den krävande uppgiften har utförts väl och med god akribi. Framställningen erbjuder generösa referat och citat, vilket ger läsaren möjligheten att följa med i analysen på detaljnivå.

Framställningen är klar och koncis. Argumentationslinjerna renodlas utan digressioner och utvikningar. En del viktig information har förpassats till noterna, beklagligtvis även redovisningar av högst relevanta forskningslägen som gärna hade kunnat lyftas fram. Exempelvis hade en utförligare genomgång av forskningen kring pietisternas vetenskapliga verksamhet varit på sin plats. Detsamma gäller metoddiskussionen som reducerats till en fotnot (nr 6, s. 12), där författaren förklarar att de undersökta uttrycken som ”inre erfarenhet” m.fl. inte betraktas som begrepp (*concepts*), utan som kategorier (*categories*). Detta metodiska ställningstagande är av fundamental betydelse för undersökningens inriktning och borde ha ägnats en utförligare behandling. Framför allt återstår en rad frågetecken kring behandlingen av uttrycket *cultura animi*. I avhandlingen fungerar det som en beteckning på en tradition som identifieras i källorna helt oavsett vilka begrepp de historiska aktörerna själva använt. *Cultura animi* omfattar i Rydbergs tolkning en stor mängd skiftande teorier och praktiker. I vilken mening rör det sig om en tradition? Då det även finns exempel på att uttrycket *cultura animi* använts av de historiska aktörerna, kan man undra hur den historiska användningen av begreppet sett ut och hur den förhåller sig till undersökningens analytiska kategorier.

Tesen är tämligen djärv då Rydberg hävdar att *cultura animi* inte bara var en diskurs eller underström inom tidens vetenskap, utan ett av dess viktigaste

drivkrafter och strukturerande element. När *cultura animi* ställs mot äldre epistemologiska läsnings sker det i tämligen kategoriska ordalag, exempelvis: “[...] to consult experience was primarily a matter of engaging in an internal operation of the mind rather than making actual observations of things in nature [...]” (60). Här inställer sig genast en kritisk fråga: Utesluter det ena verkligen det andra? Skulle man inte kunna tänka sig att det rör sig om två olika aspekter av den vetenskapliga verksamheten som aktualiseras beroende på sammanhang och genre?

Valet av Halle som utgångspunkt framstår på många sätt som ett lyckokast. Den intellektuella miljön i staden är ett sammanhang som låter de olika disciplinerna mötas, samverka och brytas mot varandra i en vetenskapshistoriskt innovativ miljö. Det är just gränssnitten mellan disciplinerna som är intressanta, menar Rydberg. Han lyckas övertyga läsaren på denna punkt. Dock håller sig resonemangen för det mesta på ett mycket abstrakt plan. Undersökningen hade vunnit på ett mera ingående studium av de historiska miljöerna och de konkreta praktiker som försiggick i Halle. Med undantag för kapitlet om Francke formuleras stadens och miljöns betydelse i tämligen abstrakta termer.

Det är överlag utmärkande för undersökningen att närma sig frågorna på en mycket generell nivå. Titeln och inledningen uppger att studien analyserar ”tidigmodern vetenskaplig erfarenhet” (*early modern scientific experience*, 12). Följdriktigt påstås även undersökningens slutsatser gälla den tidigmoderna vetenskapen som sådan. Dessa breda formuleringar väcker hos läsaren frågan om representativitet. Hur typiskt var egentligen Halle som intellektuell miljö? Då staden gått till historien som ett tillhåll för radikala tänkare – flera av de undersökta personerna, som Wolff och Francke, var kontroversiella i sin tid – kan man misstänka att Halle inte var en alldeles typisk miljö.

Man kan också undra över giltigheten i de generaliseringar som görs under den breda etiketten ”early modern religious experience”. Vilken roll spelade det att Francke var pietist? Konfessionsgränserna och det religiösa svärmeriet var känsliga ämnen vid denna tid. Här skulle man visserligen kunna argumentera för att detta inte spelar någon större roll för Rydbergs undersökning då andliga övningar var ett allmänt utbrett fenomen. Wolff hade målet att vara överkonfessionell. Sorana Corneanu har poängterat att *cultura animi* var en transkonfessionell praktik. Det skulle likväl ha varit intressant att sätta stånpunkten på prov då föreställningar om trons etablering i själen och de andliga övningarnas betydelse i denna process skiljde sig avsevärt mellan de olika konfessionerna. Att betrakta bönen som en andlig övning skulle för Martin Luther ha förefallit som en alltigenom kättersk tanke, angränsande till pelagianismen, katolicismen och puritanismen.

