

LÝCHNOS

Årsbok för idé- och lärdoms historia
Annual of the Swedish History of Science Society

2017

LYCHNOS

Utgiven av Lärdomshistoriska Samfundet med stöd av Vetenskapsrådet;
Institutionen för idé- och lärdomshistoria, UU; Institutionen för kultur
och estetik, SU; Institutionen för idé- och samhällsstudier, UmU;
Institutionen för kultur-vetenskaper, LU; Institutionen för litteratur,
idéhistoria och religion, GU.

REDAKTÖR/EDITOR

Katarina Leppänen

RECENSIONSREDAKTÖR/REVIEW EDITOR

Karolina Enquist Källgren

NATIONELLT RÅD/ADVISORY BOARD

David Dunér, professor, Lunds universitet
Victoria Fareld, lektor, Stockholms universitet
Bosse Holmqvist, professor, Stockholms universitet
Thomas Karlsruhn, docent, Uppsala universitet
Lena Lennerhed, professor, Södertörns högskola
Ulla Manns, professor, Södertörns högskola
Christer Nordlund, professor, Umeå universitet
Sven Widmalm, professor, Uppsala universitet

REDAKTIONENS ADRESS/ADDRESS

Lychnos
Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion
Göteborgs universitet
Box 200
405 30 Göteborg
Sverige/Sweden

MEDLEMSKAP & PRENUMERATION/MEMBERSHIP & SUBSCRIPTION

Medlem i Lärdomshistoriska Samfundet erhåller årsboken Lychnos mot
medlemsavgiften. Anmälan om medlemskap ska göras via hemsidan
www.tidskriftenlychnos.se.

OMSLAGSBILD

Utan titel (644), Violet Tengberg, ca 1970, Göteborgs konstmuseum.

© 2017 Lärdomshistoriska Samfundet och författarna

ISBN 978-91-85286-67-6

ISSN 0076-1648

FORMGIVARE & BILDREDAKTÖR/DESIGNER & IMAGE EDITOR

Johan Laserna

TRYCK/PRINT

Munkreklam AB, Munkedal 2017

Innehåll

Från redaktionen	7
------------------	---

Artiklar/Articles

KARL AXELSSON Shaftesbury om poetisk sanning och det naturliga samhället Abstract: Shaftesbury on poetical truth and natural society	11
MATTIAS VIKTORIN Den förvisade människan. Bibliska exilberättelser och Gamla testamentets antropologi Abstract: Humanity in exile. Biblical stories of banishment and the anthropology of the Old Testament	27
KAROLINA ENQUIST KÄLLGREN Exile as context in history. A broader perspective on the circulation of knowledge Abstract: Exile as context in history. A broader perspective on the circulation of knowledge	51
ANTON JANSSON & HJALMAR FALK Religion i det svenska idéhistorieämnet. Översikt och reflektion Abstract: Religion in Swedish History of Ideas and Science. Review and reflection	75
JENS ERIKSSON Vad är ett eftertryck? En studie av författarskap och eftertryckning i det tyska språkområdet under tidigt 1800-tal Abstract: What is a reprint? A study on authorship and reprinting in the German language area during the early nineteenth century	97

ELIN GARDESTRÖM

Reklam och propaganda under svenskt 1930-tal 119

Abstract: Conceptual meanings of propaganda and advertisement
in Sweden in the 1930s

FREDRIK PORTIN

The politics of critique. Bruno Latour and the scholar
as a political actor 143

Abstract: The politics of critique. Bruno Latour and the scholar
as a political actor

Miscellanea

MICHAEL AZAR

Några blad ur ödets idéhistoria 159

KLAS GRINELL

För en idéhistorisk islamforskning!
Om tradition, kritik och tolkning
inom religionsvetenskap och teologi 175

In memoriam

Tore Frängsmyr 1938–2017 189

Avhandlingsrecensioner

Anna Cappi: *Den haltande kontinenten? Autenticitet och
ekonomisk frihet hos José Martí* (Fredrik Ugglå) 195

Anton Jansson: *Revolution and revelation. Theology in the
political thought of Friedrich Julius Stahl, Wilhelm Weitling
and Karl Theodor Welcker* (Todd H. Weir) 201

Tove Paulsson Holmberg: *Onaturlig födelse. Johan von Hoorn
och det obstetriska dilemmat 1680–1730* (Maja Bondestam) 207

Andreas Rydberg: *Inner experience. An analysis of scientific
experience in Early Modern Germany* (Kristiina Savin) 214

Daniel Strand: *No alternatives. The end of ideology in the 1950s
and the post-political world of the 1990s* (Howard Brick) 221

Bokrecensioner

Staffan Bergwik: <i>Kunskapens osynliga scener. Vetenskapshistorier 1900-1950</i> (Aant Elzinga)	229
Carl-Göran Heidegren: <i>Positivismstrider</i> (Martin Wiklund)	231
Victoria Fareld & Hans Ruin (red.): <i>Historiens hemvist. 1. Den historiska tidens former</i> ; Patricia Lorenzoni & Ulla Manns (red.): <i>Historiens hemvist. 2. Etik, politik och historikerns ansvar</i> (red.); Johan Hegardt & Trond Lundemo (red.) <i>Historiens hemvist. 3. Minne, medier och materialitet</i> (Bosse Holmqvist)	235
Peter Josephson & Frans Lundgren: <i>Historia i praktiken</i> (Karolina Enquist Källgren)	241
Charlie Järpvall: <i>Pappersarbete. Formandet av och föreställningar om kontorspapper som medium</i> (Johan Kärnfelt)	243
Daniel Lövheim: <i>Naturvetarna, ingenjörerna och valfrihetens samhälle. Rekrytering till teknik och naturvetenskap under svensk efterkrigstid</i> (Henrik Björck)	245
Sverker Sörlin: <i>Antropocen. En essä om människans tidsålder</i> (Björn Billing)	247
Johan Östling: <i>Humboldts universitet. Bildning och vetenskap i det moderna Tyskland</i> (Andrej Slávik)	250
Notiser och meddelanden / Notes and communications	253

Från redaktionen 2017

Ytterligare ett år har gått och ett nytt nummer av *Lychnos* föreligger. Årets nummer har ingen explicit tematik, men både frågan om exil och religion återkommer i ett par artiklar. Det är intressant att se hur vissa frågor ändå aktualiseras ur helt olika perspektiv – men samtidigt!

I detta nummer har vi påbörjat en utveckling av recensionsdelen, där vi vill gå mot längre och mer essä-likare recensioner. Recensioner av vetenskaplig forskning är och bör vara en viktig del av det vetenskapliga samtalet, och då bör recensionen av en eller flera publikationer ges det utrymme som krävs för att kunna utveckla ett argument och driva en tes i relation till det som recenseras. Vi ser fram emot längre debatterande recensioner, gärna med inriktning på kritisk granskning av det nordiska idéhistoriska forskningsfältet.

Redaktionen vill också gärna se att miscellanea-sektionen utvecklas. Kontakta oss gärna om ni har idéer på debattinlägg eller essäer som är av forskningsintresse men ändå inte riktigt utgör en artikel. Det här kan vara ett tips till hugade masteruppsatsstudenter. Även om vi gärna publicerar omskrivna uppsatser så är det en mycket krävande uppgift, och då kan en kortare miscellanea-artikel vara ett bra sätt att sprida sina forskningsresultat.

Det är vidare med stort intresse vi följer Uppsalainstitutionens satsning på akademiskt skrivande genom anställningen av Magnus Linton som *writer-in-residence*. Vi tror att satsningen är mycket viktig för utvecklingen och legitimiteten av humaniora i Sverige på svenska. Från redaktionshorisonten ter sig sådana satsningar nödvändiga för att forskning även fortsatt ska kunna förmedlas både inom och utanför universiteten och våra specialområden. Linton säger i en intervju på SVT-kulturs hemsida (2017-08-17) att: ”Det handlar om hur avancerade tankar och analyser ska kunna få en kostym som inte bara är snygg utan också kraftfull och därmed blir mer synlig”.

Inte minst tycker vi oss, med många andra, se en anglifiering av svenskan som troligen beror på att vi allt oftare väljer att skriva på engelska. Ibland uttrycker sig forskare negativt kring att utveckla språket och slipa på stilen som om det var ett intrång i det intellektuella arbete som

forskningen innebär. I det här numret har vi tagit hjälp av en språkgranskare, Charlotte Hallberg, som noggrant läst igenom artiklarna och i många fall tagit sig tid skriva utförligare kommentarer till författarna. Även vi i redaktionen har blivit mer uppmärksamma på vårt bruk av onödigt långa meningar, meningar med långa parentetiska inskott, felaktig användning av skiljetecken (Oxfordkommatering!) och användandet av onödiga småord (ju, alltså). Språkgranskningen har, som mycket annat arbete kring *Lychnos*, skett på ideell basis. Vi tackar!

Som den observante läsaren märker så har vårt arbete med layouten fortsatt. De engelska abstracten och författarens kontaktinformation har fått en egen sida. Förändringen föranleds av att allt fler laddar ner pdf:er av artiklarna, snarare än läser den tryckta utgåvan, och nu ska all viktig information kunna laddas ner i en fil. Till detta tillkommer illustrationer som vi hoppas höjer läsvärdet!

I skrivande stund har vi konferensen *Idéhistoria på gång 2017* framför oss, men vi är övertygade om att ni i läsande stund har en intressant konferens att se tillbaka på. Tanken är att konferensen framöver kommer att följa *Lychnos* resa från institution till institution i Sverige. Arrangör för konferensen är Lärdomshistoriska samfundet och mycket av det praktiska arbetet har skötts av Andreas Önnerfors. Av programmet att döma är deltagandet både glädjande stort och variationsrikt. Det samma hoppas vi på till nästa års *Lychnos*. Bidragen i sin första version ska vara inne redan i slutet av februari, så greppa tangentborden och börja skriv redan nu!

Katarina Leppänen och Karolina Enquist Källgren

Artiklar / Articles

Abstract

Shaftesbury on poetical truth and natural society. Karl Axelsson, PhD in Aesthetics, Researcher in Comparative Literature, School of Culture and Education, Södertörn University, Sweden, karl.axelsson@sh.se

One of the most original voices in British post-revolutionary philosophy belongs to the third Earl of Shaftesbury (1671–1713). Rather than supporting the Hobbesian and Lockean idea of modern political society as an artificially formed creation, Shaftesbury perceives society as a beneficial outcome of nature and natural rationality. Shaftesbury's understanding of natural society is furthermore entwined with aesthetic matters. The aim of the following article is twofold. First, due to the fact that Shaftesbury's ideas rarely are analysed in any detail by Swedish scholars, it offers an introduction to Shaftesbury's take on the complex relation between society and poetry to readers of eighteenth-century intellectual history in general, and readers of the history of literature in particular. Second, given that Shaftesbury is frequently regarded as the first modern advocate of aesthetic autonomy, I wish to problematize such an account by showing how Shaftesbury opposes the idea that poetry holds an instrumental value for society, while he simultaneously maintains the inseparability of poetical truth, artistic whole, and political naturalism. As this article shows, the Promethean myth of creativity is central for Shaftesbury's understanding of the relation between society and poetry.

Keywords: Shaftesbury, Aristotle, nature, poetical truth, Prometheus

Shaftesbury om poetisk sanning och det naturliga samhället

KARL AXELSSON*

I spåren av 1600-talets engelska inbördeskrig och revolution (1688–89) slog Thomas Hobbes och John Lockes idéer om hur legitimiteten hos den politiska makten vinnas, upprätthålls och förbrukas igenom på allvar. Det moderna politiska samhället var enligt en sådan modell en artificiell konstruktion, som kontinuerligt omskapades genom kontrakt där medborgarna överförde naturrättsliga spörsmål om självbevaringsdrift och egendom till en politisk sfär, i utbyte mot stabilitet och skydd mot nya inbördeskrig.¹

För de flesta brittiska *men of letters* rådde ett tämligen instrumentellt samband mellan å ena sidan den framväxande brittiska samhällskroppens välmåga, å andra sidan den nationella och klassiska litteraturens tillstånd. Det läsande subjektets plats var en politiserad position utifrån vilken den enskilda kroppen – inte olik den brittiska samhällskroppen – omskapades moraliskt. Den kunde därpå antas eller, som Joseph Addison understryker i essätidskriften *The freeholder* (1715–16), avvisas likt ”livlösa kroppsdelar, vilka är en börda snarare än användbara för kroppen”.²

En originell röst som i brev, essäer och kvarlämnade anteckningsböcker urskilde sig tillhörde den tredje earlen av Shaftesbury (1671–1713). Svensk forskning har haft svårt att mobilisera något intresse för denna säregna röst – en röst vars samlingsverk *Characteristicks of men, manners, opinions, times* (1711) trots allt var en av 1700-talets mest tryckta engelskspråkiga böcker.³ Ett skäl till ointresset kan vara att Shaftesbury redan av sin samtid brännmärktes som en, med George Berkeleys ord, ”slängig och osammanhängande författare”.⁴ Shaftesbury gjorde därtill inte något för att vederlägga bilden av sig själv som en rapsodisk tänkare, utan framhärade i stället i övertygelsen att ”det kvickaste sättet att bli dåraktig” var ”genom att tillämpa en metod”.⁵

* Filosofie doktor i estetik, forskare i litteraturvetenskap, Institutionen för kultur och lärande, Södertörns högskola, karl.axelsson@sh.se

I Shaftesburys syn på samhället blir det tydligt hur väsensskild hans filosofi är från Lockes och Hobbes. För Shaftesbury är samhället inte en artificiell konstruktion utan ett naturligt och oundvikligt tillstånd obetingat av kontrakt. I dialogen *The moralists* låter Shaftesbury sin hjälte Theocles på ett talande vis slå fast för skeptikern Philocles, som återberättar sitt omvälvande möte med den förre för sin vän Palemon, att det definitivt inte finns någon modern autonom position utifrån vilken han kan omskapa det politiska samhället eftersom:

om fortplantningen är *naturlig*, om naturliga känslor och omsorg och fostran av barnen är *naturliga*, om det förhåller sig med människan som det gör, och varelsen har samma form och konstitution som nu, så innebär det att *samhället* också måste vara *naturligt för henne*, och att hon aldrig *levt*, eller någonsin kommer att kunna *leva*, utanför samhället eller gemenskapen.⁶

Att betrakta samhället som en artificiell skapelse är helt enkelt förnuftsvidrigt för Shaftesbury. Influerad av Aristoteles politiska naturalism, i vilken "staten är naturenlig" (φύσει ἢ πόλις ἐστὶ) och "människan av naturen är en samhällsvarelse" (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον),⁷ uttrycker sig Shaftesbury på följande vis i *Sensus communis. An essay on the freedom of wit and humour* (1709): "Hur människans förstånd förmår mystifiera denna grund, och göra det medborgliga styret och samhället till ett slags uppfinning och konstskapelse, begriper jag inte".⁸

Shaftesburys syn på samhällets naturliga sammansättning förgrenar sig i en rad estetiska spörsmål. I det följande fokuserar jag relationen mellan samhälle och litterärt skapande, och i synnerhet Shaftesburys användning av Prometheusmyten, för att tydliggöra den ideala relationen mellan det naturliga samhället och det poetiska sanningsskapandet. På så vis vill jag ge näring åt nya litteraturvetenskapliga och idéhistoriska perspektiv på en av 1700-talets förbisedda centralgestalter. Ur ett internationellt forskningsperspektiv betraktas Shaftesbury sedan decennier tillbaka som en av de första moderna filosoferna som vänder konstens och den estetiska erfarenhetens instrumentella värde ryggen, för att istället utveckla en modern idé om deras oavhängighet i relation till moralen, religionen och det politiska samhället.⁹ På senare år har emellertid ett sådant synsätt på den estetiska autonomins diakrona narrativ problematiserats allt flitigare.¹⁰ Följande artikel avser att utgöra ytterligare ett bidrag till en sådan problematisering genom att fokusera hur Shaftesbury å ena sidan motsätter sig föreställningen om poesins direkt instrumentella värde för det politiska samhället, å andra sidan argumenterar för den poetiska sanningen och skapandet av en konstnärlig helhet som oskiljaktiga och i beständig harmoni med ett framgångsrikt naturligt samhälle.



Frontespisen till 1723 års utgåva av *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. © The Trustees of the British Museum

Shaftesbury är en i alla bemärkelser gränslös tänkare, något Patrick Müller – vid The Shaftesbury Project (Friedrich-Alexander-Universität) som nyligen fullbordat utgivningen av Shaftesburys samlade texter – framhåller: Lika kallsinnig som Shaftesbury själv var inför att avgränsa det litterära skapandet från det filosofiska tänkandet, lika utsiktslöst är det att försöka infoga hans texter i någon av den moderna filosofiska taxonomins underavdelningar (såsom estetik, moralfilosofi, religionsfilosofi eller politisk filosofi).¹¹ Detta väcker onekligen viktiga frågor om hur vi bör närma oss Shaftesburys idéer. I stället för att tvinga in dem i en modern form som inte tycks passa, vill jag i det följande försöka lägga en idéernas mosaik, i vilken vi förflyttar oss så ledigt som möjligt mellan ett flertal av hans verk och postumt utgivna texter och anteckningsböcker. Michael Gill understryker att Shaftesbury efter den tidiga publiceringen av *An inquiry concerning virtue* (1699) avsåg att distansera sig från all form av systematik, vilket bidragit till att göra texterna svårbegripliga för dagens analytiska filosofer.¹² Den läsare som emellertid mäktar att ta sig igenom Shaftesburys textkorpus, upptäcker att de skiftande tankarna och framställningarna faktiskt präglas av en viss ordning. Det går således att urskilja återkommande mönster i det till synes rapsodiska tänkandet, vilket jag hoppas ska framgå i det följande. Låt oss inleda med den text som Shaftesbury själv betraktade som nyckeltexten i *Characteristicks*, nämligen *The moralists*.¹³

Poetisk sanning och konstnärlig helhet

Shaftesburys idéer var inte ensidigt influerade av Aristoteles utan även av den under 1600-talet i England aktuella nyplatonismen.¹⁴ Föga förvånande förklarar Theocles för Philocles i *The moralists* att det finns tre nivåer i den platonskklingande skönhetshierarkin. På den lägsta nivån finner vi ”*de livlösa formerna*”, det vill säga de ting som formats av naturen eller människan men som samtidigt saknar en egen kreativ förmåga.¹⁵ Dessa livlösa former lider enligt Theocles brist på en skönhetsprincip och måste bearbetas av konst för att bli sköna: ”Konsten är det som förskönar” och ”det som är förskönat är skönt enbart genom kontakten med något som förskönar”.¹⁶ Här krävs således ett mänskligt medvetande för att de livlösa formerna ska bli sköna. Mellannivån i skönhetshierarkin består följaktligen av människornas medvetanden och känslor, vilka utgör ”*de former som formar*”.¹⁷ Den högsta nivån är den övergripande absoluta skönheten ”som inte formar sådant som vi blott benämner *former*, utan även själva *formerna som formar*”.¹⁸ En sådan absolut skönhet utgör för Theocles (och för Shaftesbury) ”principen, upprinnelsen och källan till all *skönhet*”.¹⁹ Alltmedan Guds rationella natur är perfekt och skön så finns onekligen

ett riskfyllt moment i formandet av de livlösa formerna: allt skapande som brister i den intresselösa erfarenheten av Guds rationella natur måste obönhörligen misslyckas. Och den poet som följaktligen saknar ett bildat – och därför naturligt – smakomdöme kan bara kommunicera med läsare med en liknande brist (för Shaftesbury är ett naturligt smakomdöme ett omdöme som uppnåtts genom självreflektion och orubbligt motstånd mot samtida smakriktningar).²⁰ De misslyckade former som formar leder, tillsammans med läsare utan smakomdöme, poesin in i en nedåtgående spiral bestående av allt lägre moraliska förväntningar. I *Soliloquy, or advice to an author* (1710) beskriver Shaftesbury relationen så här:

Oavsett vilket umgänge vi har; eller hur pass bildade och älskvärda karaktärsdragen förefaller vara hos dem med vilka vi samtalar eller korresponderar; om *författarna* som vi läser är av ett annat slag så kommer vi likväl att upptäcka att vår smak blir som deras. I det här avseendet är vi de mest olyckliga om vi är lärjungar; om vår läsning är illa vald. Därför kan jag inte heller anse det vara rätt att kalla en människa *beläst* bara för att hon läser *många författare*: hon måste ju med nödvändighet bara ha fler dåliga än goda förebilder; och hon måste vara uppblåst med bombastiskt dålig inbillning och förvrängt förstånd, snarare än fylld av starkt sinne och välgrundad fantasi.²¹

I bjärt kontrast till denna nedåtgående spiral står Shaftesburys föreställning om en konstnärlig helhet, där poeter och andra konstnärer förmår föra samman olikartade element till en fungerande enhet. I Shaftesburys utspridda kommentarer om den konstnärliga helheten ekar Aristoteles välbekanta redogörelse (som i sin tur genljuder av en kommentar från Sokrates i *Faidros*) om att fabeln bör komponeras med början, mittparti och slut, och att den därmed påminner om en odelad ”organism” (ζῷον).²² I den postumt publicerade *A notion of the historical draught or tablature of the judgment of Hercules* (1713), avsedd som en instruktion till den italienske konstnären Paolo di Matteis (1662–1728), formulerar Shaftesbury det så här avseende måleriet:

[...] vi kan benämna ett partikulärt verk *målning* [*Tablature*] när det i realiteten är ”ett *enhetligt verk*, förstått genom *en* anblick och skapad enligt *en* *enhetlig* intelligens, tanke eller plan; vilket i sin tur utgör en verklig HELHET genom en inbördes och nödvändig relation mellan dess delar, likadan som kroppsdelarnas relation i en naturlig kropp”.²³

Shaftesburys syn på den konstnärliga helheten överensstämmer med hans syn på Guds rationella kosmos som en organisk helhet. Att erfara den konstnärliga helheten är, enligt Shaftesburys anteckningar i *Askēmata* (Ἀσκήματα) – de anteckningsböcker som efterlämnades från Shaftesburys

vistelse i Rotterdam i slutet av 1600-talet – att erfara ”källans ursprung & förträfflighetens & skönhetens princip” som grundlägger Guds rationella och sköna kosmos.²⁴ Och strävan efter att närma sig den kosmologiska ordningen som en konstnärlig helhet kännetecknas av erfarenheten av att det finns en ”allena rådande, evig ande eller intelligent princip tillhörande denna helhet och att detta är GUDOMEN”.²⁵ Den moraliska dimensionen av att erfara skönhet uppkommer när vi låter våra naturliga känslor ”vända sig till den FÖRSTA AVSIKTEN”, det vill säga den rationella och ursprungliga skönhetsprincipen.²⁶ Där vi finner ”fulländad skönhet” finner vi enligt Shaftesbury nämligen också ”fulländat behag” och det ”högsta GODA”.²⁷ Således gäller samma princip för poesin som för livet självt: det moraliska subjektet eftersträvar en helhet, både i skapandet och i erfarenheten. Genom en sådan strävan kan subjektet undvika ytliga enskildheter och bejaka att det ”goda finns annorstädes än i yttre föremål”.²⁸ Det är centralt för Shaftesbury att den ideala poeten bevarar den konstitutiva moral som finns immanent i den högsta nivån i skönhetshierarkin genom den kreativa process som inleds i skönhetshierarkins mellannivå, det vill säga i poetens medvetande och känslor (formerna som formar), och som avslutas i det färdiga verket.

Poesi som skapas på rätt teologisk-etisk grund är i sin tur omöjlig att värja sig mot eftersom den, enligt Shaftesbury, är en ”naturkraft” eller ”moralisk magi” och den naturliga känsla som inspirerar poeten är välbalanserad och samhällelig genom att med en ”vänlig, social uppsyn verka för tillfredställelsen och det goda hos andra, till och med hos eftervärlden och kommande tidsåldrar”.²⁹ Den dikt som förmår skapa en konstnärlig helhet relaterar till sanningen på ett likartat sätt som poeten relaterar till Guds natur. Givet att skönheten på klassiskt vis refererar till moral och sanning – ”all skönhet är SANNING” – så gäller för poesin att ”sanningen allttjämt är själva perfektionen”.³⁰ Återigen vänder sig Shaftesbury till Aristoteles poetik för att upphöja den poetiska sanningens status. I sin text om Herkules val understryker Shaftesbury i aristotelisk anda att det givetvis finns en skillnad mellan å ena sidan ”verklighetens sanning” och ”historisk sanning”, och å andra sidan den sanning som är ”poetisk” och som inte främst styrs av ”verklighet, utan snarare av sannolikhet eller *plausibelt framträdande*”.³¹ Den poetiska sanningen förenar poeten med andra konstnärer och konster (i synnerhet måleriet). Den ideala poeten kan likt andra konstnärer bara uppnå den poetiska sanningen och skapa en originell helhet genom ett visst mått av autonomi, nämligen genom att motsätta sig att ”likt en ynka kopist eller översättare strikt följa föregående poet eller historiker; utan snarare ordna det så att hans verk i sig självt blir verkligt nytt och självständigt”.³² I *Sensus communis* understryker Shaftesbury att poeten alltid ska eftersträva ett autonomt verk som likt

konstnärens tavla utgör ”en helhet i sig själv” och som undviker naturens ”noggrannhet” och ”singularitet”.³³ De ”usla poeterna” och ”författarna av ojämna och kortlivade verk” är således i någon mening skickliga mimetiska formalister, men deras fixering vid det singulära i naturen förhindrar sanningen och den konstnärliga helheten, alltmedan ”ansedda verk av skickliga konstnärer” skapas ”i enlighet med de naturliga reglerna för proportion och sanning”.³⁴

För att dikten ska uppnå poetisk sanning och för att den konstnärliga helheten ska framträda behöver alltså poeten förfoga över en känslomässig erfarenhet av en kosmologisk fullständighet. Det är genom erfarenheten av en sådan perfektion som poeten förmår skapa i enlighet med naturen och konkretisera sanningen. Utan en ”idé om FULLÄNDNING” kan ingen sanning uppnås.³⁵ I *Soliloquy* formulerar Shaftesbury det så här:

[...] det kan inte finnas något skrivande som avser människor och betenden som inte förutsätter att författaren förstår *poetisk* och *moralisk* SANNING, tankarnas *skönhet*, *det sublima* hos personerna; och har förebilden eller mönstret från den *naturliga grace* som skänker varje handling dess tilltalande dragningskraft, för sina ögon.³⁶

Prometheus och poeten som en ”andra skapare”

En återkommande referens som Shaftesbury använder sig av för att konkretisera utläggningen om den kreativa, sanningsyppande och helhetsskapande konstnären, återfinns i *Soliloquy* med synen på poeten som en ”andra skapare: en rättfärdig PROMETHEUS under JUPITER”.³⁷ Shaftesburys referenser och allusioner till Prometheusmyten är till stor del outredda inom forskningen.³⁸ Först och främst avser utläggningen i *Soliloquy* förstås att betona en särskild kreativitet med rötter i den klassiska litteraturen och inte minst till att fördjupa poesins relation till sanningen och den konstnärliga helheten. Men även i *The moralists* refererar Shaftesbury till Prometheus. Skälet till detta har ibland ansetts vara gynnsamheten för textens dramaturgi: genom att, i Hesiodos mörka anda, låta den desillusionerade Palemon göra Prometheus ansvarig för människans hopplöshet, ges Theocles i själva verket bästa tänkbara förutsättningar att omvända läsaren till att inse den mänskliga naturens förträfflighet.³⁹ Det ligger en hel del i ett sådant påpekande, men det förbiser samtidigt Prometheusmytens betydelse för Shaftesburys föreställning om det naturliga samhället. Här vill jag därför uppmärksamma att myten framför allt tjänar två syften för Shaftesbury. Dels utgör Prometheusmyten i *The moralists*, parallellt med *Soliloquys* syn på det kreativa poetiska skapandet, ett försök att påminna om det mänskliga skapandets gränser, dels visa hur

dessas gränser preciserar det naturliga samhället och människan som samhällsvarelse. Det är i *The moralists* som det blir tydligt att det poetiska sanningsskapandet och det naturliga samhället för alltid är förbundna med varandra. Men låt oss börja med Prometheusmytens relation till det kreativa poetiska skapandet.

En av de mest kända utläggningarna om Prometheusmyten återfinns i Hesiodos *Theogonin* och *Verk och dagar* från 700-talet f.Kr. I Hesiodos kosmogoni möter vi Prometheus som vid ett offer utmanar och lurar Zeus och senare också stjälar de olympiska gudarnas eld och skänker den till människorna.⁴⁰ Vilket i sin tur utgör grunden för Zeus vrede och i förlängningen människornas elände.⁴¹ Hesiodos skildrar hur Zeus hämnas och beordrar förtvivlan och elände åt människorna genom att instruera Hefaistos att skapa Pandora, som tar med sig en kruka fylld med mänsklig sjukdom och ondska in i äktenskapet med Prometheus bror Epimetheus.⁴² På så vis når allt elände människorna som tidigare levtt "fjärran från smärta och sorg och arbetets tyngande mödor".⁴³ Prometheus straffas således å det grövsta för sin kreativitet. Eller som det formuleras i Aischylos tragedi *Den fjättrade Prometheus*: för sin "alltför stora kärlek till människorna" och för att ha gett "de dödliga en skänk" snarare än att ha gynnat gudarna.⁴⁴ Medan Hefaistos sägs skapa Pandoras kropp av vatten och jord, så adderar Ovidius i inledningen till *Metamorfoser* ytterligare till den fantasieggande bilden av Prometheus som en synnerligen sinnrik och kreativ skapare,⁴⁵ genom att hävda att Prometheus själv skapade människan av lera.⁴⁶

I *Soliloquy* begagnar Shaftesbury den mytologiska bilden av Prometheus – i form av Aischylos skapande och sturska Prometheus snarare än Hesiodos lömska lymmel – för att ringa in den ideala poetens kreativa och profetiska förmåga att skapa jämsides med Skaparen själv.⁴⁷ Den här ideala Prometheus-poeten är "ett slags arkitekt".⁴⁸ På så vis binder Shaftesbury också samman den klassiska epoken med ett nationellt poetologiskt arv. I Sir Philip Sidneys (1554–86) renässanspoetik beskrivs det etymologiska ursprunget till skapare (*maker*) som syntesen mellan den som "skapar" (ποίηῖν) och latinets *vates*, som Sidney beskriver som "en till lika stor del magiker, förutsägare eller profet".⁴⁹ Poesin är för Sidney *supra*-rationell och ursprunget till andra vetenskaper. Medan filosoferna kan iaktta och följa naturen utan djupare interaktion – "följ naturen däri (säger han) och du ska aldrig fela" – så förmår den profetiska och sanningsskapande poeten genom sin delaktighet i naturens förlopp utveckla densamma och "producera en till natur".⁵⁰ För Sidney är det bara poeten som genom den poetiska framställningen förmår skapa en sådan andra natur genom att låta sig upphöjas av sin egen kreativa skapelse.⁵¹ Detta innebär emellertid inte att poeten skapar *ex nihilo* utan avser snarare att, som Sidneykännaren Åke Bergvall förtjänstfullt poängterar, (åter)skapar det som den himmel-

ska Skaparen från början åsyftat.⁵² Men även om poetens mimetiska framställning bestäms av en gudomlig Skapare som är upphov till den mänskliga som skapar, är det centralt att poeten likt Prometheus förblir en egen stark och kreativ röst som aktivt deltar i det gudomliga omskapandet av den sköna och rationella naturen.⁵³

Shaftesburys referenser till poeten som en andra skapare, och en rättfärdig Prometheus under Jupiter, sätter fingret på hur svårt det är att ringa in det tidiga 1700-talets så kallade estetiska autonomi. Shaftesbury ses tillsammans med Addison ofta som den estetiska autonomins fader.⁵⁴ Detta inte minst på grund av Shaftesburys analyser av ett idealt intresseförlöst förhållningssätt till Guds natur. Men den etablerade synen inom litteraturvetenskap och estetik – inrymd i R. L. Bretts klassiska utläggning om Shaftesburys "litteraturteori" som avgörande för Kants syn på det autonoma estetiska omdömet – vilar onekligen på skör grund.⁵⁵ Shaftesburys rättfärdiga Prometheus är ytterst en "moralisk konstnär", en poet som med arkitektens precision kan urskilja passionernas "exakta toner och versmått" och bygga ett övertygande heterokosm.⁵⁶ Alltmedan poeten som skapare av en andra natur "imiterar Skaparen" och dennes "allomfattande plastiska natur", så förmår poeten också skapa, likt "den högsta konstnären", en ny konstnärlig "helhet, sammanhängande och proportionerlig i sig själv".⁵⁷ En sådan helhet är å ena sidan bestämd av en immanent Gud i naturen, å andra sidan styrd av ett autonomt och kreativt (åter)skapande av den rationella naturen, som i sin tur förmår återuppväcka människans känslighet och mottaglighet för Gud.⁵⁸

Därmed inte sagt att medborgarens position är särskilt rörlig i Shaftesburys kosmologi. Den framväxande sociala mobiliteten inom det brittiska samhällets medelskikt, som Addison propagerar så framgångsrikt för i sina dagsessäer i *The Tatler* (1709–11), *The Spectator* (1711–12, 1714), *The Guardian* (1713) och *The Freeholder* (1715–16), återfinns inte hos Shaftesbury.⁵⁹ Poeten är en viktig sanningsskapare vid sidan av den stora Skaparen, och naturens givna hierarki kan givetvis inte i någon radikal mening utmanas eller frångås. Men som vi ska se härnäst är detta i sig inget problem utan i själva verket en viktig förutsättning för den politiska naturalism som Shaftesbury försvarar. Vi ges ett tydligt exempel på detta när Theocles i slutet på *The Moralists* uppmanar Philocles att kritisera hans idéer om naturen.

Det naturliga samhället

Om Prometheus är viktig för synen på det poetiska sanningsskapandet i *Soliloquy*, vilar brodern Epimetheus anda över de sista kapitlen i *The Moralists*. Ett centralt inlägg i Prometheusmyten är just Epimetheus

tilldelande av egenskaper åt den som är ”dödlig” (θνητὰ).⁶⁰ I Platons *Protagoras* beskrivs hur den obetänksamma Epimetheus till all olycka glömmet människan i sin iver att tilldela förmågor till ”de oförnuftiga” (τὰ ἄλογα) varelserna, det vill säga djuren.⁶¹ Parallellt med referenserna i *Soliloquy* anspelar Shaftesbury i *The moralists* på den här delen av Prometheusmyten när han låter Philocles invända att han finner det utomordentligt märkligt att den skapande människan, denna högst stående varelse, likväl framstår som så svag och otillräcklig i jämförelse med djuren.⁶² Theocles svarar Philocles syrligt att han förutom att begrunda en del av djurens fördelar gentemot människan väl kunde låta henne ”ta varje element i besittning och härska i alla”.⁶³ Philocles uppfattar ironin och tillägger genast generat att det givetvis vore obetänksamt att behandla människan som vore hon ”av naturen HERRE ÖVER ALLTING”.⁶⁴ Theocles poäng är här att erinra om att människans kreativitet i allmänhet, och poetens sanningsskapande i synnerhet, inte helt och hållet kan tillåtas att härska över en natur som bär på en immanent gudomlig intelligens. Varje varelse i kosmos – från myror till människor – har en given plats där deras naturlighet tillvaratas. Det finns kort sagt gränser för det poetiska sanningsskapandet.

Men för Shaftesbury är sådana gränser inte problematiska. Passagen i *The moralists* återfinns ursprungligen i skissartad form i *Askêmata* och inleds där talande nog med en vädjan från den stoiske filosofen Epiktetos, om att sluta förundras över att det för de andra varelserna (det vill säga djuren) finns förmågor förberedda för kroppen (Μὴ θαυμάζετε εἰ τοῖς μὲν ἄλλοις ζῴοις τὰ πρὸς τὸ σῶμα ἔτοιμα γέγονεν. . .).⁶⁵ Människan är nämligen inte en rationell och solidarisk samhällsvarelse av en slump. Kosmologin, understryker Theocles, bär på ett obevekligt *telos*, och det är i själva verket frånvaron av vissa skapande kvaliteter som definierar människans rationella, solidariska och samhälleliga existens. Vårt behov av att förlita oss på våra medmänniskors hjälp och samarbetsvilja gör oss inte svaga – tvärtom. Ett sådant behov får oss snarare att inse att vi ”avsiktligt, och inte av en slump, är skapade rationella och sällskapligen”.⁶⁶ Det som i Prometheusmyten, såsom den presenteras i *The moralists*, först ser ut att vara en svaghet är för Shaftesbury ytterst alltså människans styrka. Och denna utmärkande egenskap är i sin tur det som gör att människan i sitt naturliga tillstånd är omsluten av samhället. Theocles frågar således Philocles retoriskt: ”Får inte denna defekt honom att delta än starkare i samhället” och medverkar i så fall inte Philocles till en situation där ”social gemenskap och samhället” således utgör ett ”naturligt tillstånd”.⁶⁷

I analysen av skillnaden mellan människor och djur, som Shaftesbury skissar på i slutet av *The moralists*, förtydligas relationen mellan samhället och det kreativa poetiska skapandet. Som vi kan se är människans rationalitet oskiljaktigt från hennes samhällelighet. Att döma av Theocles reto-

riska fråga tycks rationaliteten möjliggöra den naturliga samvaron och organiserandet i samhällen. Det är här värt att notera att Shaftesbury inte alls tycks avse en rationalitet som tillåts legitimeras naturbehärskning eller exploatering av de andra djuren.⁶⁸ Philocles överilade avundsjuka gentemot djuren tyglas omedelbart av Theocles ironiska insinuation om att Philocles är förmäten om han tror att han står över försynen. Poetens kreativa sanningsskapande gör henne inte till härskare över naturen. Snarare väcker behovet av och tillgången på rationalitet, och den relativa obundenheten vid sinnlighet, frågor om vördnad inför naturen, medmänniskorna och den konstnärliga helheten. Den mänskliga estetiska erfarenheten låter sig överhuvudtaget inte fångas av en enkel sinnlighet: ”den *upproriska* ANDEN, fjättrad vid *sinnena*, kan aldrig utmana eller strida för skönhet med det *dygdiga* MEDVETANDE som förfinats av förnuftet.”⁶⁹ Det kreativa skapandets största tillgång (rationalitet), och förmågan till besinning inför såväl naturens som konsternas skönhet och intelligens, leder således människan in i både samhället och den estetiska erfarenheten. Medan djurens sinnlighet och avsaknad av rationalitet håller dem borta från både samhälle och estetisk erfarenhet, har människan av naturen beretts en unik tillgång till dessa.

Med hjälp av Prometheusmyten kan Shaftesbury följaktligen både driva på och kringskära det poetiska skapandet av den konstnärliga helheten. Den försyn som förärat människan nyckeln till såväl samhället som konsterna måste alltid hållas i ära. Samtidigt är den rationella naturen, enligt Shaftesbury, full av kreativitet som poeterna inte bara ska bevara utan också utveckla. Men all utveckling är som bekant inte enkom av godo. Den skapande poeten kan försöka att fånga Guds immanens i naturen på olika sätt – men bara det kreativa sätt som i sanning överensstämmer med naturen kan i slutändan godtas. När så sker utmärks emellertid det rationella medvetandets skönhetsupplevelse av ”*själens* tillfredsställelse”; en naturlig behagfullhet som i sin tur härbärgerar sanningen genom att vara ”*generös och god*”.⁷⁰ I en anteckning i *Askëmata* från 1698 betonar Shaftesbury att ”allting [är] förenat” i kosmos, och i den meningen finns det följaktligen bara ”en enda natur”.⁷¹ Som vi har sett finns det förstås invändiga naturliga skillnader i en sådan övergripande god och rationell natur. Men som jag här sökt visa är det centrala för Shaftesbury att denna enda allomfattande natur skänkt människan den unika dispositionen att erfara den poetiska sanningen och den konstnärliga helheten, vilket Theocles i slutet av *The moralists* följdenligt likställer med ”hur alla *sociala* välbehag [och] *samhället* självt” erfars.⁷² Den goda samhällsmedborgaren utmärks således av sin naturlighet, vilket är ett rationellt tillstånd som i sin tur möjliggör två specifikt mänskliga förhållanden: vår självklara medverkan i samhället och vår tillgång till den estetiska erfarenheten.

Noter

1. För en översikt av kontraktsteorin se Patrick Riley: "Social contract theory and its critics" i Mark Goldie och Robert Wokler (red.): *The Cambridge history of eighteenth-century political thought* (Cambridge, 2006), 347–375. Riley avgränsar kontraktsteoriens guldålder till perioden mellan Hobbes *Leviathan* (1651) och Kants *Rechtslehre* (1797).

2. Joseph Addison: *The freeholder*, James Leheny (red.) (Oxford, 1979), 97. Alla översättningar till svenska från primär- och sekundärlitteratur är mina egna om inget annat anges. Jag har i största möjliga mån behållit typografiska särdrag (i synnerhet i översättningar av Shaftesburys texter).

3. Se Timothy M. Costelloe: *The British aesthetic tradition. From Shaftesbury to Wittgenstein* (Cambridge, 2013), 11–12. På svenska finns två avhandlingar om Shaftesbury: Tage Almer: *Studier i Shaftesburys filosofi* (Lund, 1939) och Johan F. Dalman: *Guds tilltal i det sköna. Anthony Ashley Cooper, den tredje earlens av Shaftesbury teologiska estetik* (Uppsala, 1989). Det finns också en översättning av *The moralists, a philosophical rhapsody* från 1926 av den kontroversiella nationalsocialisten Richard Hejll. Om Hejlls nationalsocialistiska ställningstagande, se Conny Mithander: "Kärlek till en stor idé. Richard Hejlls väg till nazismen" i Johan Kärfelt (red.): *I skuggan av samtiden. En vänbok till Sven-Eric Liedman och Amanda Peralta* (Göteborg, 2006), 327–346. För en diskussion om relationen mellan Hejlls nationalsocialism och Shaftesburys filosofi, se Karl Axelsson: "Shaftesbury på svenska. *Moralisterna*, Richard Hejll och översättandets konst" i *Biblis* 76 (2016/2017), 43–47.