När det kommer till de olika praktiker inom *cultura animi*-traditionen

uppvisar undersökningen emellertid en starkt harmoniserande tendens. Inom denna tradition redovisas inga konflikter. En diskussion av möjliga skiljelinjer, spänningar, nyanser och kronologiska förskjutningar inom *cultura animi*-traditionen skulle ha givit en klarare och tydligare bild av traditionen som sådan.

Bortsett från de kritiska synpunkterna överväger avhandlingens förtjänter dess brister mångfalt. Rydberg argumenterar väl för sin tes när han visar att förståelsen av vetenskaplig erfarenhet och de praktiker som skulle frambringa en sådan erfarenhet konstituerades av förfaranden som härstammade från fält som traditionellt inte tillmätts någon avgörande roll inom vetenskapshistoria – som retoriken och den religiösa fromhetspraxisen, där livliga föreställningar var ett viktigt och i samtiden mycket omhuldade element.

Avhandlingen lyfter på ett berömligt sätt fram de humanistiska disciplinernas bidrag till formerandet av den vetenskapliga erfarenhetens praktiker och bidrar således med nya perspektiv på såväl naturvetenskapernas som humanioras vetenskapshistoria. I synnerhet fördjupas här förståelsen av känslornas plats inom den vetenskapliga erfarenheten. I tidigare forskning har betydelsen av stoisk syn lyfts fram. Sorana Corneanu och flera anglosaxiska vetenskapshistoriker har understrukit att den vetenskapliga verksamheten ställde krav på en sträng kontroll av emotioner. Rydberg visar emellertid att synen på förhållandet mellan vetenskap och känslor inte var entydig. Hos Wolff innebar *cultura animi* visserligen ”ett krig mot passioner och affekter” (*war against passions and affects*, 64), medan Francke och Baumgarten demonstrerade vikten av att kunna mobilisera och utnyttja känslorna i den inre erfarenhetens tjänst.

Avhandlingen är ett gediget och mycket värdefullt tillskott till forskningen om tidigmodern idé-, vetenskaps- och lärdomshistoria, och historia överhuvudtaget, genom att intressera sig för föreställningar, praktiker och mentala vanor som en gång var så självklara och allestädes närvarande att de tenderar att förbli osynliga för moderna ögon – allt det som enligt Rydberg konstituerade *cultura animi*. Det framstår i högsta grad befogat att utgå från att sådana praktiker hade långt djupare inverkan på långt fler områden än vad moderna forskare tidigare kunnat urskilja.

Kristiina Savin

Lunds universitet

No alternatives

Daniel Strand: *No alternatives. The end of ideology in the 1950s and the post-political world of the 1990s*. Stockholm: Department of Culture and Aesthetics, Stockholm University, 2016. 321 s. ISBN 9789176494837, hft.

The title of Daniel Strand’s penetrating dissertation alludes to Margaret Thatcher’s notorious declaration of certainty, “There is no alternative.” No alternative, that is, to the draconian program of privatization and deregulation she imposed on the British economy and people after her ascension as the Queen’s first minister in 1979. Some twenty years later, protesters aligned with the World Social Forum of Porto Alegre, Brazil, were still thinking of Thatcher’s slogan when they countered, “Another World is Possible” – and therein lies the central problem of political thought that Strand explores so sensitively: the place of the *future* in the historical consciousness of our times. He tellingly cites Reinhart Koselleck’s argument in *Futures past: On the Semantics of Historical Time* (Cambridge, Mass., 1985, 255–275) that the modern sensibility rests between the *space of experience* and a *horizon of expectation*, that is, in a temporal continuum stretching from conditions given by past practices to a future different from the present. But what if the gap between present and future shrinks to zero, and therefore what is to come remains nothing but what already exists? That kind of consciousness – one that Strand perceives in two comparable currents of thought, the end-of-ideology writers of the 1950s and post-Cold War theorists of the 1990s – spells virtually the end of meaningful politics, for when no alternative to the present exists, no conflict of interests or principles can motivate actors to grapple over the shape the future will take.