4. George Berkeley: *The theory of vision or visual language shewing the immediate presence and providence of a deity vindicated and explained* i Arthur Aston Luce och Thomas Edmund Jessop (red.): *The works of George Berkeley, bishop of Cloyne*, vol. 1 (London, 1948), 252.

5. Shaftesbury: *Soliloquy, or advice to an author* i Gerd Hemmerich och Wolfram Benda (red.), standard edition I, 1, aesthetics (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1981), 210.

6. Shaftesbury: *The moralists, a philosophical rhapsody. Being a recital of certain conversations on natural and moral subjects* i Wolfram Benda, Gerd Hemmerich och Ulrich Schödlbauer, et al. (red.), standard edition II, 1, moral and political philosophy (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987), 210. Den svenska översättningen av Richard Hejll: *Moralisterna. En filosofisk rhapsodi utgörande en redogörelse för vissa samtal rörande naturfilosofiska och moraliska frågor* (Stockholm, 1926) är otillgänglig och daterad. För en kommentar om problemen med Hejlls översättning, se Axelsson: "Shaftesbury på svenska. *Moralisterna*, Richard Hejll och översättandets konst", 43–47. En ny svensk översättning av *The moralists* av författaren förbereds (planerad utgivning av Thales 2018).

7. Aristoteles: *Politiken*, översättning Karin Blomqvist (Göteborg, 2003), 13, 1253a.

8. Shaftesbury: *Sensus communis. An essay on the freedom of wit and humour* i Wolfram Benda, Wolfgang Lottes, Friedrich A. Uehlein och Erwin Wolff (red.), standard edition I, 3, aesthetics (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1992), 78.

9. För den etablerade synen på Shaftesbury, estetisk autonomi och modern estetisk intresselöshet, se framför allt Jerome Stolnitz: "On the significance of Lord Shaftesbury in modern aesthetic theory" i *Philosophical quarterly*, 11:43 (1961), 97–113; "On the origins of 'aesthetic disinterestedness'" i *Journal of aesthetics and art criticism*, 20:2 (1961), 131–143; "A third note on eighteenth-century 'disinterestedness'" i *Journal of aesthetics and art criticism*, 22:1 (1963), 69–70. Stolnitz tolkning präglar alltjämt den

diakrona synen på den estetiska autonomins utveckling, i vilken de unika temporala dragen dessvärre riskerar att gå förlorade i ansträngningen att upprätthålla ett homogent narrativ. För ett talande exempel på hur det etablerade narrativet reproduceras, se James Shelley: "Empiricism. Hutcheson and Hume" i Berys Gaut och Dominic McIver Lopes (red.): *The Routledge companion to aesthetics* (London, 2013), 36: "We owe our concept of the aesthetic particularly to the British aestheticians of the eighteenth century: their theories of taste are the direct forebears of our aesthetic theories."

10. Se exempelvis Karl Axelsson: "A realised disposition. Shaftesbury on natural affections and taste" i Patrick Müller (red.): *New ages, new opinions. Shaftesbury in his world and today* (Frankfurt, 2014), 27–44.

11. Patrick Müller: "Introduction. Reading Shaftesbury in the twenty-first century" i *New ages, new opinions*, 17.

12. Michael B. Gill: *The British moralists on human nature and the birth of secular ethics* (Cambridge, 2006), 144.

13. Om betydelsen av *The moralists*, se Shaftesbury: *Miscellaneous reflections on the preceding treatises and other critical subjects* i Wolfram Benda, Gerd Hemmerich, Wolfgang Lottes och Erwin Wolff (red.), standard edition I, 2, aesthetics (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1989), 332.

14. Den så kallade Cambridgeplatonismen var den vid tiden mest framträdande formen av nyplatonism i England. Det är i flera avseenden talande att Shaftesburys första publicering 1698 var en samling predikningar av Benjamin Whichcote, se Shaftesbury: *Select sermons of Dr Whichcot* i Wolfram Benda, Christine Jackson-Holzberg och Friedrich A. Uehlein, et al. (red.), standard edition II, 4, moral and political philosophy (Stuttgart-Bad Cannstatt, 2006). Whichcote var en av de främsta engelska arvtagarna av nyplatonismen och en tongivande tänkare inom Cambridgeplatonismen. Om Cambridgeplatonismens och Whichcotes påverkan på Shaftesburys filosofi, se Gill: *The British moralists*, särskilt 77–132.

15. Shaftesbury: *The moralists*, 334.

16. Ibid., 330.

17. Ibid., 334.

18. Ibid., 336.

19. Ibid.

20. Se Barbara Schmidt-Haberkamp: *Die Kunst der Kritik. Zum Zusammenhang von Ethik und Ästhetik bei Shaftesbury* (München, 2000), 39.

21. Shaftesbury: *Soliloquy*, 274.

22. Aristoteles: *Om diktkonsten*, översättning Jan Stolpe (Uddevalla, 1994), 61, 1459a. Malcolm Heath uppmärksammar att Platon i *Faidros* föregriper Aristoteles kommentar om handlingens struktur. Se Malcolm Heath: *Ancient philosophical poetics* (Cambridge, 2013), 84. För Sokrates kommentar se *Faidros*, Skrifter, bok 2, översättning Jan Stolpe (Stockholm, 2001), 356, 264c.

23. Shaftesbury: *A notion of the historical draught or tablature of the judgment of Hercules* i Wolfram Benda, Wolfgang Lottes, Friedrich A. Uehlein och Erwin Wolff (red.), standard edition I, 5, aesthetics (Stuttgart-Bad Cannstatt, 2001), 74.

24. Shaftesbury: *Askêmata* i Wolfram Benda, Christine Jackson-Holzberg, Patrick Müller och Friedrich A. Uehlein (red.), standard edition II, 6 (Stuttgart-Bad Cannstatt, 2011), 139.

25. Ibid., 90.

26. Ibid., 139.

27. Ibid.
28. Ibid., 99.
29. Shaftesbury: *Sensus communis*, 112. Det är värt att notera att de flesta brittiska poeter, enligt Shaftesbury, misslyckas med detta. I *Soliloquy* (122/124) kritiserar Shaftesbury delvis inhemska poeter och dramatiker (John Fletcher, Ben Jonson, Shakespeare och Milton) för en stil som låter muserna tala i ”lumpna ordlekar och spetsfundigheter” och senare generationer av poeter anklagas för att skapa det ”falska *sublima*, späckad med *liksnelser* och *blandade metaforer*” och således endast tilltala ett ”otränat öra som ännu inte haft tid att bilda sig och bli verkligt *musikaliskt*”. Parallellt med sin kritik ser dock Shaftesbury dessa poeter som del av en större samhälllig utveckling i vilken de trots allt möjliggjort för kommande generationer av poeter att finna ”sant *rytmiska* och välljudande tecken, som på egen hand kan tillfredsställa ett precist omdöme och en fattningsförmåga lik Musernas”.
30. Shaftesbury: *Sensus communis*, 120.
31. Shaftesbury: *A notion*, 108. För jämförelse se Aristoteles: *Om diktkonsten*, 37–38, 1451b.
32. Ibid., 112.
33. Shaftesbury: *Sensus communis*, 120/122.
34. Ibid., 122.
35. Shaftesbury: *Soliloquy*, 264.
36. Ibid., 266/268.
37. Ibid., 110.
38. Prometheusmytens betydelse i Shaftesburys filosofi uppmärksammas sällan. Ett undantag är Oskar Walzel: *Das Prometheusymbol von Shaftesbury zu Goethe* (München, 1932).
39. För exempel på Palemons pessimism och syn på Prometheus, se Shaftesbury: *The moralists*, 34/36. Se även Gill: *The British moralists*, 103. Gill understryker att *The moralists* först och främst avser att vederlägga Palemons dystra syn på mänsklighetens öde.
40. Hesiodos: *Theogonin* och *Verk och dagar*, tolkade av Ingvar Björkeson (Stockholm, 2003), 59, 566–567; 57, 534.
41. Ibid., 59, 567–569: ”[...] det var som ett knivhugg i hjärtat på den i höjden dånande Zeus, och hans vrede var måttlös när han fick se hur den [elden] brann bland dödliga nere på jorden.”
42. Se *ibid.*, 89–93, 54–104.
43. Ibid., 91, 91.
44. Aischylos: *Den fjättrade Prometheus*, översättning Jan Stolpe och Lars-Håkan Svensson (Lund, 2011), ”alltför stora kärlek till människorna”, 25, 123; ”de dödliga en skänk”, 25, 108.
45. I *Verk och dagar* är den kreativiteten givetvis olycksbringande. Jan Stolpe betonar också skillnaden (se *ibid.*, 9–16) mellan Hesiodos olycksaliga Prometheus och Aischylos rebelliska och framsynte Prometheus som förlänar människorna nyttiga kunskaper.
46. Ovidius: *Metamorfoser*, tolkad av Ingvar Björkeson (Stockholm, 2015), 45, 82–83.
47. Aischylos: *Den fjättrade Prometheus*, 54, 933. Peter L. Thorslev: *The Byronic hero. Types and prototypes* (Minneapolis, 1962), 113, beskriver Hesiodos Prometheus träffande som ”a scamp and a wily cheat”.
48. Shaftesbury: *Soliloquy*, 108.
49. Sir Philip Sidney: *A defence of poetry* i Katherine Duncan-Jones och Jan Van

- Dorsten (red.): *Miscellaneous prose of Sir Philip Sidney* (Oxford, 1973), "ποιεῖν", 77, 34; "vates", 76, 22–23.
50. Ibid., 78, 11–24.
51. Ibid., 78, 23–24.
52. Åke Bergvall: "'The poets deliver'. Procreation, communication, and incarnation in Sidney and Wordsworth" i *Connotations. A journal for critical debate* 8:3 (1998/99), 284.
53. Sidney: *A defence of poetry*, 79, 19.
54. För den etablerade synen på Shaftesbury och den moderna estetiska autonomi, se Stolnitz: "On the significance of Lord Shaftesbury in modern aesthetic theory", 97–113; "On the origins of 'aesthetic disinterestedness'", 131–143; "A third note on eighteenth-century 'disinterestedness'", 69–70.
55. R. L. Brett: *The third earl of Shaftesbury. A study in eighteenth-century literary theory* (New York, 1951), 139.
56. Shaftesbury: *Soliloquy*, 110. Diktens *heterokosm* avser den under 1700-talet framträdande idén om poesin som en kreativ skapelse i analogi med Guds skapelse. Se M. H. Abrams: *The mirror and the lamp. Romantic theory and the critical tradition* (Oxford, 1953), särskilt 272–285.
57. Ibid.
58. Ibid.
59. Om Addisons dagsessäer och samhällets medelskikt, se Karl Axelsson: "Joseph Addison and general education. Moral didactics in early eighteenth-century Britain" i *Estetika. The central European journal of aesthetics*, 2 (2009), 144–166.
60. Platon: *Protagoras*, Skrifter, bok 2, översättning Jan Stolpe (Stockholm, 2001), 80, 320d.
61. Ibid., 81, 321c.
62. Shaftesbury: *The moralists*, 184.
63. Ibid., 186.
64. Ibid.
65. Se Shaftesbury: *Askêmata*, 335. Se även Epictetus: *Discourses*, vol. 1, översättning W. A. Oldfather (Cambridge, MA, 1925), 1.16.1. För vidare resonemang om Epiktetos många utläggningar om relationen mellan människa och djur, se William O. Stephens: "Epictetus on beastly vices and animal virtues" i Dane R. Gordon och David B. Suits (red.): *Epictetus. His continuing influence and contemporary relevance* (Rochester, 2014), 205–238.
66. Shaftesbury: *The moralists*, 196.
67. Ibid.
68. Det är centralt för Shaftesbury att varje djur studeras utifrån de av naturen givna förutsättningarna och i sitt naturliga habitat. Även om människan förfogar över förmågan att resonera rationellt framhåller Shaftesbury också släktskapet mellan djuren och människorna (exempelvis äger de båda sinnen, känslor och passioner). Se Shaftesbury: *Miscellaneous reflections*, 258/260.
69. Shaftesbury: *The moralists*, 360.
70. Ibid.
71. Shaftesbury: *Askêmata*, 90.
72. Shaftesbury: *The moralists*, 360.

Abstract

Humanity in exile. Biblical stories of banishment and the anthropology of the Old Testament.
Mattias Viktorin, Ph.D. in Social Anthropology, Department of Cultural Anthropology and Ethnology, Uppsala University, Sweden, mattias.viktorin@antro.uu.se

In this paper, I explore Old Testament stories of exile from an anthropological perspective. The aim is to investigate the notion of the human, and the human condition, as it appears in some of the oldest biblical texts. More specifically, I focus on three exile stories: “The Fall” (Genesis 3), “Cain and Abel” (Genesis 4), and “The Tower of Babel” (Genesis 11). I interpret these narratives as successive parts of the gradual emergence of humanity in biblical myth. First, when Adam and Eve tasted the “forbidden fruit,” they did not merely commit a crime; they also became autonomous in relation to the divine realm, which brought about the completion of humanity. Next, the story of Cain, and how he murdered his brother Abel, could arguably be interpreted as an etiological narrative about morality and the emergence of human civilization. The Babel story, finally, could be read as a dramatization of how language became a distinctively human trait, and how this facilitated new modes of literary expression and reflexive thought. Through my reading of these stories, I ultimately hope to show how they could be understood as constitutive parts of the anthropology of the Old Testament.

Keywords: exile, anthropology, the old testament, language, morality

Den förvisade människan

Bibliska exilberättelser och Gamla testamentets antropologi

MATTIAS VIKTORIN*

Ett högsta gott som åt sig självt blott fröjdas
gav människan, skapad god och till det goda,
som pant på evig sällhet denna boplats.
Av egen skuld dröjde hon här blott föga;
av egen skuld bytte hon ljuva lekar
och oskuldsfulla skratt mot kval och tårar.

– Beatrice i Dantes komedi¹

Inledning

Språk namnger inte endast det redan etablerade utan konstituerar också genom att benämna. Därför liknar man inom litteraturen ibland poeten vid Gud. För inget är så kraftfullt som Guds tal: ”Genom Herrens ord blev himlen till / och rymdens här på hans befallning. / [...] / Han talade och det blev till, / han befälde och det skedde”.² I den här essän vänder jag på detta resonemang. Många bibeltexter utgör verkligen exempel på litteratur präglad av insikten om språkets inneboende kraft, men snarare än att tänka på sådan litteratur som gudomlig betraktar jag i stället ”det gudomliga” som något litterärt. Perspektivet är antropologiskt snarare än teologiskt. Målsättningen är att undersöka det mänskliga tillståndet – eller den lära om det mänskliga – såsom det framträder ur de äldsta bibeltexterna.

Jag har valt att fokusera på tre exilberättelser ur Första Mosebok. Exil är ett ämne som ägnats stor uppmärksamhet inom samhällsvetenskap och humaniora.³ Det finns flera anledningar till detta. Till att börja med är exil benämningen på ett konkret tillstånd av tvungen eller frivillig landsflykt, eller vistelse borta från hemlandet eller hemorten, omständigheter som

* Filosofie doktor i socialantropologi, Institutionen för kulturanthropologi och etnologi, Uppsala universitet, Sverige, mattias.viktorin@antro.uu.se

primärt förknippas med dramatiska och inte sällan olyckliga människoöden.⁴ Trots lidande och förtvivlan tycks exil emellertid ofta inbjuda också till intellektuell reflektion och kreativitet. Kanske är det framförallt denna ”exilens paradox” som har bidragit till att begreppet fascinerar och genom historien i åtskilliga sammanhang har tillskrivits en metaforisk eller allegorisk innebörd, samt utgör ett nyckeltema i många mytologiska berättelser om människans ursprung och förutsättningar.⁵

Den mest kända exilberättelsen är antagligen avsnittet i början av Första Mosebok där Gud förvisar Adam och Eva ur Paradiset (1 Mos 3). Exil utgör därefter något av ett ledmotiv i Bibeln: Kain förvisas av Gud efter mordet på brodern Abel (1 Mos 4); Abraham bryter upp och lämnar på uppmaning av Gud sitt hemland (1 Mos 12); Ismael och hans mor Hagar förvisas ut i Beer Shevas vildmark (1 Mos 21); Rebecka väljer som hustru åt Isak ett liv i exil (1 Mos 24); Jakob tillbringar tjugo år i landsflykt efter att ha lurat sin bror Esau (1 Mos 28–31) och Josef hamnar i ofrivillig egyptisk exil sedan hans bröder sålt honom som slav (1 Mos 37). Men redan innan patriarkberättelserna har Gud faktiskt försatt hela mänskligheten i ett exilliknande tillstånd när han i avsnittet om Babels torn förbistrar människans språk och skingrar alla folk över jordens yta (1 Mos 11). Babels torn är ett särskilt intressant exilexempel. Det sätter nämligen fingret på det paradoxala i exilens väsen. För de språk- och diffusionspredikament som vid första anblick enbart framstår som straff hjälper faktiskt också till att frambringa nya intellektuella insikter och kreativa språkliga uttrycksformer. Slutligen, i de nytestamentliga texterna, ges exiltematiken en ytterligare fördjupad innebörd, där människans upplevelse av att inte ha någon gudagiven eller naturlig plats i världen – och därför inte heller vara fullt ut hemmahörande på jorden – accentueras. Vad som betonas här är inte bara exilupplevelsens oundviklighet, utan också dess ögonöppnande betydelse för människan och hennes existentiella utvecklingsmöjligheter.

Inom den traditionella exegetiken, med rötter i medeltida teologi, antogs varje biblisk utsaga ha fyra parallella betydelseplan: 1) det *bokstavliga* (historiska) planet, en redogörelse i klartext för berättelsens innehåll, 2) det *allegoriska* (bildliga) planet, som hjälpte läsaren att genom texttolkning blottlägga berättelsernas andliga betydelser, 3) det *moraliska* (etiska) planet, som rätt uttolkat kunde vägleda människan i hur hon bör leva och 4) det *anagogiska* (eskatologiska) planet, som berörde eviga och himmelska ting och som antogs kunna ge besked om framtida tilldragelser.⁶ Denna exegetik utgick från fyra antaganden: att Bibeln är kryptisk, relevant, fullkomlig och gudomlig.⁷ Om Bibeln är medvetet formulerad på ett *kryptiskt* sätt fordras en aktiv och tolkande läsning – först då kan vi inse dess egentliga betydelse. Att texterna är *relevanta* innebär vidare att deras



Beford Hours (c. 1410–30) visar en rad bibliska nyckelscener, bland annat Gud skapar Adam och Eva, Gud förbjuder Adam och Eva att äta av trädet, Frestelsen, Syndafallet, Utdrivandet ur Paradiset, Adam trälrar och Eva spinner, Kain och Abels offergåva, Kain dödar Abel. British Library Add MS 18850, f13r.

budskap riktar sig direkt till samtiden – de kan varken avskrivas som föråldrade eller tillhörande en annan tid. Om Bibeln är *fullkomlig* kan dessutom inget av dess innehåll avfärdas som slumpartat, som misstag eller som felaktigt. Och tanken att texten är *gudomlig* innebär inte enbart att Gud författat den utan också att det endast är Gud som korrekt kan tolka den. Om människan inte lyckas förstå Bibeln bör vi därför inte bli särskilt förvånade. Då måste vi i stället tro.

Mitt perspektiv i denna essä är ett annat. Jag undersöker de gammaltestamentliga berättelserna i syfte att åskådliggöra ett idéhistoriskt innehåll av antropologisk relevans. Därför behandlar jag texterna som en samling mänskliga försök att med hjälp av språkliga och litterära tekniker förmedla existentiella erfarenheter, insikter och föreställningar. Snarare än att följa exegetiska konventioner, utgår jag från de tolkningsmöjligheter som själva texterna erbjuder. Metodologiskt har jag med andra ord hämtat inspiration från det litteraturvetenskapliga perspektiv som innebär att man använder samma ansats när man tolkar Bibeln som när man undersöker till exempel Dantes poesi, Shakespeares pjäser eller Tolstojs romaner. Fokus ligger på texternas konstnärliga språkanvändning samt på hur idéer, konventioner, narrativa perspektiv och kompositoriska enheter samverkar och frambringar en text vars innebörd är mångfacetterad, komplex och – framförallt – litterär.⁸

Essäns bidrag är både idéhistoriskt och antropologiskt. Idéhistoriskt, eftersom jag undersöker idéer som dokumenterats i historiska texter, och antropologiskt, eftersom dessa idéer berör människan och det mänskliga tillståndet. Däremot kan essän inte helt och hållet reduceras till den ena eller andra av dessa discipliner. Antropologin har för vana att undersöka hur man inom en specifik kultur föreställer sig sin omvärld, och antropologer försöker därför ofta i sina etnografiska skildringar att ge uttryck för ”den inföddes perspektiv”.⁹ Idéhistorikern, å sin sida, försöker i stället att relatera idéer och föreställningar till en viss tid. Bernhard Langs bok om Josef i Egypten, där författaren undersöker hur denna bibelberättelse har tolkats vid specifika historiska tidpunkter, är ett exempel på en litterär bibelstudie som är idéhistorisk på detta sätt.¹⁰ I större utsträckning än inom sådana mer konventionellt antropologiska eller idéhistoriska ansatser, är jag i den här essän intresserad av hur vissa idéer i de undersökta texterna tycks spegla historiska kontinuiteter eller till och med något antropologiskt invariabelt. Därför har jag valt att diskutera exilberättelserna på en *begreppslig nivå*, som varken reducerar idéinnehållet till en särskild tid eller till en bestämd författare och inte heller till ett visst folk, en viss plats eller kultur. Detta perspektiv tillåter mig att använda exempel från olika tider och tänkare, och jag refererar i det följande till såväl teologer och religionsvetare som skönlitterära författare. När jag exempelvis

hänvisar till Dante eller den heliga Birgitta, försöker jag inte främst att förhålla mig till dessa författares respektive föreställningsvärld och inte heller de teologiska perspektiv som dominerade under deras levnadstid. I stället lyfter jag fram dessa och andra författare bara i den mån de på betydande sätt har lyckats levandegöra eller problematisera aspekter av de idéer som jag undersöker. På så sätt vill jag bidra till en diskussion som är idéhistoriskt och antropologiskt relevant.

Empiriskt uppehåller jag mig vid tre av de äldsta bibliska exilberättelserna: Förvisningen ur Eden, Kain och Abel samt Babels torn.¹¹ Jag tolkar dem som litterära dramatiseringar av tre viktiga steg i ett successivt förhänskligande av människan. Till att börja med etableras människans autonomi i förhållande till det gudomliga, därpå följer insikten om hennes moraliska egenansvar gentemot sina medmänniskor, och till slut framträder det mänskliga språket som något centralt i förfinandet av hennes särart. Lästa på ett sådant sätt utgör berättelserna tillsammans själva grunden för den antropologi som emanerar ur Gamla testamentet.

Edens lustgård – förvisning och uppenbarelse

I början av Första Mosebok skildras hur Gud anlägger en lustgård i Eden. Där placerar han mannen och kvinnan och ger dem i uppdrag att bruka och bevara trädgården. Gud förklarar att det är tillåtet att äta av allt som växer, med ett viktigt undantag: ”Du får äta av alla träd i trädgården utom av trädet som ger kunskap om gott och ont. Den dag du äter av det trädet skall du dö”.¹² Lustgårdsharmonin blir kortvarig. Ormen, som ”var listigast av alla vilda djur”, dyker nämligen upp och lyckas övertala kvinnan att smaka på den förbjudna frukten, och kvinnan lockar därefter mannen att också ta ett bett.¹³ Gud blir rasande. I tur och ordning förbannar han ormen som lurat kvinnan (”På din buk skall du kräla...”), kvinnan som förlett mannen (”med smärta skall du föda dina barn...”) och mannen som låtit sig övertalas av en annan människa att bryta mot Guds ord:

Du som lyssnade till din hustru och åt av trädet som jag förbjöd dig att äta av, förbannad skall marken vara för din skull. Med möda skall du hämta din näring från den så länge du lever, törne och tistel skall den ge dig. Du skall äta av växterna på marken, du skall slita för ditt bröd i ditt anletes svett tills du vänder åter till jorden. Ty av den är du tagen, jord är du och jord skall du åter bli.¹⁴

Förvisningen ur Eden tolkas vanligtvis som ett straff för Adam och Evas brott. Det är ett sådant perspektiv som Dante i inledningscitaten låter Beatrice ge uttryck för när hon framställer den ursprungliga människan som ”skapad god och till det goda”, men som ”av egen skuld” förlorat sitt

gudomliga hem.¹⁵ I stället för att lyda Gud väljer människan att lyssna på en annan människa, något som antyder att hon tror sig vara gudalik – vilket hon ironiskt nog också blir genom att äta av kunskapsfrukten. Men synden straffar sig. Människan förvisas.

Att beskriva berättelsen enbart i termer av bestraffning vore dock att försumma betydelsefulla inslag. Liksom övriga bibelkapitel består avsnittet av en samredigering av olika, ibland motstridiga, tolkningar av äldre mytologiskt stoff.¹⁶ Litteratur- och religionsvetaren Robert Kawashima har till exempel visat att för åtminstone en av dessa källor, den som brukar kallas J., utgör Adam och Evas handling inte alls något syndafall. Kunskapsbttet symboliserar i stället mänsklighetens fullbordan.¹⁷ Det var tack vare Evas agerande som mänskligheten blev fullt ut mänsklig; autonom i förhållande till det gudomliga. En senare bibelvers tycks ge belägg för detta perspektiv:

Herren Gud sade: ”Människan har blivit som en av oss, med kunskap om gott och ont. Nu får hon inte plocka och äta också av livets träd, så att hon lever för alltid”. Och Herren Gud förvisade människan från Edens trädgård och lät henne bruka jorden varav hon var tagen. Han drev ut människan, och öster om Edens trädgård satte han keruberna och det ljungande svärdet att vakta vägen till livets träd.¹⁸

Berättelsens etiologiska intention handlar därför, enligt Kawashima, inte om att sörja över det som en gång var, och som därför aldrig var avsett att finnas, utan snarare om att beskriva vad som nu oåterkalleligt existerar – nämligen det *mänskliga tillståndet*.¹⁹ Och tittar vi närmare på förvisningen ser vi verkligen hur den bidrar till att fullborda och tydliggöra detta tillstånd och det pris människan måste betala för att vara just människa. Hon måste leva på jorden där hon är dömd att arbeta tills hon dör.

Förvisningen ur Eden lägger grunden för den antropologi, den lära om människan, som framträder ur Gamla testamentet. Själva det mänskliga tillståndet, där parametrarna plats, tid och arbete är centrala, utgör här ett tillstånd som *liknas vid* en oåterkallelig jordisk exil. I Paradiset var människan satt att förvalta Guds skapelse. På jorden är hon i stället dömd att själv skapa: hon måste bygga ett hem, hon måste odla marken, hon måste ta sig ett namn.

Emellertid finns gränser som ska respekteras. Människan måste hela tiden förlika sig med sin mänskliga natur och aldrig eftersträva det gudomliga. Till att börja med är döden oundviklig: ”[E]n människa har, mitt i sin härlighet, intet bestånd”, som det heter i den fyrtionionde psaltarpsalmen; ”hon är lik fånaden, som förgöres”.²⁰ Inte heller blir hon särskilt gammal: ”Hennes livstid skall vara 120 år”, stipulerar Gud, ”hon är dock av kött”.²¹ (Senare – efter entydiga empiriska observationer, får

man förmoda – skriver människorna själva ned livslängden: ”*Sjuttio* år varar vårt liv, / åttio, om krafterna står bi”.²²) Dödens oundviklighet visar alltså att människan, trots sin härlighet, i sin jordiska exil på ett sätt liknar djuren. Samtidigt, vilket antyds i en senare vers, har hon genom sitt förstånd – härrörande från kunskapsbettet i lustgården – skänkts en unik potential som skiljer henne från övriga varelser. Med hjälp av sitt förstånd kan människan nämligen få syn på något mer beständigt i tillvaron, något utöver henne själv, bortom det jordiskt förgängliga. Detta sanna eller gudomliga kan – under förutsättning att människan gör det rätta – uppenbaras för henne och till och med frammanas av henne.

Även om hon befinner sig i återkallelig exil är människan alltså inte som djuren ”fången” i sin miljö; hon är inte helt och hållet sammansmält och ett med den. Det ”glapp” som kommer av att inte riktigt passa in har en produktiv potential. Exilberättelserna hjälper oss på olika sätt att få syn på och påminnas om detta. Saknar människan emellertid förstånd, ja, då blir hon lik djuren också i detta avseende: ”En människa som, mitt i sin härlighet, är utan förstånd”, fortsätter psalmen, ”*hon* är lik fånaden, som förgöres”.²³

Eftersom människan inte är helt och hållet hemmahörande på jorden bör hon inte heller göra sig alltför hemmastadd. Att sätta sin tillit till jordiska rikedomar vore exempelvis vettlöst. Verserna 13 och 21 i den fyrtionionde psalmen, där detta förklaras, bygger på en lek med ord, ett skifte från hebreiskans *yalin*, som betyder ungefär vila, till *yavin*, att förstå eller inse.²⁴ I Robert Alters engelska översättning heter det att ”man will not rest in splendor. / He is likened to beasts that are doomed” (vers 13) och ”Man will not grasp things in splendor. / He is likened to beasts that are doomed” (vers 21).²⁵ Innebörden i den trettonde versen blir att människans jordiska härlighet bara varar en kort tid, eftersom hon är dömd att dö. När *yalin* byts till *yavin* förmedlas i stället att den människa som likväl håller fast vid jordens härligheter inte bara är dömd att dö, utan dessutom aldrig kommer att kunna förstå sitt oundvikliga öde och inrätta sitt liv därefter. Jordiska rikedomar hindrar henne från att inse sanningen om sig själv och försvårar därigenom för henne att göra det rätta. Människan bör därför bli varse sin dödlighet och acceptera den. Hon bör sätta sin tillit till förnuft och tro snarare än till materiell rikedom och världslig flärd.²⁶

Men om människan inte bör fokusera på det jordiska och inte heller får ”leka Gud” – hur ska hon då kunna ge sig i kast med förnuft och tro? Den fyrtionionde psalmen antyder ett slags svar också på detta: ”Jag vill lyssna till visdomsord”, står det, ”tyda min gåta vid lyrans klang”.²⁷ Det är knappast någon slump att det är till konsten – i det här fallet musiken och poesin – som diktjaget vänder sig. För kanske är det framförallt genom

konsten och litteraturen som människan har möjlighet att ge sig i kast med det gåtfulla, det ”gudomliga”, som tycks finnas inom henne. Redan Augustinus påpekade att det är till sången, till jubelklangen, som människan tenderar att vända sig när hon inte förmår tåga om ”den outsäglige guden”.²⁸ Också livets korthet har lockat till olika former av konstnärligt skapande i försök att frambringa något mer beständigt, att i någon bemärkelse lyckas överleva döden. Jag återkommer till diskussionen om språk och kunskap i sekvensen om Babels torn, men innan dess ska jag säga något om två andra vägar till kunskap: *uppenbarelse*, som brukar förknippas med det gudomliga, och, i nästa avsnitt, *socialisation* eller kultivering, som brukar förknippas med det mänskliga.

Bettet i kunskapens frukt symboliserar hur Adam och Eva varseblir det mänskligas predikament som genom en uppenbarelse: ”Då öppnades deras ögon, och de såg att de var nakna. Och de fäste ihop fikonlöv och band dem kring höfterna”.²⁹ Plötsligt blir de varse att de är nakna, plötsligt känner de skam och blygsel. Men vad menas egentligen med uppenbarelse? Gamla testamentet vimlar av uppenbarelseberättelser, som oftast handlar om hur Gud och andra väsen visar sig för människorna, talar till dem och intervenerar i deras förehavanden. Och det är så vi ofta föreställer oss uppenbarelse – som något övernaturligt, religiöst. En sådan karaktärisering är dock onödigt begränsande. Den heliga Birgitta, som sa sig ha haft en serie uppenbarelsen där hon delgavs insikter från Gud, förklarar fenomenet litet mer uttömmande:

Det var som om en mängd dyrbarheter av olika slag förvarades i ett kärl och man på en gång stälpte ut innehållet och någon då *i ett enda ögonblick kunde urskilja varje sak för sig*, skild från de andra, och fick ha dem så länge framför sig, att han hade tid att ta upp dem och lägga dem i sitt sköte, en efter en. / Så var det när Jesus Kristus uppenbarade sig för mig, öppnade sina välsignade läppar och började tala: *med en gång, på försvinnande kort tid, fanns varje artikel i denna regel framför mig, med varje ord som de innehåller*.³⁰

Uppenbarelse, såsom Birgitta beskriver det, tycks alltså fånga en speciell typ av insikt. Hon betonar särskilt uppenbarelsens omedelbarhet. ”Med en gång” vet hon något, ingående och i sin helhet. På ”försvinnande kort tid” har det uppenbarats för henne. Något liknande tycks Adam och Eva ha erfaren i tuggögonblicket. I detta ligger också en slags irreversibilitet. Bettet kan inte göras ogjort. När något väl visats för oss kan vi inte glömma det. Det är därför Gud tvingas att förvisa människan.

Uppenbarelse kan alltså beskrivas som en plötslig oåterkallelig helhetsinsikt. Sådana erfarenheter behöver inte vara kopplade till något övernaturligt eller religiöst. Man skulle lika gärna kunna hävda att hänvisningar till det gudomliga utgör språkliga eller litterära försök att skildra

dessa svårkaraktäriserade uppenbarelsupplevelser. För om det man är med om förefaller oförklarligt, snudd på outsägligt, då kan ”Gud” – förstådd som litterärt *begrepp*, inte empiriskt *objekt* – ibland vara till hjälp.

Reviderar man på detta sätt innebörden av uppenbarelse kan man hävda att alla människor har uppenbarelsen. Många som får barn upplever till exempel att något i födelseögonblicket uppenbaras för dem – något om tillvaron, något om människan. Där utanför tycks världen märkligt nog liksom fortsätta som förut, trots det mirakel som inträffat. Det kraftfulla i denna uppenbarelse bär många med sig resten av livet. Få förmår däremot till vardags och i praktiken hantera sitt föräldraskap helt i enlighet med vad denna uppenbarelse tycks fordra. Inverkan av uppenbarelsen klingar alltså av ganska snabbt. I takt med att vi börjar vänja oss vid det uppenbarade, tenderar det allt mer att framstå som något uppenbart. Vi tar det för givet. Man kan läsa Bibeln som en samling försök att ändra på detta. De gammaltestamentliga, ofta grafiskt skildrade uppenbarelserna fungerar som litterära tekniker som dels förmedlar vad det mänskliga tillståndet innebär, dels påminner om detta när bibelkaraktärerna av olika skäl förrirrar sig bort från den rätta vägen. Berättelserna utgör tillsammans en litteratur som kan hjälpa människan att bli mottaglig för uppenbarelsen, samt hjälpa henne att inrätta sin tillvaro i enlighet med vad dessa plötsliga oåterkalleliga helhetsinsikter tycks kräva.

Kain – den moraliska människan

Exil fortsätter efter förvisningen ur Eden att framträda i Bibeln ömsom som straff, ömsom som löfte, men alltid i relation till vad människan är, vad hon kan bli och hur hon bör leva. Förvisningen ur Eden är dock inte Bibelns första exilexempel. Redan innan Adam och Eva tvingas lämna Paradiset fastslår nämligen Gud att ”en man [skall] övergiva sin fader och sin moder och hålla sig till sin hustru, och de skola varda ett kött”.³¹ Ett exilliknande uppbrott påbjuds alltså för varje generation. Detta görs explicit inte minst då Abram (sedermera Abraham) i det tolfte kapitlet uppmanas av Gud att lämna sitt land, sin släkt och sitt hem för att välja en annan väg, sin egen, och lämna bakom sig allt välbekant. Judy Klitsner har noterat att Abraham i detta avseende påminner om en annan patriark: Mose. Inte heller han är riktigt en del av det som omger honom. Han uppfostras i stället i ”glappet” mellan två kulturer utan att fullt ut tillhöra någon av dessa gemenskaper.³² Påbudet att en man ska ”övergiva sin fader och sin moder” förebådar emellertid inte bara Abrahams flytt från det kaldeiska Ur till Kanaans land eller Mose och israelernas uttåg ur Egypten, utan också Kains förvisning till Nod, öster om Eden, som det ska handla om här.

Exil är alltså inte enbart en metafor. Den är också något konkret som måste upprepas i varje generation – en förutsättning för fortlevnad, social reproduktion och mänsklig utveckling. Att lämna sitt föräldrahem utgör ett gudomligt pliktbud att ge sig i kast med något nytt, att ta ansvar för sitt eget liv, att forma sin framtid. Och redan Adam lämnar ju faktiskt genom förvisningen ur Eden på detta sätt sin ”fader” och håller sig där-efter till sin hustru. Efter att de lämnat ”föräldrahemmet” blir de också ”ett kött”: ”Mannen låg med sin hustru Eva, och hon blev havande och födde Kain. ’Jag har gett liv åt en man, med Herrens hjälp’, sade hon. Därefter födde hon Abel, Kains bror”.³³

Kain var både den förstfödda människan och den först socialiserade människan. Adam och Eva hade ju aldrig själva varit barn. Historien om Kain kan dessutom, som vi strax ska se, läsas som berättelsen om den första kultiverade och moraliska människan. Vem lillebror Abel egentligen var råder det däremot delade meningar om. Enligt religionshistorikern Walter Beltz har bibelversionen tonat ned en äldre variant av myten där Gud själv är far till Abel.³⁴ Att Gud skulle ha förfört Eva och fått barn med henne är inte lika anmärkningsvärt som det först kan verka; i mytologins värld är ju sexuella relationer mellan gudar och människor regel snarare än undantag. Men trots att de säkert var frekvent förekommande i det mytologiska stoff som de gammaltestamentliga berättelserna emanerar från, är sådana inslag i Bibeln för det mesta nedtonade eller helt borttagna.³⁵

När de två bröderna växte upp blev Abel herde och höll får medan Kain brukade jorden – ett agrart initiativ helt i linje med vad Gud hade haft i åtanke för människan. Trots sitt exemplariska val av försörjningsätt blev Kain emellertid förfördelad. När de båda bröderna en dag bestämde sig för att bära fram offergåvor till Gud – Kain av markens gröda, Abel av de fetaste delarna av de förstfödda djuren i sin hjord – såg nämligen Gud ”med välvilja på Abel och hans gåva men inte på Kain och hans gåva”.³⁶

Många bibelläsare har frågat sig vad det var för fel på Kains offer. Texten säger explicit att Abels gåva bestod av de allra bästa köttstyckena. Något sådant förtydligande görs inte av vad Kain frambar. Ska vi av detta dra slutsatsen att det han offrade var av undermålig kvalitet? Om Abel verkligen var Guds egen son skulle förklaringen i alla fall vara enkel: nepotism. Men Guds privilegierande av Abel – oavsett vad det beror på – är i själva verket bara det första av otaliga fall där yngre bröder utan synbar anledning premieras framför äldre. ”Två folk finns i ditt sköte”, förklarar till exempel Gud för den havande Rebecka, ”två stammar, skilda åt från moderlivet. / Det ena folket blir starkare än det andra. / Den äldre skall tjäna den yngre”.³⁷ Så sker också efter att Rebeckas favoritson Jakob lurar till sig sin äldre tvilling Esaus förstfödsrätt samt den fadersvälsignelse

som var avsedd för brodern. *Varför* Jakob favoriseras – av både Rebecka och av Gud – förblir emellertid oklart. Inte heller ges någon förklaring till varför Er, Judas förstfödde, egentligen råkar illa ut annat än att han ”väckte Herrens misshag” och att ”Herren dödade honom”.³⁸ Även i den berättelse som avslutar Första Mosebok går mönstret igen: Josef favoriseras så till den milda grad av Jakob att de övriga sönerna till slut anser det bäst att sälja sin lillebror som slav till Egypten. Och när Josefs egna söner långt senare välsignas av farfar Jakob upprepas samma sak: Efraim gynnas på den äldre brodern Manasses bekostnad.³⁹ Om det förblir okänt varför Abels gåva värderas högre än Kains, följer sekvensen i alla fall ett tydligt bibliskt mönster.