Strand argues, therefore, that his two groups of writers advocated, in various ways, a post-political consciousness – since “properly political questions,” to quote philosopher Chantal Mouffe, “always involve decisions which require us to make a choice between conflicting alternatives,” and thereby, Strand adds, pose the challenge of “channel[ing] antagonisms into controlled, yet openly adversarial, debates” (21). The portrait offered by end-of-ideology and post-Cold War theorists depicted instead a harmonious world of consensus (prevailing universally, or perhaps limited to the West) – that is, in Mouffe’s terms, no politics at all. In her terms and Strand’s, this post-political condition amounts to an impossible attempt to escape our human freedom and thus, more importantly, a prescription for paralysis of the imagination and action needed to confront urgent questions of the day. Just as the Porto Alegre spirit sought to open the future again – a demand ever more pressing since economic crisis, climate change, war and mass migration further darken the horizon – Strand aims to “break the spell of the

present and provide the impetus for political transformation” (290, emphasis added). This bracing call for a rejuvenated critical theory of politics enlivens his close reading and historical contextualization of the 1950s and 1990s writers.

Strand introduces a number of innovations to the history of the end-of-ideology thesis. Following a review of the concept of ideology, from the word’s coinage by the French Enlightenment scholar Destutt de Tracy through Marx and Mannheim to Karl Popper and Hannah Arendt, he rightly zeroes in on the intellectual milieu constituted by the CIA-backed Cold War organization, the Congress for Cultural Freedom (CCF), from its founding conference in Berlin, 1950, to the famed meeting on “The Future of Freedom” in Milan, 1955. The Berlin conferees met just as news arrived of the commencement of the Korean War, lending an alarmist tone to the anticommunist declarations by figures such as Arthur Koestler and Sidney Hook. Their initial claim that old political conflicts (and the very salience of Left and Right) had subsided in Western countries was as much an urgent appeal for anticommunist unity as it was a description of existing political affairs.

This initial version of the end-of-ideology thus took the form of a mobilizing narrative, as Strand puts it. The calmer mood of Milan in 1955 allowed several speakers to claim that Left and Right had indeed converged on a general acceptance of the modern welfare state – thus setting the terms for a manageable debate, as British Laborite Hugh Gaitskell put it, “between a little more or a little less State intervention” (73). At that point, the conferees had produced a legitimizing narrative of their political reality. In tracing that crucial change from mobilizing to legitimizing, Strand reinserts the (oft-neglected) influence of Swedish political scientist Herbert Tingsten. Since World War II, Tingsten had nurtured his thesis, best known through a 1952 series of articles, that successful democracies settled into a welfarist common sense, moderating politics and approaching a largely administrative order of control. “Given the prevailing [post-Enlightenment] values in all free countries,” Tingsten wrote, “there is no better regime” (92). The simple claim that “no better regime” existed – tied to Tingsten’s confidence in administrative mechanisms – lay the groundwork of the ostensibly post-political drift that rendered the end-of-ideology more or less consistent with Francis Fukuyama’s post-Cold War thesis that ideological alternatives to liberal democracy had vanished (222).

Following Strand’s narrative of 1950–1955, *No Alternatives* examines the work of other key end-of-ideology authors in a series of independent chapters: Raymond Aron, Edward Shils, Daniel Bell, and Seymour Martin Lipset. In another important analytical move, Strand highlights the salience of modernization theory – of the four, Shils was most closely associated with

it – in defining the character of the end-of-ideology thesis during the 1950s. Closely related to the thesis that the modern Western welfare state represented the mature culmination of developing industrial society, modernization theory also offered the new states of the decolonizing world a prospect of achieving in time the same form of economic growth, national consolidation, and political stability the West enjoyed. The appeal of modernization theory leads Strand to a number of key arguments: first, that such a linear, teleological view set the fundamental concept of history that end-of-ideology writers assumed, a theory whose very determinism also contributed to downplaying the historical contingency that renders politics as such meaningful; and second, that the recognition of actual turmoil in the new states could be accommodated to end-of-ideology arguments by identifying emerging third-world politics with presumably earlier, immature periods of Western development. That is to say, if sharp ideological conflict (indeed, even the appeal of Communism) still plagued the third world, the end-of-ideology nonetheless proved relevant in the West, as Daniel Bell put it – a way of externalizing contentious politics. In this fashion, Strand recognizes variations in kinds of post-political theories, as writers alternatively sought to “transcend, contain, dismiss or externalize . . . the antagonistic dimension of the political” (16).

While the end-of-ideology discourse shifted between mobilizing narratives and legitimizing narrative – sometimes dismissing political antagonisms in the face of the Communist enemy, sometimes arguing that old rivalries had already been transcended, sometimes rationalizing the continuation of political conflict by externalizing it – the writers Strand reviews generally concurred in regarding the containment of political contests within bounds (“the rules of the game”) as an unquestioned virtue, a precious accomplishment of mature, modern industrial societies to be cherished and maintained. To be sure, there were at the time other writers, other strains of thought, that in effect agreed with the empirical assessment that political tensions had been contained but regarded that condition as a most regrettable suppression of dissent and critical perspectives – most notably, the Frankfurt School in Germany and the work of the maverick sociologist C. Wright Mills in the United States. These might be considered variants of end-of-ideology thought, but Strand directs his attention solely to those who he thinks welcomed a post-ideological world. Thus he argues that “the discussion in the 1950s can be seen as a more or less cohesive debate tied to a particular number of theorists in a fairly circumscribed intellectual setting,” a condition that did not apply to the much more varied post-Cold War theories of the 1990s (64).

Strand has good reasons to compare the 1950s writers with those of the 1990s he has selected: Francis Fukuyama, best known for his book, *The End*

of *History and the Last Man* (1992); Samuel Huntington, whose *Clash of Civilizations* (1996) sought to rally a unitary West against its alleged enemies; and sociologist Anthony Giddens, whose titles *Beyond Left and Right* (1994) and *The Third Way* (1998) very nearly echoed earlier end-of-ideology tenets. Mentored by Giddens, British Prime Minister Tony Blair (in office 1997–2007) announced in 1995, “The era of grand ideologies” is over (197) – just around the same time that US President Bill Clinton declared, “The era of big government is over.” In any case, the three major writers diverge significantly, and Strand’s exceptionally thorough research and incisive analysis illuminates each one: his account of Fukuyama’s Hegelianism (or rather his reliance on Alexandre Kojève’s reading of Hegel) stands out in this respect. Huntington has quite different lodestars – possibly Spengler and Toynbee in their cyclical civilizational histories – and most clearly manifests the mobilizing and externalizing modes that characterized the first, Berlin-1950 style of end-of-ideology discourse and the Milan-1955 view of third-world politics. Giddens disclaims any kind of teleological historicism yet he rides hard on the argument that in his time, a new kind of “dialogic democracy” that lay “beyond Left and Right” had decisively set aside “group interest conflict” (254). In this, Giddens became the clearest target for Chantal Mouffe’s critique of a post-politics that sees no place for bald antagonisms in governance. Strand sees his three main subjects here as more a varied assortment than the kind of united front that the Congress for Cultural Freedom established among end-of-ideology Cold War liberals in the 1950s. Interestingly, however, Strand seems to recognize a kind of common front among 1990s critics of the post-political such as Wendy Brown, Jacques Rancière, and Mouffe.

The contrast between the 1950s and 1990s – the first debate considered intellectually coherent and the second intellectually diverse – does not itself receive a thorough explanation or analysis in *No Alternatives*. Has intellectual life in the West simply become more variegated, more decentered, since the 1950s, such that clear blocs don’t hold? Or is it simply that the spirit of Cold War mobilization in the 1950s welded liberal intellectuals together in a way that the release of Cold War tensions after the 1989 rendered obsolete? Or, alternatively, might we regard the end-of-ideology current more variegated than it appears in retrospect? That is, perhaps intellectual life then was just about as fractured as we think our current world is.