Lämnar vi det rena orsakssammanhanget därhän kan vi i stället se hur konsekvenserna av Kains *upplevda* oförrätt kan lära läsaren något om synd och moral. Kain kan inte acceptera att Gud enbart ser till Abels offergåva. Han blir ”vred”, som det står i texten, och han sänker blicken:

Herren sade till Kain: ”Varför är du vred, och varför sänker du blicken?
Om du handlar rätt vågar du ju lyfta blicken, men om du inte handlar rätt
ligger synden vid dörren. Dig skall den åtrå, men du skall råda över den”.⁴⁰

Gud försöker förklara något för Kain. Synden åtrår människan, säger han, den tycks ”erbjuda sig” till henne där den ligger och lurar vid dörren. Även om människan – som Dante låter Beatrice säga i inledningscitaten – är ”skapad god och till det goda”, är det alltså hon själv som måste ta kommandot över synden genom att fatta moraliska beslut och göra ”det rätta”. Att lyckas, och att förstå vad ”det rätta” i olika situationer innebär, är däremot inte det lättaste. Kain själv verkar överhuvudtaget inte ha hängt med i Guds resonemang, för direkt efter samtalet bestämmer han sig för att slå ihjäl sin lillebror: ”Kain sade till sin bror Abel: ’Kom med ut på fälten’. Där överföll han sin bror Abel och dödade honom”.⁴¹

Medan det råder viss tvetydighet kring det så kallade syndafallet, utgör Kains handling utan tvekan ett brott. Berättartekniskt är detta något av ett genidrag. Genom att låta Kain mörda sin bror kan brottet lyftas fram som en ledtråd till vad som utgör det moraliskas väsen. Det goda kan nämligen inte uttryckas direkt utan endast indirekt, exempelvis, som i det här fallet, genom att påvisa dess motsats. Gud ser vad som inträffat och förstår att det är nödvändigt att ta ytterligare en diskussion med Kain: ”Herren sade till Kain: ’Var är din bror Abel?’ Han svarade: ’Det vet jag inte. Skall jag ta hand om min bror?’”⁴² Klitsner påpekar att Gud, när han frågar Kain om var hans bror är, använder hebreiskans *ayyey* – en term som begagnas för att ställa en retorisk fråga om varför något eller någon inte är där det ska vara. Ordvalet återfinns till exempel när Gud frågar var

Adam är efter att han och Eva ätit av kunskapens frukt (1 Mos. 3: 9); när änglarna frågar Abraham var hans hustru Sara är (1 Mos. 18: 9) och alltså även då Gud – som givetvis är helt på det klara med vad som inträffat – på sokratiskt manér vill att Kain själv ska inse och erkänna sitt brott. Men Kain förstår fortfarande inte. Han svarar som om Gud verkligen undrar var Abel kan tänkas hålla hus.⁴³

Läsaren har således, som så ofta i bibelberättelserna, ett övertag över karaktärerna. Till skillnad från dessa, som i regel tycks ta saker och ting bokstavligt, kan läsaren få korn på en djupare berättelseinnebörd. Texterna etablerar alltså produktiva diskrepanser på flera olika nivåer: mellan berättelsens protagonister, mellan karaktärerna och Gud samt mellan karaktärerna och läsaren.

Gud tar återigen till orda:

Herren sade: 'Vad har du gjort? Din brors blod ropar till mig från marken. Förbannad skall du vara, bannlyst från marken som öppnat sin mun för att ta emot din brors blod, som du har utgjutit. Om du odlar marken skall den inte längre ge dig sin gröda. Rastlös och rotlös skall du vara på jorden'.⁴⁴

Den rastlöshet och rotlöshet som präglar människans väsen får här sin förklaring: Gud instiftade den som straff. När Kain hör Guds dom överväldigas han av hopplöshet:

"Mitt straff är för tungt att bära. Du driver mig bort från marken, bort ur din åsyn. Rastlös och rotlös kommer jag att vara på jorden. Vem som helst som möter mig kan döda mig". Herren svarade honom: "Jag lovar att Kain skall bli hämnad sju gånger om, om någon dödar honom". Och Herren satte ett tecken på Kain, för att han inte skulle bli dräpt av vem som helst som mötte honom.⁴⁵

Och så får Kain leva i exil, förvisad från Herrens närvaro men symboliskt skyddad från andra människor. Hädanefter får människan leva på egen hand, utan att kunna räkna med någon gudomlig närvaro. "Och Kain drog bort, undan Herren", fortsätter mycket riktigt berättelsen, "och slog sig ner i landet Nod, öster om Eden".⁴⁶ Människan är dömd till att rastlös och rotlös leva i exil på jorden, och hon måste arbeta. Men inte bara det. Hon måste också ta ansvar och agera moraliskt – utan Gud.

Berättelsen kan alltså läsas som en fortsättning på det förmänskligande av människan som inleddes i och med bettet i kunskapens frukt – som en berättelse dels om moral, dels om den mänskliga civilisationens ursprung. (Om man tänker sig att Abel verkligen var Guds son, har Kain i och med mordet på honom dessutom avslutat den gudomliga släktlinjen, medan den mänskliga ätten genom honom själv får fortleva.) Kain, den förstfödde, gör också precis det som Gud dömt människan till; han kultiverar

jorden. Och eftersom Kain sedermera också grundar den första staden, lyckas han faktiskt kultivera såväl jordens mylla (agrart) som dess yta (urbant). Kain är alltså den förstfödde människan, den första socialiserade människan och den första människa som kultiverar. Faktum är att han – sitt dåliga rykte till trots – därmed framstår som en slags urtyp för människan, där Kains-märket utgör en visuell ledtråd till hennes moraliska inre. Människan har fått såväl en yttre som en inre form.⁴⁷

Textens civilisationstematik framträder tydligare vid en jämförelse med en annan känd civilisationsmyt: legenden om Thebes grundande. Historierna, som vid första anblick kan te sig olika, innehåller exakt samma beståndsdelar: exil, jordbruk, brödråd, gudomlig intervention, pacifiering – och så grundandet av staden, en kulturell miljö skapad av och för människan. Historien om Thebe inleds, i Ovidius version, med att Kadmos förvisas av sin far och inte vet vart han ska ta vägen; han ber därför Foibos orakel om råd om var han kan finna en boplats. Oraklet svarar att han kommer att stöta på en ensam ko som han ska följa tills den lägger sig att vila. Där ska han bygga en stad. Kadmos får kort därpå mycket riktigt se en kviga. Efter att han har följt efter den ett tag stannar kon, råmar och lägger sig ner i gräset. Här är den utlovade platsen.⁴⁸

Snart visar det sig emellertid att en drake huserar i en närbelägen grotta. Kadmos lyckas dräpa vidundret, och då uppenbarar sig gudinnan Pallas. Hon instruerar hjälten att så den döda drakens tänder och berättar att ett folk ska spira ur sådden. Kadmos lyder henne. Och se, strax börjar människor tränga upp ur marken, fullvuxna krigare rustade för strid. Soldaterna börjar omedelbart slåss, och en efter en stupar de i en allas kamp mot alla: ”Inbördes kämpar alla strax, och rasande bröder / sårar nu bröder grymt, de sänder varandra i döden. / Kort blev det liv som unnades dem”.⁴⁹ När endast fem återstår, intervenerar gudinnan på nytt och befäller dem nu att lägga ned vapnen. Echíon, en av soldaterna, uppmanas att i stället besina bröder om fred och svära dem varaktig vänskap. Så sker, och de fem bistår därefter Kadmos då han grundar Thebe.

Då människan finner sig förvisad till ett liv på jorden vet hon inte riktigt var hon hör hemma. Detta accentueras i narrativen genom att både Kadmos och Kain sänds i exil av sina fäder – Kadmos konkret av sin verkliga pappa, Kain av Gud fader. Både Kain och Kadmos ger sig också, på lite olika ställen i händelseförloppet, i kast med att bruka marken. Initialt uppstår då konflikter som i båda fallen leder till att människor slår ihjäl varandra, sina egna bröder. Dödandet föranleder gudomliga interventioner. Dessa interventioner kan, i enlighet med min diskussion om uppenbarelse, förstås som litterära tekniker ämnade att förmedla plötsliga, oåterkalleliga helhetsinsikter hos de människor som efter att ha utfört eller bevittnat dödligt våld inser att detta är fel och bör förbjudas.

Man kan alltså fundera över om Kain verkligen talar med Gud eller om han snarare resonerar med sig själv. Hur som helst, våldet fördöms och människorna tar ansvar för varandra i enlighet med något som påminner om ett socialt kontrakt, ett fundament för det goda samhället. Och så grundas en stad – en mänskligt snarare än naturligt skapad miljö där fredlig samexistens blir möjlig. I stället för ett liv karakteriserat av allas kamp mot alla och ond bråd död har något annat frammanats: en civilisation där människorna har svurit varandra vänskap. ”Skall jag ta hand om min bror?” undrar Kain. Ja.

Babels torn – språk och kunskap

Det tredje exilexemplet – berättelsen om Babels torn – handlar om vad människan kan veta och vad hon får göra, och det knyter samman exiltemat med språk. Berättelsen inbjuder också till reflektion kring hur människan kan överbygga somliga av de predikament rörande kunskap och språk som präglar exiltillvaron på jorden. Myten tycks därmed fullborda mänsklighetens rörelse från en ursprunglig, mytisk epok – paradistillvaron – till en jordisk och mänsklig existens. Berättelsen inleds på följande sätt:

Och hela jorden hade enahanda tungomål och talade på enahanda sätt. Men när de bröto upp och drogo österut, funno de en lågslätt i Sinears land och bosatte sig där. Och de sade till varandra: ”Kom, låt oss slå tegel och bränna det”. Och *tegllet begagnade de såsom sten*, och såsom murbruk begagnade de jordbeck.⁵⁰

Stycket innehåller flera betydelsefulla detaljer. Dels att hela jorden talade samma språk, dels att tornbyggarna tillverkade och använde tegel. Sten är Guds skapelse och därmed något heligt. Tegel, ett material skapat av människan, tillhör däremot det profanas sfär. Att använda tegel som sten – alltså att behandla tegel *som om det vore sten* – innebär att ersätta det gudomliga med det mänskliga, vilket framstår som olycksbådande ogudaktigt och antyder en antagonistisk attityd mot Gud.⁵¹

Redan i och med tegeltillverkningen har Gud således anledning att dra öronen åt sig. Människorna går emellertid längre: ”Och de sade: ’Kom, låt oss bygga en stad åt oss och ett torn vars spets räcker upp i himmelen, och så göra oss ett namn; vi kunde eljest bliva kringspridda över hela jorden’”.⁵² Med förvisningen från Eden relativt färskt i minnet kan man tycka att människorna borde ha vetat bättre. Men icke. Med tegel som sten började de bygga ett torn vars spets hotade att bokstavligen överskrida gränsen mellan jord och himmel. Gud uppmärksammar deras hybris: ”Då steg Herren ned för att se staden och tornet som människobarnen byggde. Och Herren sade: ’Se, de äro ett enda folk och hava alla

enahanda tungomål, och detta är deras första tilltag; härefter skall intet bliva dem omöjligt, vad de än besluta att göra”.⁵³ Gud nödgas agera:

”Välän, låt oss stiga ditned och förbistra deras tungomål, så att den ene icke förstår den andres tungomål”. Och så spridde Herren dem därifrån ut över hela jorden, så att de måste upphöra att bygga på staden. Därav fick den namnet Babel, eftersom Herren där förbistrade hela jordens tungomål; därifrån spridde ock Herren ut dem över hela jorden.⁵⁴

Fortsättningsvis får människan leva inte bara i jordisk exil, förvisad ur Paradiset, utan också i exil på jorden. De sinsemellan obegripliga språken får dessutom de olika folkslagen att framstå som främmande inför varandra. Men inte nog med det. Gud tar nu också sin hand ifrån människorna, och överlåter i stället till andra gudaväsen att ansvara för vart och ett av de utspridda folken. Hela mänskligheten är nu, likt Kain, förvisad från Gud. Inte förrän senare, långt senare, när han finner Jakob i öknen, ”i den ödsliga, ylande ödemarken”, som det heter i Moses sång, och ger honom ”värn och vård” och skyddar honom som ”sin ögonsten” – inte förrän dess tar sig Gud åter an ett folk. Israel, och bara Israel, blir då Guds egna ”arv och egendom”.⁵⁵

Vi får här en glimt av en äldre polyteistisk världsbild.⁵⁶ Enligt den omger sig Gud av en himmelsk härskara av allsköns gudomliga väsen, och det är dessa gudar som tilldelas var sitt folk när Gud sprider människorna över jorden. I monoteismens barndom rådde det följaktligen ingen brist på gudomlig mångfald: ”Jag är Herren”, förklarar Gud för israeliterna, ”ingen annan än jag kan ge räddning. Det var jag som förutsade och förkunnade, ingen främmande gud ibland er”.⁵⁷ Att sådana väsen existerar råder det ingen tvekan om, men de bör undvikas: ”Andra gudar skall ni *inte* åkalla”, instruerar Herren, ”låt inte deras namn komma över era läppar”.⁵⁸ Detta är ingen rekommendation utan en regel som måste åttlydas. Annars går det illa: ”Den som offerar till andra gudar än Herren”, förtydligar Gud, ”skall vigas åt förintelse”.⁵⁹ Dessa gudaväsen och deras folk kan i stället med fördel lämnas åt sina respektive öden i de trakter där Gud utplacerat dem. Och skulle man trots allt stöta på dem gäller det att inte låta sig lockas: ”Du skall inte tillbe eller tjäna deras gudar och inte ta efter deras seder utan tillintetgöra dem och krossa deras stenstoder”.⁶⁰

Då mänskligheten skingras över jorden framträder alltså ett globalt lapptäcke av olika folk som vart och ett talar sitt eget språk, bor i sitt eget land och tror på sin egen gud. Därmed har Gud pacificerat människan, eftersom det inte längre finns någon universell mänsklighet – enbart olika folkslag. Samtidigt förefaller tillståndet ha lindrat exilens predikament, för alla hör nu hemma någonstans. Till en början verkar också såväl gudar som människor nöjda. Men vänta bara. Folken börjar med tiden



Byggandet av Babels torn, ur *Beford Hours* (c. 1410–30). British Library Add MS 18850, f17v.

flytta omkring, interagera med varandra och lära sig olika språk. Och då händer det saker. Före Babels torn hade hela jorden ”enahanda tungomål”. Detta språk, där samma saker överallt betecknades med samma ord, måste ha tett sig nära nog gudagivet. Efter språkförbistringen tvingas i stället varje folk att själva uppfinna ett eget, mänskligt, språk. Gud har alltså genom sitt agerande accentuerat den gräns mellan det sakrala (naturen

– Guds skapelse) och det profana (kulturen – skapad av människan) som tornspiran hotade att överskrida. Språk tillhör hädanefter det mänskligas och kulturellas sfär.

Initialt fungerade språkförbistringen verkligen pacificerande och ytterligare storskaliga samarbeten av tornbyggarslag tycktes omöjliga. Berövade det givna gemensamma språket tvingades människorna i stället att hålla till godo med de delssanningar som kunde yttras på de ”kulturella språk” som de själva uppfunnit. Eftersom jordiska ord aldrig på ett uttömmande sätt kan beteckna himmelska ting, blev det då hart när omöjligt för människor att uttrycka något heligt eller gudomligt. Bibeln själv löser denna utmaning på ett belysande sätt. Under israeliternas ökenvandring, till exempel, lät Gud manna regna från himlen.⁶¹ Vad är manna? Det går inte att svara på – åtminstone inte i klartext. Manna är nämligen ”änglabröd”.⁶² För att karaktärisera manna hemfaller i stället Bibeln till liknelser med andra, välkända saker. Manna är *som* fjäll, *likt* rimfrost eller *som* korianderfrö, och ”det smakade *såsom* semla med honung”.⁶³ Genom jämförelserna kan vi föreställa oss vad manna är. Däremot sammanfaller inte änglabrödets unika karaktär helt och hållet med någon av de välkända företeelserna – det är ju inte av denna värld.⁶⁴ Å andra sidan antyder de resulterande diskrepanserna i vilken oerhörd grad himmel och jord, samt Gud och människa, skiljer sig åt.

Som ofta i fall av våldsamma interventioner, tycks Guds inblandning i Babel emellertid ha förvärrat de omständigheter som skulle mildras: de oundvikliga diskrepanser mellan tecken och det betecknade, som uppstod i och med att tal fullt ut blev en kulturell företeelse och att det nu fanns otaliga mänskliga språk, utgjorde nämligen inte enbart en begränsning. Olika människor skapade för första gången olika uppsättningar ord för att uttrycka samma sak. De olika språken avgränsade dessutom olika avsnitt eller utsnitt av det verkliga, så att begrepp från ett språk inte blev kongruenta med begrepp från ett annat. Och i och med sådana meningsslapp frammanades något häpnadsväckande kraftfullt: ett distinkt kulturellt och mänskligt sätt att med språkets hjälp *indirekt* påvisa och uttrycka sanning – genom diskrepanser, inkongruenser och jämförelser.⁶⁵

Efter förvisningen ur Eden, då människan genom bettet i kunskapens frukt blivit som Gud, blev hon dömd till att skapa. Hon måste skapa ett hem på jorden, hon måste skapa ett namn. Människan måste också, vilket illustreras i sekvensen om Kain, ta moraliskt ansvar för sina medmänniskor och kultivera ett sätt att leva i fredlig samexistens. Före Babel hade människan inte lyckats finna ett mänskligt modus för ett sådant samarbete, utan man frestades i stället att ”leka Gud”. Språkförbistringen satte stopp för detta och möjliggjorde i stället för människan – tvingade henne – att begagna den kreativitet hon förpassats till på ett unikt mänskligt sätt.

Babel-myten dramatiserar med andra ord hur människor blev mänskliga genom att dömas till språklig och kulturell konceptuell inkongruens.

Detta innebär att Babels torn – precis som Förvisningen ur Eden och Kain och Abel – inte bara kan läsas som en mytologisk berättelse om ett gudomligt straff, utan också som ett avsnitt i berättelsen om förmänskligandet av människan. I Babels torn ges ursprunget till vårt litterära uttryck, detta distinkt mänskliga ”språk”, som, rätt använt, faktiskt kan visa oss glimtar av det outsägliga.

Gamla testamentets antropologi

Jag har närmast mig bibelberättelserna som en samling försök att med hjälp av litterära tekniker förmedla existentiella erfarenheter, insikter och föreställningar om vad det innebär att vara människa. Men även om det i min läsning är människan – inte Gud – som utgör det primära kunskapsobjektet, är texternas gudsreferenser inte oviktiga. De fungerar som medel för att uttrycka den mänskliga tillvarons möjligheter och begränsningar. För människan tycks verkligen ha ett behov av att uttrycka, berätta, gestalta. Och om bibeltexterna förstås som exempel på ett sådant behov, illustrerar de även svårigheterna med att tillgodose det. Tillvaron är nämligen i sin helhet inte bara outgrundlig utan också outsäglig. Hänvisningar till det utommänskliga – till Gud – utgör en slags lösning eller respons på dessa utmaningar. Därför har jag framförallt diskuterat Gud i relation till språkets väsen: dess möjligheter, begränsningar och särart.

Bibelns berättelser och dess lyrik ger många prov på hur man språkligt, när Gudsfiguren väl etablerats som narrativ eller konceptuell parameter, kan bryta sig ur en situation där man inte kan ge uttryck för det man upplever och vill säga. Ett fint exempel är den nittonde psaltarpsalmen, där vi tycks få korn på något hinsides det utsägliga genom referenser bortanför det empiriska språkbruket:

Himlen förkunnar Guds härlighet,
 himlavalvet vittnar om hans verk.
 Dag talar till dag därom
 och natt undervisar natt.
 Det är inte tal, det är inte ljud,
 deras röster kan inte höras,
 men över hela jorden når de ut,
 till världens ände deras ord.⁶⁶

Ord som ej är tal, röster som når ut men ej kan höras. Versen verkar gåtfull, men på ett sätt som vi samtidigt kan relatera till – kanske just genom diktens metaforik. Den heliga Birgitta hävdade att Jesus själv klargjort

något liknande för henne: ”Andliga ord sägas dig under liknelser”, lär han ha förklarat i en uppenbarelse, ”ty annars skulle din ande icke kunna fatta dem”. Och han fortsätter:

Den syn, som du ser, ter sig icke för dig sådan den är. Ty om du såge änglarnas och de heliga själarnas andliga skönhet, skulle din kropp icke utvärda att se det utan brista som ett skört och sprucket käril, på grund av själens glädje över synen. Och om du såge djävlarne sådana de äro, skulle du antingen leva med stor smärta eller dö genom en plötslig död, på grund av deras förfärliga åsyn. Därför visas dig andliga ting som kroppsliga.⁶⁷

Enligt vad Birgitta får höra kan människan alltså varken ta till sig eller uttrycka gudomlig kunskap oförmedlad utan enbart indirekt – genom alluderingar, metaforer, liknelser. Också den senantike författaren Dionysios Areopagita hävdade något i den här stilen angående änglar: att de endast i vår föreställning tar gestalt, men att de i själva verket inte äger någon materiell form, och att det är vår fattningsförmåga som är så begränsad att vi behöver dessa bilder – en tanke som sedermera kom att influera inte minst Dante.⁶⁸

Snarare än empiriska *objekt*, kan alltså ”änglar”, ”själar”, ”däbvar” – och ”Gud” – förstås som språkliga *begrepp*, använda för att uttrycka något utsägligt och outgrundligt. Detta är en idéhistorisk insikt av antropologisk relevans som inte låter sig reduceras till en viss tid; snarare kan man fundera över hur den pekar mot något antropologiskt invariabelt som tenderar att framträda i olika skepnader i olika historiska och kulturella sammanhang. Ett begrepp kan som bekant varken reduceras till en konkret sak (eftersom ett begrepp alltid är en abstraktion) eller till ett specifikt ord (eftersom det finns synonyma sätt att uttrycka ett begrepp). Och kanske är detta en ledtråd till varför gudanamn antingen, som i den grekiska eller romerska mytologin, måste varieras (Apollon, Titán, Helios och Foibos används exempelvis omväxlande för att peka ut en och samma gud) eller, som i den hebreiska traditionen, helt måste undvikas (”Gud sade [till Mose]: ’Jag är den jag är. Säg dem [israeliterna] att han som heter ’Jag är’ har sänt dig till dem’”). Genom dessa slags tillvägagångssätt undviker man att Gud, genom ett visst namn, sammansmälter med ett ord som antas beteckna en sak, vilket skulle riskera att reducera Guds utsägliga gudomlighet till något språkligt konkret, empiriskt utpekbart och intellektuellt förståeligt. Också det faktum att Bibeln innehåller flera olika gudsbilder – en bestraffande gud, en förlåtande gud, en krigisk gud, en kärleksfull gud, och så vidare – kan förstås på detta sätt. Gud, begreppet, kan inte reduceras till någon enda av dessa bilder, utan Guds egentliga väsen kan enbart frambesvärjas – eller åtminstone antydast – genom att bilderna är många och genom att de kompletterar varandra

och sammantaget antyder något mer, något större. En sådan teknik förfinas till sist i Nya testamentet, som ju huvudsakligen består av fyra olika berättelser – om samma sak.

Bibelkaraktärerna, inklusive Gud, fungerar alltså som medel för att uppnå textens mål – en tolkning som tycks ligga i linje med vad Jesus förklarade för den heliga Birgitta: Bibelns figurer, berättelser och symboler bör förstås som språkliga begrepp snarare än empiriska objekt, och de utgör och tillhandahåller därmed ett ”språk”. Kan man tro på ett språk? Snarare handlar det om att lära sig att behärska det, inte – för att använda Merleau-Pontys terminologi – ”empiriskt” utan ”kreativt”, ungefär som att kunna traktera ett piano och med hjälp av detta instrument frambringa musik. I stället för att tala i termer av att tro på innehållet i Bibeln kan man tänka i termer av tilltro. Man kan sätta sin tilltro till detta språk i försök att grubbla kring, diskutera och förmedla existentiella (antropologiska) frågor.

Som läsare kan vi således välja att lämna ett experimentellt bifall till Bibelns olika påståenden för att se vilka sanningar som då uppenbaras. Om man tror på karaktärerna eller ej är en annan fråga. Förvränger vi en aning vad Merleau-Ponty har sagt om modernt måleri kan det få gälla också för Bibeln: Att vi i texterna kan finna inte bara sådant som ”Gud”, en ”bestraffande Gud” eller en ”kärleksfull Gud”, utan också kännetecken för ett visst sätt att bebo världen, att hantera den, att tolka den, genom de karaktärer, karaktärsdrag, händelser och handlingar som förekommer i Bibeln; att det ur texterna med andra ord kan uppenbara sig en särskild relation till att existera som människa i världen.⁷⁰ Det är detta som är Gamla testamentets antropologi.

Tack

Flera personer har läst och kommenterat tidigare versioner av essän, vilket har varit till stor hjälp. Jag vill särskilt tacka Erik Nilsson, Per Ståhlberg och Charlotta Viktorin. Tack också till *Lychnos* redaktör, Katarina Leppänen.

Noter

1. Dante Alighieri: *Den gudomliga komedin*. Översatt av Ingvar Björkeson (Stockholm, 1983), Skärs XXVIII, 91–96.

2. Ps 33:6–9

3. Se t.ex. André Aciman (red): *Letters of transit. Reflections on exile, identity, language, and loss* (New York, 1999); Christopher D’Addario: *Exile and journey in seventeenth-century literature* (Cambridge, 2007); Wendy Everett & Peter Wagstaff (red): *Cultures of exile. Images of displacement* (New York, 2004); Jennifer Ingleheart (red): *Two thousand years of solitude. Exile after Ovid* (Oxford, 2011); María-Inés Lagos-Pope (red): *Exile in literature* (London, 1988); Edward Said: *Reflections on exile and other essays* (Cambridge,

Massachusetts, 2000); Michael Seidel: *Exile and the narrative imagination* (New Haven, 1986); John Simpson (red): *The Oxford book of exile* (Oxford, 1995); Susan Rubin Suleiman (red): *Exile and creativity. Signposts, travelers, outsiders, backward glances* (Durham, 1998).

4. Svenska Akademiens ordbok, <http://www.saob.se/> (besökt 2017-04-11).

5. Se t.ex. Everett & Wagstaff: *Cultures of exile*; Suleiman: *Exile and creativity*.

6. John H. Hayes & Carl R. Holladay: *Biblical exegesis* (London, 2007), 16–19.

7. Ronald Hendel: *The book of Genesis. A biography* (Princeton, 2013), 49–60.

8. Robert Alter: *The art of biblical narrative* (New York, 2011), 13; Robert Alter: ”Literature”, i Ronald Hendel (red.): *Reading Genesis. Ten methods* (Cambridge, 2010), 13–27.

9. Se t.ex. Mattias Viktorin: ”Antropologi och tid – en inledning”, i Mattias Viktorin & Charlotta Widmark (red.): *Antropologi och tid: Ymer 2013* (Stockholm, 2013), 7–21.

10. Bernhard Lang: *Joseph in Egypt. A cultural icon from Grotius to Goethe* (New Haven, 2009).

11. Alla bibelcitater från Bibel 2000, om inget annat anges. Jag har även konsulterat följande översättningar: (1) 1917 års svenska översättning; (2) Svenska Bibelsällskapets varsamma språkliga revision av 1917 års översättning av Gamla testamentet; (3) Bibelkommissionens svenska översättning 2000 (Bibel 2000); (4) King James Version (KJV); (5) English Standard Version (ESV); samt (6) Robert Alters nyöversättningar av den hebreiska bibeln.

12. 1 Mos 2:16–17

13. 1 Mos 3:1

14. 1 Mos 3:17–19

15. Skärs XXVIII, 91–96

16. Walter Beltz: *God and the gods. Myths of the bible* (New York, 1983); Robert Kawashima, ”Sources and redaction,” i Ronald Hendel (red.): *Reading Genesis* (Cambridge, 2010), 47–70; Avigdor Shinan & Yair Zakovitch: *From gods to god. How the bible debunked, suppressed or changed ancient myths and legends* (Lincoln, 2012).

17. Kawashima: ”Sources and redaction”.

18. 1 Mos 3:22–24

19. Kawashima: ”Sources and redaction”, 55, min övers.

20. Ps 49:13 (1917-års övers.)

21. 1 Mos 6:3

22. Ps 90:10

23. Ps 49:21 (1917-års översättning, min kursivering)

24. Robert Alter: *The book of psalms. A translation with commentary* (New York, 2007), 173–175, n. 13, 21.

25. Alter: *The book of psalms*, 173–175, min kursivering.

26. Alter påpekar att skiftet från *yalin* till *yavin* möjligen är ett avskrivningsmisstag, men han väljer att tolka det som ett medvetet poetiskt grepp. Så verkar man ha resonerat också i 1917-års svenska översättning. I Bibel 2000 måste översättarna däremot ha tänkt annorlunda. Versionen är nämligen iögonfallande entydig: människan saknar förstånd. Det är allt. Sådär står det: ”Människan i all sin glans är utan förstånd, / hon liknar de oskäligen djuren” (vers 13). ”Människan i all sin glans är utan förstånd, / hon liknar de oskäligen djuren” (vers 21). Versernas kompletterande innebörd har ersatts av två identiska påståenden. I stället för att i vers 13 konstatera att människan saknar *bestånd*, att hon skall dö, slår Bibel 2000 redan där fast att hon saknar *förstånd*,

vilket därefter upprepas ordagrant i vers 21. Den villkorade betydelsen från 1917, att ”en människa *som* [...] är utan förstånd / *hon* är lik djuren...” är alltså borta. Dikten har blivit entydig.

27. Ps 49:5
28. Harald Göransson: *Koral och andlig visa i Sverige* (Stockholm, 1997), 12.
29. 1 Mos 3:7
30. Den heliga Birgitta: *Revelationes* (Uppenbarelserna), i Bernt Olsson (red.): *Svensk litteratur I. Från runorna till 1730* (Stockholm, 1993), 124, min kurs.
31. 1 Mos 2:24 (1917-års översättning)
32. Judy Klitsner: *Subversive sequels in the bible. How biblical stories mine and undermine each other* (London, 2011), 41, 64–65. Se också Avivah Gottlieb Zornberg: *Moses. A human life* (New Haven, 2016), 9–47.
33. 1 Mos 4:1–2
34. Beltz: *God and the gods*, 56–57.
35. Några referenser finns dock kvar, se t.ex. 1 Mos 6:1–4. Se även Shinan & Zakovitch: *From gods to god*, 27–34.
36. 1 Mos 4:4–5
37. 1 Mos 25:23
38. 1 Mos 38:7
39. 1 Mos 48:14–19
40. 1 Mos 4:6–7
41. 1 Mos 4:8
42. 1 Mos 4:9
43. Det samma sker förresten i sekvensen med Abraham. ”Och de sade till honom: ’Var är din hustru Sara?’ Han svarade: ’Därinne i tältet’”. Klitsner: *Subversive sequels in the bible*, 124–125; 1 Mos 18:9
44. 1 Mos 4:10–12
45. 1 Mos 4:13–15
46. 1 Mos 4:16
47. Edmund Leach: ”Anthropological approaches to the study of the bible during the twentieth century”, i Leach & Aycok: *Structuralist interpretations of biblical myth*, 19.
48. Publius Ovidius Naso; *Metamorfoser*. Tolkad och kommenterad av Ingvar Björkeson (Stockholm, 2015), 3.1–25
49. Ovidius, Met. 3.122–124
50. 1 Mos 11:1–3 (1917-års övers., min kurs.).
51. I Bibel 2000 skriver man att tornbyggarna använde tegel som ”byggsten”. Detta kan förefalla korrekt, men blir fel. Meningens innebörd skall vara att man använde tegel *som sten*; man behandlade tegel som om tegel vore sten. Människan är fri att använda sig av Guds skapelse, men i stället för att förvalta Guds gåvor tillverkar människorna i Sinear ett eget material – tegel – och sätter sin tillit till detta och till sin egen mänskliga förmåga, snarare än till Gud och hans skapelse. Långt senare förklarar faktiskt Gud för Mose att man vid altarbyggen, där man visserligen bör använda sten, emellertid skall låta bli att använda huggen sten, ”ty om du bearbetar stenen med mejsel, vanhelgar du den” (2 Mos 20:25). ”Byggsten” från Bibel 2000 leder alltså inte bara tanken fel i Babel-berättelsen, utan den anakronistiskt klingande ordsammansättningen ger dessutom ominösa konnotationer eftersom den tycks implicera att stenar har vanhelgats. Se också Yair Zakovitch: *Jacob. Unexpected patriarch* (New Haven, 2012), 56.

52. I Mos 11:4 (1917-års övers.)

53. 1 Mos 11:5–6 (1917-års övers.)

54. 1 Mos 11:7–9 (1917-års övers.)

55. 5 Mos 32:9–10

56. I nyare bibelöversättningar återges de polyteistiska referenserna utan omsvep: ”När den Högste gav land åt folken och skilde dem från varandra, när *han fördelade deras områden efter gudasönerns antal*, då blev Jakob Herrens andel, Israel hans arv och egendom”, står det t.ex. i Bibel 2000 (5 Mos 32:8–9, min kurs.). I samtida engelska översättningar skriver man ”sundry gods” eller ”gods” (se t.ex. Robert Alter: *Five Books of Moses*). I äldre versioner lyser den gudomliga pluralismen emellertid med sin frånvaro. Både King James Version och 1917-års svenska översättning låter i stället Israel stå modell för folkens fördelning över jorden – märkligt, kan tyckas, eftersom Babelbygget ju hejdades många hundra år före Jakobs dagar. Men så står det i alla fall: ”När den Högste gav arvslotter åt folken, när han fördelade människors barn, då utstakade han gränserna för folken *efter antalet av Israels barn*”. Förmodligen är detta medvetna försök att förändra textens innebörd eftersom den måste ha uppfattats som teologiskt problematisk (se t.ex. Alter: *The Five Books of Moses*, 1039–1040).

57. Jes 43:11–12

58. 2 Mos 23:13, min kursivering

59. 2 Mos 22:20

60. 2 Mos 23:24

61. 2 Mos 16

62. Ps 78:23–25; jfr Ps 105:40. Änglabröd är knappast vardagsmat på jorden – emellertid i Skärselden, om man får tro Dante. Under sin bortomjordiska exil hör pilgrimen nämligen hur skuggorna i Skärselden, medan de renas från världens töcken, uttalar följande vädjan: ”Giv oss i dag, som varje dag, ditt manna, / ty utan det går även den som strävar / som ivrigast i denna öken, bakåt” (Skärs. x1, 13–15).

63. 2 Mos 16:14, 31, min kursivering (1917-års översättning)

64. Shinan & Zakovitch: *From Gods to God*, 46–55.

65. Gisèle Sapiro har påpekat att ”the gap between languages is also a source of enrichment for critical thought, since it can force us to compare not only two linguistic systems but also two cultural systems, and subsequently to relativize our own categories of thinking”. Gisèle Sapiro: ”The Sociology of Translation. A New Research Domain”. I Sandra Bermann & Catherine Porter (red.): *A Companion to Translation Studies* (Oxford, 2014), 90.

66. Ps 19:2–5

67. Den heliga Birgitta: Första boken, kap. 18 ur *Revelationes*. I Olsson (red.): *Svensk litteratur I*, 127.

68. Olof Lagercrantz: *Från helvetet till paradiset. En bok om Dante och hans komedi* (Stockholm, 1966), 184–185.

69. 2 Mos 3:14

70. Så här skriver Merleau-Ponty: ”... på tavlan kommer det inte blott att finnas ’en kvinna’ eller ’en olycklig kvinna’ eller ’en modist’, där kommer emblemet för ett sätt att bebo världen att finnas, ett sätt att hantera den, att tolka den genom ansiktet liksom genom kläderna, genom gestens smidighet liksom genom kroppens tröghet, kort sagt genom ett visst förhållande till varandet”. Merleau-Ponty, ”Det indirekta språket och tystnadens röster”, I Maurice Merleau-Ponty: *Lovtal till filosofin. Essäer i urval* (Stockholm, 2004), 146.

Abstract

Exile as context in history. A broader perspective on the circulation of knowledge. Karolina Enquist Källgren, Ph.D. in History of Ideas and Theory of Science, Department of Literature, History of Ideas and Religion, Gothenburg university, Sweden, karolina.enquist.kallgren@lir.gu.se

Exile is a historic event, and a political social condition, recurring throughout history. In this article I argue that exile can be understood as a context in history, with particular implications for method and historic interpretation. This entails a specific way of constructing historic space, as well as time. Drawing on Koselleck's concepts room of experience and horizon of expectations, I develop on the idea of a particular exile historic space. I further argue that, since exile is the movement of people from one place to another, exile as context is a methodological approach within the larger historical theory of circulation of knowledge, but with certain specific traits. One of these is the way in which exile maintains contact between locations, and thus also cultural and socio-political contexts. Another is the translation or transposition of concepts and ideas between languages. A third, is the turn towards a 'universal' or large-span history of canon. These traits are discussed as parts of the theoretical field of circulation of knowledge by relating them to Isabelle Stengers' concept of propagation.

Keywords: exile as context, circulation of knowledge, room of experience, horizon of expectations, Koselleck, propagation, Stengers

Exile as context in history

*A broader perspective
on the circulation of knowledge*

KAROLINA ENQUIST KÄLLGREN*

Introduction

Exile and migration are not uncommonly used as an analytical tool in disciplines such as archaeology or the social sciences. In history of ideas or intellectual history there are studies of specific exile collectives, but to my knowledge no attempts have been made to write an intellectual history through the lens of exile. In this article I will elaborate on an analytical framework of exile as historic contextualization within the field of history of ideas. Firstly, such an analytical tool can promote a perspective that underlines historical global connectivity. Secondly, it can promote an engagement with other non-canonical geographic locations and routes of transference, as well as hotspots of arrival. And thirdly, it can promote perspectives that underline the circulation of knowledge through exile, the latter taken as a continuous historic reality engaging intellectuals, scientists and larger groups of migrants, and that can be investigated as such. I argue that exile can and should be used as a historical context, alongside for example national contexts of thought, or even contexts such as schools of scientific disciplines. Exile as context promotes a theoretical and methodological approach which emphasizes the “circulation of knowledge” beyond the nation state or schools of thought. The article furthermore aims at promoting a more lively debate about what historians actually do when they contextualize, and how contextualization is best carried out when they do so. Contextualization is one of the most important and frequent methodological tools in intellectual history, and its use has been discussed in a systematizing manner by, for example, Dominik LeCapra.¹ The fact that contextualization means different things in rela-

* Filosofie doktor i idé- och lärdoms historia, Institutionen för Litteratur, idéhistoria och religion, Göteborgs universitet, karolina.enquist.kallgren@lir.gu.se

tion to different materials and questions should not stop us from discussing it as a methodological tool. In this article I introduce ‘exile as context’ as a concept that draws on theoretical sources and on accounts of exile experiences, but that has methodological implications. The result is a first delineation of a theory of exile as context.

A fair amount has been written about the experience of exile, as well as the epistemological, ontological and anthropological implications of exile – often in terms of nostalgia, memory, loss and severing. Exile has also been used to describe creative situations, and strong political and literary identities, emphasizing agency and innovation. Within literary studies, and within the field of global history, migrations of people and ideas have become strong explicatory models for understanding the circulation of knowledge. The transnational and migratory movement of people can be found discussed in the important *Global Intellectual History* from 2013. While trying to establish the values and problems of a global perspective on intellectual history the book examines exile and migration as aspects of global interchange of concepts and ideas, among several others. But this also means that particularly exile is subsumed under more general descriptions of migration and its connection to the movement of global capital.² Critics were fast to question whether a global perspective on intellectual history really could contribute new analytical tools, among other things distinguishing the lack of engagement with issues of historic time and space in the general outline of a global intellectual history.³ By emphasizing exile as a context of circulation of knowledge, I seek to take on precisely this kind of methodological discussion of historic time and space in global intellectual history.

Within comparative literature, Barbara Cassin, like scholars such as Emily Apter, has questioned notions of world literature, arguing instead for the difficulty in translation and interchange between languages, and what that means for thinking.⁴ Their critique resonates criticism concerning the promises of a global history, and the problems with using translation and migrations of ideas as tools for constructing one world literature, or global history. Apter’s idea of untranslatables instead aims at investigating how global history can work with the tension between concept sameness between languages on the one hand, and specific word constellations particular to one language.⁵ When advocating for exile as context, I do so as a means of investigating or elaborating on a specific form of global knowledge circulation. If we are to avoid constructing one universal global history, but still take seriously the circulation of knowledge through global interchange, theoretical and methodological development around forms of global interchange is needed. Exile as a context is an attempt at investigating exile as a form of global connectivity in history.

In the first part of the article, I examine theoretical aspects of exile. I delineate the fundamental aspects of exile as a tool for historic contextualization, drawing on theories that describe exile as defined by loss, memory and creativity. I also make a distinction between actual lived individual experience of exile, exile as an ontological or existential condition and exile as context. In the second part, I will use Reinhardt Koselleck's notions of "space of historic experience", "room of experience" and "horizon of expectations", and relate them to empirical material in an attempt to adapt his concepts to the case of exile. In the third part, I will argue that the space of experience created by exile should be conceived of as a case of circulation of knowledge when used as contextualization, and therefore Koselleck's concepts will be related to an idea borrowed from the field of theory of science — the propagation of concepts. In the conclusion, I will make a suggestion as to how a continued study of exile in the history of ideas could be furthered.