That may go too far, but I do think that Strand’s account exaggerates somewhat the uniformity among the end-of-ideology writers and similarly overstates the bond established between the 1950s and 1990s cohorts by a shared post-political disposition. To begin with, the end-of-ideology propounded by 1950s writers is not necessarily equivalent to the end of politics in Mouffe’s sense. To equate the two is to repeat the fundamental mistake

C. Wright Mills made in his “Letter to the New Left” (*New Left Review*, 1:5, 1960, 18–23) when he denounced the end-of-ideology writers for denying any role to an “explicit political philosophy.” Mills took ideology to mean any worked-out set of political principles and stated goals, while most of the end-of-ideology writers meant by ideology specifically revolutionary programs – of either the Right or Left – that promised a wholesale upheaval to usher in a heaven on earth. It was such ideologies that the CCF liberals considered a recipe for cataclysmic violence, exemplified by World War II, the death camps and Gulag. Mills and Bell – the two chief antagonists – were indeed talking about different things. Surely, Bell (and like-minded writers such as Seymour Martin Lipset) thought that a wholesale critique of the status quo – in the sense of their own, bygone radical and socialist commitments – had lost its purchase on social and political reality; but as long as one did not identify ideology with political philosophy as Mills did, Bell did not thereby dispense with politics as such – even politics understood as conflict and antagonism. As Bell wrote in his *The Ends of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties* (Cambridge, Mass., 2000, 120) he considered himself a conflict theorist in labor relations and recognized political conflict all around him: in the tension between business and labor, or in the rise of a “new American [radical] right.” In fact, insofar as Mouffe defines politics in terms of “conflicts . . . played out . . . in a regulated and non-violent way” (21, my emphasis), her normative commitments are not that far from what many end-of-ideology writers desired, for they were (indeed) most fearful of social and political collapse into revolution and war.

Strand’s critique of post-politics targets most directly those views that insist “a modern society cannot be organized in an *essentially* different way” (266, my emphasis) than the existing order; thereby he decries a devitalized public sphere utterly lacking in critique or imagination. The rub, of course, lies in what’s meant by “*essentially* different,” which might entail even radical reforms played out in a regulated and non-violent way or, on the other hand, violent upheaval to uproot existing foundations: the end-of-ideology perspective certainly opposed the latter but not necessarily the former. (I have no doubt, of course, that various writers of the 1950s who welcomed the end of revolutionary fervor would have drawn the line between those two alternatives at different points.) At the same time, we might recognize that the ways observers define the existing order makes a great deal of difference in understanding what it is they claim to defend, or not, in an end-of-ideology vein. It is a mistake to identify Daniel Bell’s end-of-ideology with Fukuyama’s end-of-history, on the grounds that they both “equat[ed] capitalism and human destiny” (38). That has indeed been the hallmark of the post-Cold War triumphalism of the 1990s, but many of the end-of-ideology writers whom Strand quotes understood their present order of the

modern welfare state as some kind of mix of capitalism and socialism, already something “essentially different” from the prewar order of bourgeois society. When Cold War triumphalism circa 1990 flattened the political field to the world of laissez-faire capitalism, historian Tony Judt denounced, in his *Ill Fares the Land* (New York, 2010), the disappearance of critical ideas no less than Chantal Mouffe did. Note that Judt was a devoted follower of Raymond Aron and yet a sharp critic, not a promoter, of a post-political viewpoint. And Daniel Bell, reacting against Fukuyama’s pronouncements, entitled the preface to the 2000 reissue of *The End of Ideology* “The Resumption of History in the New Century.” Indeed, Bell at that time called for a “rebirth of utopia” (Peter Beilharz, “Ends and Rebirths: An interview with Daniel Bell” in *Thesis Eleven*, 2006:85, 93–103).

These rejoinders do not detract from the major point Strand makes very strongly in *No Alternatives*. The Cold War, both at its start and after its end, had the effect of progressively, drastically, narrowing the field of political debate and vision in Europe and North America, especially with regard to radical dissent that could contemplate a post-capitalist, socialist future. The occlusion of such a future, due to the economic and ideological offensive by capital as well as to the failings of Soviet-style Communism, has brought us to a dangerous pass, where right-wing authoritarianism – deemed vanquished by the end-of-ideology liberals – threatens to fill an ideological void. In the face of those dangers, nothing is more important, as Strand rightly notes, than “breaking the hold of the present” (290) and reopening the horizon of a future life worth achieving.

Howard Brick
University of Michigan

Bokrecensioner