The concept of exile between ontology and historical method

Exile is such a prominent theme in literary history that it is often connected to its own periodization. Terry Eagleton, for example, notes that English modernism was dominated by authors who were expatriates and émigrés.⁶ Charles Taylor describes modernism as a period characterized by rootless identities, where individuals are capable of imagining themselves outside of specific social circumstances, and inherently do so.⁷ Drawing on psychoanalytical sources, Julia Kristeva writes that a woman in the twentieth century, who is trapped in her body, is always exiled in relation to the general, and to what is constructed as universally meaning, and she asks if a person can exist honestly in any other way than as a foreigner.⁸ Similarly, Marcia Sá Cavalcante Schuback argues that exile during modernism was a historical condition, but that it can be seen as a specific world condition in post-modernism. If during modernism, exile could be likened to the general outside position from which a critique of reason and social orders could be purported, Sá Cavalcante Schuback maintains that in post-modernism, exile is no longer an outside position, but the very fact of the impossibility of belonging as an ontological condition.⁹ Drawing on Edward Said's influential theories of exile, Sá Cavalcante Schuback describes the ontological condition of exile as a state of "in-between" and "exile difference," which creates an awareness that moves between places and times, and dislocates the very notions of home and away. She suggests that it is the "exile of exile" that describes human existence in post-modernism.¹⁰

Nuancing the existential or ontological description of exile, Jorge Guillén writes that one needs to distinguish between at least two kinds of exile: on the one hand, historically placed actual exile, and on the other hand, a universal human exile that offers “the great opportunity, which can be used to return to the bosom of God.”¹¹ The wording is not his, but comes from the Polish philosopher Leszek Kolakowski who uses the expression “exile of exile” to distinguish between particular exile circumstances and universal human exile. With a similar phrasing, “exil från exilen,” but no reference to Kolakowski or Guillén, Sá Cavalcante Schuback writes that an individual experience of exile must be separated from exile as a post-modern condition.¹²

For the authors referred to above, exile can be understood as an ontological condition that belongs to a specific historic moment. Exile becomes a meta-category describing an existential attitude particular to one or two specific historic periods, modernism and post-modernism. Even though they note the need to distinguish the meta-category exile from experiences of actual displacement, they continue developing only the ontological aspects. Productive as this may be for a general understanding of our age, it is problematic since exile becomes a human condition, rather than a specific occurrence in a particular historic case. If the concept of exile can be used to understand the position of all women in the twentieth century, or of any post-modern individual, then there seem to be no specific tools for investigating and analysing actual historic displacement, or the continuous displacements throughout history. A clear-cut separation between, on the hand, historically placed and specific circumstances of individual or group exile, and, on the other hand, theoretical reflection on exile as an existential condition, thus prevents the actual development of exile as a contextualization of thought.

Within intellectual history, there are numerous historical studies describing the influence of exile experiences on particular authors or describing exile milieus during different periods in history.¹³ Curiously, these latter studies often reference the ontological and epistemological discussions in Said, for example, but only to contradict or problematize the status of the ontological descriptions. Even though exile is often perceived as an imposed loss of belonging and implying an inherently ambivalent relation to the new home, exile is also connected to a repudiation of the homeland and a sense of artistic liberty, which is evident in Jane Stabler’s case-study of the exile movements between England and Italy from the middle of the eighteenth century to the middle of the nineteenth century.¹⁴ Similarly, in her study on the influence of the poetry of Czesław Miłosz, Mira Rosenthal concludes that exile was an important condition for the poetic influence that he had in different cultural milieus, both in

his former homeland and elsewhere.¹⁵ And, in his study of colonial exiles in Paris in the interwar period, Michael Goebel maintains that exile was the material and social bedrock of new ideas of community in the colonies.¹⁶ In a previous study of the relationship between the exile of the Spanish philosopher María Zambrano, and her notion of subjectivity, I contend likewise that exile was not only a loss of homeland. For Zambrano, it was a specific condition of thinking that could produce more authentic and original ideas than could other human conditions.¹⁷ A discussion on exile as a universal human condition is thus not enough when one wants to analyse exile in a specific case.

Fundamental aspects of exile as context in history

In order to develop exile as a tool of analysis for intellectual history, it is necessary to combine the ontological or existential perspective, with a development of categories that can be used in analysing historical material. If we were to completely leave aside any theory that describes exile as an existential phenomenon, it would be impossible to understand it as a recurring phenomenon with its own history, i.e. it would lose explicative force if seen as singular unrelated events. However, the ontological description of exile should not over-shadow the fact that exile experiences are in each case dependent on a range of social and economic factors. As against existential or ontological analysis of exile, Trinh Minh-Ha emphasizes the fact that social factors play a determining role for how not only individuals but also groups experience exile, ranging between experiences of complete devastation, relative comfort, and liberated creativity.¹⁸ Hackl maintains that in anthropological studies, exile is often taken to denote a strategy for coping with the experience of displacement as well as for creation of new identities, and thus as a specific political strategy corresponding to particular political circumstances.¹⁹ In order to use exile as a context in history, categories and concepts that pin-point exile as a social structure with certain common characteristics through time need to be developed. These categories and concepts need, at the same time, to allow for the fact that each case of exile is unique depending on social structures and circumstances.

I will argue that exile from the Greek city state was most probably not the same phenomenon as exile from the modern nation state, but that nevertheless exile must be taken as political constant in history. Drawing on the theories above that describe modern exile, I propose that just like other social and political organizations, the character of exile change through time, yet specific fundamental aspects can be described. By describing exile as a political constant in history I mean to indicate that

exile is an experience, and a form of social organization, that has been present in history without interruption since at least as far back as we have written sources. Guillén notes that there are known treatises written on exile from as early as 400 B.C.²⁰ Exile is a political phenomenon and form of social organization, most often understood as the negative of some other political organization of the social, be it a Greek city state, an empire or more recently the nation state. When I claim that exile is a phenomenon that can have its own history written, I mean that exile is a historic phenomenon that can be described as something more than just the negative of other historic forms of social and political organization.

Some characteristics must be held as fundamental when looking at exile as a social organization. One is the lack of stable institutions to uphold livelihood and often, but not always, identity. This also goes for historical identity, meaning that exiles have often lacked access to memory institutions like state or university archives, presence in museums, or the possibility to publish in places and languages that could be expected.²¹ Contextualizing exile almost inevitably involves more than one language and social or political circumstance to take into account. This is true whether exile occurred in the centuries before Christ or in the twentieth-century.

A second fundamental aspect of exile as context is the tension between referring to several social institutions – as dependency on one or another or the lack of access to them – and the presence of ideas and concepts in several languages and cultural milieus at the same time. In fact, I understand these tensions to be the overarching object of investigation in studies of exile as context of thought. Czesław Miłosz, who spent around 20 years in exile, to take but one example, published his last poem “Orfeusz i Eurydyka” in Polish, English, German, Russian and Swedish simultaneously in the same book, and has been translating into Polish from several other languages as a poetic method.²² María Zambrano, who spent around 45 years in exile, wrote and published in three languages, and fluently read at least three more. Her book *Persona y Democracia* was received as a philosophical elaboration on the existential fundamentals of democracy in Italy but it was received as a direct roadmap towards the new constitution in Puerto Rico.²³ The social organization of exile itself poses an obvious challenge to, for example, conceptual historians, who may not read all the languages involved, nor fully understand the linguistic meaning-context in which a specific concept is used as it moves between languages and cultural milieus. Koselleck’s and Skinner’s often used ideas of conceptual transformation, as either being primarily transformed over long periods of time, mainly in Europe, or debated and negotiated in political antagonisms of a temporally and spatially delimited historical circumstance, are

questioned by exile, as it imposes geographical and linguistic simultaneity on the exiles, but not on the other social actors. Similarly, a historian using discourse analysis will face challenges when trying to determine what critical position to take, and how hegemonic meaning is produced within a discourse that is played out simultaneously in various and disconnected geographical and linguistic locations. María Zambrano's writings were interpreted as pertaining to a reactionary and colonizing philosophical movement in Cuba in the 1950s and 1960s, at the same time as she was prevented from holding an academic position or even living in Rome because her writings were considered communist.²⁴ Her writing can, in a European context, be understood as the product of an outside-position to the intellectual currents in Europe and Italy at the time, at the same time as she, in a Cuban and Puerto Rican setting, came with the entire symbolic and educational load of the Spanish empire.

Exile as a context thus implies a specific focus on the way in which ideas or concepts move between milieus and languages. In the following, I will argue that exile should be understood as a case of historic knowledge circulation, with a specific configuration in a specific historical moment, but that nevertheless can be described with some general traits so as to constitute a theoretical tool of exile as context (and hence also be a methodological tool for research in intellectual history).

Exile notions of space and time: contextualization

Contextualization within the field of intellectual history is usually understood as the method to situate ideas or thoughts in a specific time and place. Contextualization is thus the construction of a historic reality in which ideas are related to time and space, including historic periodization and geographical designation. Whereas most historians concede that historic reality is constructed, usually by a research process that includes theory, method, material of study and earlier research, historians nevertheless produce results that strive to be truthful interpretations of history. To say that contextualization should be understood as the situating of thought in circumstances of a historic reality is thus to say, that historic reality is a construct which strives towards truthful interpretations and reconstructions of time passed. From this point of view, it becomes legitimate to discuss exile as context, even though generalizable traits will never be applicable to every individual experience. For the historian, individual or group experiences of exile should not be separated from the generalizable intellectual theory of exile. Instead the kinds of claims that are made about historic experiences should be delimited. A historic

contextualization can never account for individual experiences but it can be a truthful interpretation of the development of thinking in history.

Contextualization is the move to place thought in a historic reality delimited by time-span and location. But, as has been discussed above, time and space are precisely those categories that are questioned in the experience of exile. Reinhart Koselleck suggests that within the realm of historic experience, three different kinds of experiences can be distinguished. First, that kind of unique and untranslatable experience which is constituted in and for an individual in the very act of perception. Such experience is delimited by being situated, and temporally denoted by a before or after. Secondly, and on the basis of the former, there are experiences that are based on repetition and go beyond the individual. Experiences not only can, but must, be shared, often with other individuals in a particular group. Koselleck suggests generations, but argues that also families, members of political organizations, churches, armies, or professions are viable. This kind of experience is dependent on being repeated and shared, but is also delimited by a larger time-span such as a biological or political generation and located in a community. Thirdly, Koselleck points to major transformations of experience that take several generations to complete, and which are independent of individual or even generational practices. Those are systematic changes, which can only become evident with hindsight, through the work of the historian.²⁵

According to Koselleck these three different spaces of experience are entwined and can only be separated from each other as abstractions. An individual experience is constructed by the presence, repetition and transformation of group and large time-span experiences. At the same time, these are always composed and based upon individual experiences. Interestingly, Koselleck does not mention exiles as a group with common experiences, probably because most of his examples are tied to clearly recognized material institutions. Two exceptions are the groups “biological generation” or “political generation” which have no clear material institutions to define them, i.e. people belonging to the same biological generation can be of different sexes, have different professions, education, income, socio-cultural belonging, religious creeds and so on. In the case of political generation, there is nothing to say that certain political convictions correspond to education, income, socio-cultural background, or sex, but they do often share political problems or discussions maintained through, for example, parliamentary debates, or debates in national or international journals.

I propose that exile is a historical category similar to political generation. We can thus speak about exile as a category that describes a specific space of experience. In his overview of exile in anthropological research,

Hackl suggests that the category of exile is most often delimited to comprising only first-generation displaced, on the basis that they share a specific condition producing experience.²⁶ Exile space of experience is constituted by individual experiences, which are enhanced and formalized by repetition over time and located in a community, but which, just like any other historical category, are subjected to systematic changes over large time-spans. Guillén locates two such major changes in the birth of absolutist states after the expulsion of the Jews from Spain in the late fifteenth century, and in the birth of the nation state which combined nationalization with localization of culture. Both these changes fundamentally affected, according to Guillén, the way in which exiles were perceived and perceived of themselves. The first change connected exile to religious heterodoxy, something that questioned notions of universality with which exile had been connected during the Middle Ages. The second change connected individual identity to national culture constructed through the physical presence in a specific locality, which meant that exile was perceived as a fundamental loss and generalized as a human condition of solitude.²⁷ Guillén's comprehensive history of exile suggests that it is possible to develop exile as a category for medium-span history, comparable to Koselleck's idea of historical group experiences, that stretches out over a generation. This entails describing the particularities of the room of experience as well as the horizon of expectations pertaining to exile experiences.

As has been shown, modern exile can be described as questioning established categories of time and space, and as dislocating experience and expectation. For that reason, the investigation of what it means to contextualize thinking historically through exile should begin here. As is suggested by Guillén, enforced exile caused by belonging to a religious minority from the end of the fifteenth century and well into the eighteenth century will have constituted a somewhat different space of experience from that which conditioned modern exile. What will be discussed in the following is an analytical tool for the investigation of modern exile experiences, applicable to cases of exile occurring roughly after the mid nineteenth century.

The circulation of knowledge in exile spaces of experience

Exile is by its very definition a movement from one place to another, either performed by an individual or by a group. This excludes the notion of "inner exile," which will not be discussed further here. Anders Olsson writes about the spatial aspects of exile, that it is characterized by placing

a person outside of meaningful socio-geographical locations, such as family, city or homeland.²⁸ This outside placing – which Sá Cavalcante Schuback described as in-between – has different consequences for how exile is experienced. On the one hand, it has direct material implications, exemplified by the difficulty of having even the most basic necessities filled: food, shelter, medical care and education. These are often ensured by holding citizenship or a residence permit. Even when basic needs are fulfilled, the social conditions that allow a person to work in his or her profession, or to continue developing a particular interest or intellectual endeavour, might be restrained. However, the movement from one place to another may imply, as both Said and Olsson note, that the exile is forced to create a new space of experience which connects the one that has been left with the one in which one has arrived.²⁹

Exile can be considered a break with the material, cultural and linguistic conditions that constitute the specific space of experience. Yet, it necessarily entails the creation of a new space of experience that combines the material, cultural and linguistic components of the two localities. This is possible either through new cultural and material practices, but often limited to literature or memory, since the actual material combination is impossible. The in-between-ness includes not only the loss of a particular belonging, but the work put into creating a new room of experience. And there is nothing to say that this creative potential of exile is a positive experience for the individual.

Nevertheless, as a necessary combination of material, cultural and linguistic conditions of two places (or more, depending on the itinerary of the exiles), exile as context must be understood as a method which pronounces the circulation of knowledge. That is, exile relocates documents, discoveries, know-how and concepts, between geographical locations, as well as between historic spaces of experience. The development of the atomic bomb, to take a famous example, was directly related to the circulation of knowledge caused by exile. Early twentieth-century federalist ideas about Europe were developed as a consequence of exile, enforced by the Italian fascist party onto political adversaries who were relocated to the island of Ventotene, or forced into exile in Switzerland.³⁰ In contemporary social science the circulation of knowledge that occurs through exile and migration is discussed in terms of knowledge diaspora, and used to analyse how industry, as well as scientific fields, develop in receiving countries.³¹ The circulation of knowledge and concepts between disciplines, geographical locations and political circumstances is a fundamental characteristic of exile as context. I am limiting myself to modern exile, but the notion of exile as circulation of knowledge is probably applicable to earlier periods, as suggested by a longstanding interest in

exile and migration as a means of transmission of knowledge within archaeology.³²

The concept of knowledge diaspora refers mainly to skilled workers' forced or voluntary movement between countries, which is why converting the concept directly into a historic one is problematic. Exile as a historical phenomenon includes the political exile of intellectuals and scientists as well as large movements of people who have little cultural and socio-economic capital and who have had little impact on either industry or the intellectual life in the receiving country. The concept of knowledge diaspora needs to be adapted so that it can give an account of the larger phenomenon of historic exile. For intellectual history the concept can be expanded to describe the transmission of concepts and cultural expression, as well as scientific knowledge, debates, and even practices, between geographical locations. One such example is the development of alternative religious and political institutions in Cuba in the nineteenth century, based on the practices of religious societies in West Africa transmitted through the slave trade.³³ Even though there are different functions of transmission when considering an exile group influencing, for example, the religious practices and political institutions of the receiving country, and the transmission that occurs when scientists and philosophers arrive in a receiving society, the very point of using the wider concept of knowledge diaspora is to allow for an investigation of the interlinked and simultaneous processes of transmission, which are only possible to separate analytically and in hindsight. In the case of Cuban religious and political institutions, developed in the nineteenth century, these were later crucial parts of developing a particular Cuban identity by prominent intellectuals and scientists in the early twentieth century.³⁴

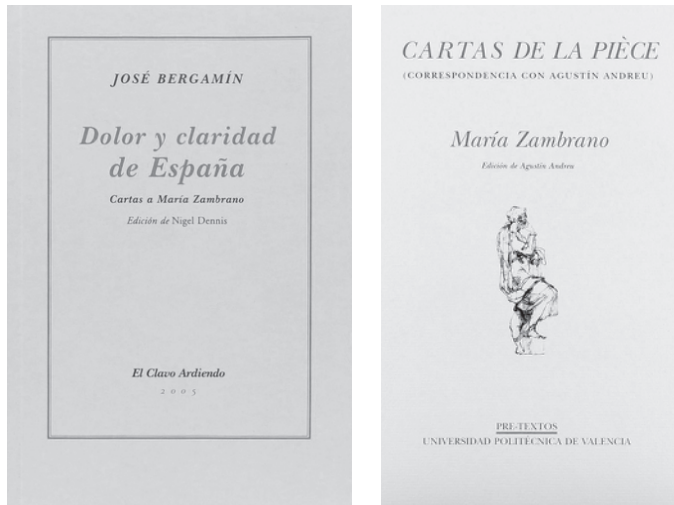
If exile is considered as a context in which the circulation of knowledge is actualized, this has immediate effects for the formulation of research questions, the choice of materials as well as the motivations for relating ideas to multiple locations, institutions and languages that are involved in conditioning a specific exile space of experience. To exemplify, one can look at the hitherto almost unexplored exile milieu in Rome in the period following World War II.

There are studies that focus on the displaced Italian exiles on the island of Ventotene. As a collective these exiles were influential in drafting early versions of the political organization of a common European community, drawing on notions of federalism and human rights directly related to their experience of enforced exile.³⁵ There are numerous indications, however, that there was a much larger milieu in Italy stretching over the period 1930–1970, consisting of exiles from mainly Spain, Latin America and initially Jewish exiles. Initial research results suggest that there was

extensive collaboration between the exile milieu and the political projects of contemporary Italian political thinkers such as Giorgio Agamben and Antonio Negri (who was himself an exile in Paris from 1979). Some of the then Italian exiles fought in the Spanish Civil War, one of several reasons why many Spanish exiles moved to Italy after World War II.³⁶ This was the case of the Spanish exiles Rafael Alberti and his wife María Teresa León, both intellectuals and writers, who already during the war were in close contact with the then leader of the Italian communist party, Palmiro Togliatti.³⁷ Similarly, Giorgio Agamben recounts in an interview his close relation to another Spanish exile in Rome, José Bergamín, and the influences of Bergamín's thinking on his own philosophy. Furthermore, the Italian novelist and essayist Elsa Morante had a prominent position as a contact-person between the Spanish exiles in Rome. She was also the director of Agamben's doctoral thesis and a close friend of Negri. Exiles and Italian intellectuals alike published in the same journals and the same publishing house (Einaudi), where the conception of community was under lively discussion. The Italian exile milieu was thus a network of Italian and Spanish intellectual exiles connected by interests in the same philosophical discussion on community, as well as by friendships, publications, and the city of Rome as an intellectual and geographical centre. Neither the personal experiences, nor the social circumstances of their exile, were exactly the same, but they moved in milieus or networks consisting of exiles and related to similar experiences and debates, including possibilities of subsistence.

The exile context is difficult to immediately make visible, because, as Karla Zepeda notes, exile is a context that moves the subjects from their primary surroundings and places them beyond the reach of more stable institutions of memory, such as universities, archives and schools of thought.³⁸ In the case of the exile milieu in Rome, exiles spent periods of time living in Rome, combined with travels, sometimes going back and forth into and out of exile (this is the case of José Bergamín mentioned above, as well as of Juan Bosch, the president of the Dominican Republic between February and September 23, who lived in exile before and after his presidency), or moving between Italy and France and Switzerland.

Hence, a first step towards investigating the exile milieu as a contextualization of the post-war debate about European and national community must be to investigate the historical circumstances that maintained the exile milieus: networks of travelling routes, friendships and practices for publication, as well as the different institutions of memory that has kept its traces. When mapping the travels made by the exiles in Rome, they take on similar patterns, a kind of exile routes. Mapping these routes is



Title pages of the published collections of letters between José Bergamín and María Zambrano, as well as Agustín Andreu and María Zambrano.

one way of investigating the space of experience that constituted their exile, as they are often the direct result of communication through letters and publications. It is thus possible to show how an exile geography was created over time and national borders and how the common experience of these places worked as a cohesive element for the interchange of ideas of community and the circulation of knowledge.

Studying exile networks also actualizes different materials: letters and joint publications, as well as *acta* from summer-meetings and memoirs, common manuscripts and narrative debates between works published in different countries but with clear reference to each other. The amount of letters sent between, for example, José Bergamín and María Zambrano, or between María Zambrano and the Cuban poet José Lezama Lima, containing news of the mutual aid with publications in Italy, France, Spain and Argentina, is overwhelming. The exiles in the Italian milieu worked and wrote letters, maintaining sometimes daily contact with people on other continents and in other countries. One example of a philosophically fruitful debate taking place between at least three locations is the philosophical debate in the letters sent between María Zambrano and the theologian Agustín Andreu in the late sixties and seventies. Both were exiles in Rome, and when they eventually left Rome, they wrote to each other, in periods on a daily basis. One fruit of the conversation in the letters, which in themselves holds keys to understanding Zambrano's late philosophy, was a manuscript written by Andreu but

meticulously commented on and was extended by Zambrano. It is virtually impossible to firmly locate this manuscript in one or another geographical circumstance, since it was written in at least three different locations: in the Vatican where Andreu lived, in the French countryside outside Geneva where Zambrano lived, and in Valencia in Spain, where Andreu eventually returned while writing. These were completely different milieus with different philosophical and theological vocabulary, as well as different political circumstances.

It is difficult to understand the debates and discussions taking place in letters and co-authored or circulated manuscripts written in exile, if they are not contextualized in relation to the intellectual dislocations of both sender and receiver, and the translation and inter-change occurring between locations. The same is true for other kinds of material. Many of the exiles in the Italian milieu wrote to survive, which meant that they published articles and poetry in several languages and countries at the same time, actually dislocating manuscripts by sending them back and forward between places.

Propagation of concepts and metaphors

Exile as context is thus a way of placing thought in the very movement that authors, materials and ideas take. This movement is not always productive, or might “fail” in the sense that an idea that was important in one place becomes impossible or irrelevant in another, in the manner of Emily Apter’s untranslatables. That is why the intellectual historian needs to look at the way in which concepts are transposed between registers – either culture-specific or discipline-specific registers – in what can be understood as conceptual translation or circulation of knowledge. Rather than just assuming that translations occur, exile as context emphasizes how. Given that exile forcibly transposes persons, practices and thought, it is the way in which it does so that becomes interesting. As Apter argues, translation as a movement between registers of languages tends to equalize languages or cultural registers by supposing the possibility of substitution and replacement of concepts between them.³⁹ I propose that in order to incorporate the critique directed against translation, it is more fitting to use the term propagation, coined by the historian of science Isabelle Stengers as a means of describing the circulation of knowledge.⁴⁰ This concept is used to describe not only how scientific disciplines evolve by transposing concepts from one field to another, it additionally describes how scientific fields distinguish and differentiate themselves as particular by giving new and added meanings to concepts from other fields. That means that propagation of concepts is a function in language and practice

by which concepts from one field move to another field. These fields are normally not equal, since propagation is used to describe how one not entirely developed field of science develops into a new discipline by using concepts from already developed disciplines. Importantly, propagation does not work through substitution, since the development of a new discipline occurs when a concept is given partial new meaning in a new scientific field. In addition, propagation does not have to be a conscious act, even if it can be conscious too.

In Stengers' understanding of history of science, scientific disciplines are formed and legitimated through the movement of certain foundational concepts from one field to another. Stengers argues that the formation of scientific fields is not so much a question of producing true knowledge, but a result of the way in which concepts and categories are invented to formulate discipline-specific problems and solutions. This happens through the propagation or movement of concepts from one area of thought to another. Stengers uses her theory to discuss foundational concepts in natural sciences as well as social sciences; for example how the law of causality moved from biology into economic sciences at the end of the nineteenth century.⁴¹ Propagation of concepts takes place when a concept that is fundamental for organizing scientific truths in one field – such as biology – moves into other fields – such as economy – and takes a similar structuring position. The transference can be understood as an act of translation from one subject area to another, with has effects on the translated concepts. It must also be understood as a legitimizing practice, since it gives the legitimacy of an already founded science to a new field of investigation. Propagation is a concept that describes the movement of concepts between scientific fields, but it could be used in a broader way to describe the movement between spaces of experiences, between languages and locations.

In fact, Stengers' description of the historic forming of a scientific discipline, fuelled by the propagation of concepts, describes a history of uncertain and unstable connections between knowledge localities, which by the very force of conceptual propagation, stabilizes scientific identities and legitimizes demands. The situation is similar in the case of the exile, whose space of experience must be reconstructed and formalized as precisely an exile space of experience, in which certain kinds of movements and interactions play a crucial role. One crucial movement is the transference of concepts – for example “political community” – between languages and locations, with effects on both the historic spaces of experience and on the concepts themselves.

The philosophical influence that the exile milieu in Rome had – concerning concepts and formulations of problems – could not only be felt

by philosophers in Italy, such as Agamben or Cavarero, but simultaneously in journals published by the Department of Education in Puerto Rico (in Zambrano's case), or on stages in France and Montevideo where some of the exiles' theatrical works were performed (in the case of Bergamín). Zambrano's political philosophy was transposed into the wording of the then new Puerto Rican constitution, thus contributing directly not only to form Zambrano's exile space of experience, but also to constitute Puerto Rican politics for decades to come. Propagation thus also works to legitimize the exile as a political actor and producer of valid experiences. The propagation of concepts through exile can contribute to constitute new political fields in which the exile is a valid actor, even when he or she is not recognized by the state in which he is currently residing.

As Stengers argues, propagation is an analytical concept that aims at investigating foundational concepts of the sciences, the concepts that organize and structure formulations of problems, research and truth. This is why propagation can elucidate the exile's intellectual exchange; exile challenges fundamental political and social concepts.

Times of exile: on periodization

A peculiar aspect of the manuscript written by Zambrano and Andreu is that it makes no obvious reference to intellectual debates or other authors in Rome, in France or in Spain. Instead, the author and his commentator relate directly to sources in the western tradition. They discuss the role of materialism and the Hegelian spirit in relation to the early church fathers, as contemporaries. They discuss the production of mass movements in relation to the Latin roots of the Spanish words *experiencia* (experience) and *experimento* (experiment). This is of course a philosophical style, maintained by a whole range of European philosophers who did not all go into exile, but the manuscript seems strangely timeless in the sense of not belonging to any time in particular. Its Trinitarian theme gives little indication of when it was written, and only small signals place it post-Hegel, who is mentioned repeatedly, and possibly post-World War II; an example indicating the latter would be precisely the use of the word mass-movement.

Said and Sá Cavalcante Schuback suggest that time for the exile is perceived of as multiple since one is constantly living one's life, knowing and maintaining the memory of a past life that could have been different.⁴² The move between locations was discussed above as a rupture with a previous room of experience, and the creation of a new room constructed by travels, translations, as well as certain forms of communication and

publishing, occasioned by the need to maintain two or more locations present as a coherent room of experience. Concerning time, however, no matter how good our memory is, the possibility of a future in the time-space left behind is irremediably lost, and hence exile time seems to be constituted by a complete rupture. While memory can cohabit with the present, the history in which that memory was played out as present can have no future. Consider a young university teacher, writing a first dissertation, and with the hopes and prospects of a university career. If that person is subjected to enforced displacement, ending up with no prospect of continuing the university career planned and looked forward to, no matter how much the memory of the former position is present, that future will not happen in the way it was imagined (or at all).

Said writes that the exile inevitably lives with the presence of that “could have been” and relates it to what he or she does in the now. Trinh T. Minh-Ha writes of the exile, trapped between memory and now as a “tale teller”, a person who continuously tells new stories about origin and future.⁴³ The rupture, creating a space of experiences in which time is fragmented and partly virtual, produces the effect of having to tell anew a coherent history, one in which times are kept together. One could speak of this tale telling as a search for a new identity, but we need not go so far, it is enough to note that the experience of exile questions the way in which origin and future are perceived. We could say that it is the horizon of expectations that has been ruptured. Koselleck suggests that history is played out between the space of experience and the horizon of expectations.⁴⁴ The concepts mark the limits of a medium time-span history of, for example, biological generations. The space of experience is the gathered, repeated and shared experiences constituting a historic group, generation or family. The horizon of expectations is instead that future which is imagined and imaginable from those shared experiences. Together they constitute a historic medium-span moment. For the exile this would suggest that the most fundamental categories of time-space experience change, so as to reorganize the way in which the exile lives his or her life story. And one fundamental aspect of such an reorganization is the connection of what could have been with the expectations produced by the present. Minh-Ha’s tale teller is the product of such a reorganization.

Minh-Ha investigates the symbol of the mother as a symbol of a distant origin in her discussion on exile as both actual and universal. The exile tale teller is a subject without history, proposes Minh-Ha, since it has no clear origin and no clear future. The exile’s very predicament is produced by the fact that what could have been will not be. That is to say, by the rupture with former rooms of experience and horizons of expectation. Yet, in Minh-Ha’s investigation of exile poetry, she underlines that the

mother is also a symbol of an origin that keeps coming back, distant and present at the same time. María Zambrano, who spent 45 years in exile, called this return to a never fully present origin, the return to a “homeland before birth,” *una patria pre-natal*.⁴⁵ The return, in Andreu’s manuscript, discussed above, to a canon of western authors, can be interpreted as a similar return to an origin that lies beyond the personal history, and beyond the ruptured space-time of exile. When the initial room of experiences and horizon of expectations are ruptured, the exile creates a new historic time that encompasses or draws upon a much larger and common human history. For Bergamín and Zambrano exile came to signify a reflection on human belonging and identity, beyond the nation state. Both rewrote Sophocles’ play *Antigone*, for example, where Antigone becomes the symbol of the violence of World War II and the Civil War in Spain, understood as violence between people of shared origin.⁴⁶ In fact, much of the knowledge circulation that took place, for example between Zambrano, Bergamín, and the younger generation, such as Agamben, was a reflection on the origin, fundamentals and structure of human community. The now famous distinction in *Homo Sacer* between *zoe* and *bios* that Agamben relates to Arendt (another exile), was also made repeatedly in the works of both Bergamín and Zambrano during the Rome years.⁴⁷ The theme of the original split or negativity, developed in *Il linguaggio e la morte*, by which what is expressed in language, is separated from an original silence or nothingness or that-which-cannot-be-spoken, as a structuring form in Western thought, was similarly discussed and debated in several books produced by the exile milieu in Rome.⁴⁸

The description of the rupture of the horizon of expectation of the exile, and its consequences for a turn towards a tale telling of a more universal kind of history is a specific trait (albeit not present in every individual case) of the circulation of knowledge through exile. The propagation of concepts not only occurs with other and simultaneously existing languages or philosophical debates, but with interlocutors that are present in the large-span historic room of experience. Exile actualizes memory, be it by remembering one’s own past, or by trying to recall – as did for example María Zambrano – the philosophical texts most dear to her. And the less access an exile has to intellectual or cultural debates in the receiving country, the more important becomes memory.

The practices of circulation of knowledge that have been discussed were based on the need to maintain an exile space of experience stretched out in the geography. The rupture of the horizon of expectation, and the fact of living with memory and present, creates the need for legitimizing practices such as Minh-Ha’s tale telling, in which coherence between room of experience and horizon of expectations is produced. The turn

towards more universal historical narratives, or fundamental philosophy (in the case of the Roman exiles), or the basic laws of science, can be seen as a legitimizing strategy between many exiles, with effects on contents as well as the choice of (often canonized) debate partners. Using Koselleck's distinction between medium-span history and large-span history, we could say that exiles, in order to keep together the medium-span history which is fractured and fragmented, turn towards large-span history, in order to situate anew both origin and future. The horizon of expectations is lifted from the medium-span (or even the individual short-span history) into the large-span history. This means that the space of historic experience which the exile constitutes is constructed in such a manner as to create a position of validity and legitimization as against the receiving country, the location of departure, and sometimes international political actors. Exile is thus not just something that happens, or that is objectively there, but as much a creation of a historic room of experience which, just like other more clearly distinguishable historic institutions, propagates concepts and ideas with the aim of constituting spaces of experience.

Conclusions

In this article I have discussed how exile can be used as an analytical tool of contextualization. My aim has been twofold. On the one hand I have outlined major categories such as historic time and space, which are actualized by exile when used as contextualization. It has been argued that exile as an experience gives rise to its own space of experience, which at the same time works to constitute other historic spaces of experience. On the other hand, exile as context should be understood as an invitation to a debate among intellectual historians on the enterprise of contextualization. Contextualization is performed in almost all research within the field of intellectual history, but elaborations on what this means as a methodological tool is a major unresolved issue.

Exile as a contextualization actualizes the circulation of knowledge in two complementary but not contradictory ways.

Firstly, the exile space of experience connects two or more simultaneous locations, socio-political institutions and languages, with effects on the way in which concepts and knowledge are circulated over large distances, and the way in which debates, discussions and publications are conducted. I suggest, by drawing on Isabelle Stengers' theory of circulation of knowledge, that these practices can be understood as propagation of concepts, and that, taken together, they function to constitute political and social spaces of experience in the receiving country as well as for the exiles themselves.

In order for exile to become context, a first step is to map and describe routes of propagation. This has to be done by turning to archives in several countries – to the extent possible – and by relating published material to the personal material of exiles themselves such as correspondence. Exile as context enforces a certain structure of creativity favouring propagation, transposition and translation that can be mapped historically.

Secondly, exile produces a rupture in the horizon of expectations with effects on the way in which knowledge is circulated. The rupture in the horizon of expectations forces the exile to create a new horizon, often by interpreting or debating directly with authors in a large-span tradition or history. The connection between debates in the receiving country and debates and knowledge production in the location of origin may be small and decreasingly so over time, which means that the exile increasingly reflects upon fundamental and universal problems with the tradition best known to him or her. The concepts that are propagated between spaces of experience are often of a foundational or universalizing character, and since the exile is forced to relate to more than one milieu, the concepts will be used in the tension between a fundamental core and different aspects of the concept actualized in different surroundings. Propagation as a way of circulating knowledge in exile is thus creative and conserving, since on the one hand it actualizes variation, but on the other hand calls upon a relevant and universal canon, through which the exile creates a new horizon of expectations in large-span history.

Much has been written about the creative potential of exile, only paired with the amount of insistence on the nostalgia and loss irremediably connected to the experience. As has been shown in the discussion above, when using exile as a context, both creative and conserving practices should be taken into consideration as different aspects in the room of experience and horizon of expectations particular for exile. With the help of digital tools and close reading of texts it is possible to make an intellectual geography of the circulation of ideas and concepts produced by exile in Europe from 1850 onwards, which could include, for example, routes, materials, concepts, as well as the mapping of canons actualized in these spaces of exile experience.

The analytical tool of exile as context outlined above is an intellectual attempt to systematize individual experiences sometimes involving unbearable suffering. Yet, every historic contextualization necessarily involves this kind of systematizing of individual experiences. The difference here is that it draws upon experience that may be so devastating that it threatens the very life of those that experience it. Therefore, an ethical reluctance to systematize, and thus reduce individual experiences to an analytical tool, presents itself. For people in current mass-flight

arriving on the shores of Europe with nothing but the clothes on their bodies, creativity directed towards the canonized authors is of course far away. Nevertheless, there will be a moment after arrival that is necessarily a reconstruction of the life that has survived. In trying to describe the structure of an exile space of experience, and an exile horizon of expectations, I have sought to outline a way of working with these moments after arrival as a historic method. Is it ethically correct to write about, and use, the experience of exile when one has not suffered from it oneself? Or is it the case that if only exiles are left to speak about their experiences, the responsibility of the phenomenon will be left only to exiles. If exile can only be spoken about as the confessing of individual experiences, the responsibility on the part of those who are asked to receive persons suffering the consequences of particular social, economic and political conditions will be obscured. I believe that exile needs to be discussed and investigated as a consistent historical practice with specific historical socio-economic and political configurations – and not as an ontological condition, since this runs the risk of overshadowing the difference between actually having suffered exile and feeling exiled in the fully funded armchair – as a way of placing and formulating responsibility on the part of the receiver.

Notes

1. Dominik LeCapra: *Rethinking intellectual history, texts, contexts, language* (Ithaca/London, 1983) Dominik LeCapra: *History in Transit, Experience, Identity, Critical Theory* (Ithaca/London, 2004).
2. Samuel Moyn and Andrew Sartori: *Global Intellectual History* (Columbia, 2013).
3. Sanjay Subrahmanyam: “Global intellectual history beyond Hegel and Marx” in *History and Theory*, 54:1 (2015), 126–137.
4. Barbara Cassin (ed.): *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles* (Paris, 2006). Emily Apter: *Against World Literature, On the Politics of Untranslatability* (London/New York, 2013).
5. Apter: *Against World Literature*, 16, 25–27.
6. Terry Eagleton: *Exiles and émigrés: Studies in Modern English Literature* (London, 1970), 9.
7. Charles Taylor: *Modern Social Imaginaries* (Durham, 2004), also cited in Stabler: *Artistry of Exile*, 9.
8. Julia Kristeva: *The Kristeva Reader* (ed.) Toril Moi (New York, 1986), 296–298.
9. Marcia Sá Cavalcante Schuback: “Historien i exil” in (ed.) Fareld and Ruin, *Historiens hemvist*, vol. I, (Gothenburg/Stockholm, 2017), 350–351.
10. Sá Cavalcante Schuback: “Historien i exil,” 350–356.
11. Jorge Guillén: *Múltiples moradas: Ensayo de literatura comparada* (Barcelona, 1998), 85.
- Leszlek Kolakowski: “Elogio del exilio” in *Vuelta Sudamericana* I:1 (1986), 50–52.

12. Sá Cavalcante Schuback: "Historien i exil," 352. Kolakowski: "Elogio del exilio," 50–52.
13. See for example the immensely influential Edward Hallett Carr: *The Romantic Exiles: A Nineteenth-Century Portrait Gallery* (London, 1933), or more recently, Edward Said: *Reflections on Exile and Other Essays* (Cambridge, Massachusetts, 2000), Adrian Velicu: *Versions of Exile Morality: Refugees in Britain 1790–1845* (Gothenburg, 2001), Thomas Karlsruhn: *Passage mellan medier: Vilém Flusser, datorn och skrifter* (Gothenburg, 2006), David Kettler: *The Liquidation of Exile: Studies in Intellectual Emigration of the 1930s* (New York/London/Delhi, 2011), Jane Stabler: *The Artistry of Exile* (Oxford, 2013), Michael Goebel: *Anti-Imperial Metropolis, Interwar Paris and the Seeds of Third World Nationalism* (Cambridge, 2015).
14. Stabler: *Artistry of Exile*, 6.
15. Rosenthal, Mira: *The Refugee's Refuge. Czesław Miłosz, Translation, and the Circulation of Poetry After World War II* (Ann Arbor, Michigan, 2012), 9–11.
16. Goebel: *Anti-imperial metropolis*, 21–32.
17. Karolina Enquist Källgren: *Subjectivity from Exile: Place and Sign in the Works of María Zambrano* (Gothenburg, 2015), 221.
18. Minh-Ha: *elsewhere*, 31–33.
19. Andreas Hackl: "Key figures of mobility: The exile" in *Social Anthropology*, 25:1 (2017), 55–68.
20. Guillén: *Multiples moradas*, 31.
21. Karla Zepeda: *Exile and Identity in the Autobiographies of Twentieth-Century Spanish Women* (New York, 2012).
22. Rosenthal: *The Refugee's Refuge*, 8–9.
23. Karolina Enquist Källgren: "Political Personas and the Fundamentals of a Democratic Society. On the Ethical Ontology of María Zambrano" in *Ideas in History*, 9:1–2 (2015), 80–81.
24. Enquist Källgren: *Subjectivity from exile*, 210–216, 290–293.
25. Reinhart Koselleck: *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts* (Stanford California, 2002), 50–54.
26. M.L. Berg: "Homeland and Belonging among Cubans in Spain" in *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 2009:14, 265–290 (276).
27. Guillén: *Multiples moradas*, 64.
28. Anders Olsson: *Ordens asyl* (Stockholm, 2011), 17–20.
29. Olsson: *Ordens asyl*, 17–20. Said: *Reflections on Exile*, 137.
30. Matthew D'Auria: "The Ventotene Manifesto: The Crisis of the Nation State and the Political Identity of Europe" in *European Identity and the Second World War*, (ed.) Spiering, Menno and Wintle (New York, 2011). C. Rognoni Vercelli: "Europeanism and federalism amongst the antifascist exiles (Switzerland 1943–1945)" in *Risorgimento* (Milan, 2001).
31. Wardlow Friesen and Francis L. Collins: "Brain Chains: Managing and Mediating Knowledge Migration" in *Migration and Development* 6:3 (2017), 323–342. Doi : 10.1080/21632324.2016.1168107.
32. For an overview of literature see for example Stephen D. Batiuk: "The fruits of migration: Understanding the 'longue durée' and the socio-economic relations of the Early Transcaucasian Culture" in *Journal of Anthropological Archeology* 2013:32 (2013), 449–477.
33. Shubi L. Ishemo: "From Africa to Cuba, an Historical analysis of the *Sociedad*

Secreta Abakuá (Ñañiguismo),” in *Review of African Political Economy* (2002:92), 253–272.

34. See for example, Edna M. Rodríguez-Plata: *Lydia Cabrera and the Construction of an Afro-Cuban Cultural Identity* (Chapel Hill, 2004).

35. D’Auria: “The Ventotene Manifesto” (2011). Spiering, Menno and Wintle: “Europeanism and federalism” (2001).

36. Stéfanie Prezioso: “‘Aujourd’hui en Espagne, demain en Italie’: L’exil antifasciste italien et la prise d’armes révolutionnaire” in *Vingtième siècle: Revue d’histoire*. 2007:93 (2007), 79–91.

37. Zepeda: *Exile and Identity*, 8–16.

38. Zepeda: *Exile and Identity*, 8–16.

39. Apter: *Against World Literature*, 157.

40. Isabelle Stengers: *D’une science à l’autre* (Paris, 1987).

41. Stengers: *D’une science*, 12–23, 68–87.

42. Said: *Reflection on Exile*, 186, Sá Cavalvante Schuback: “Historien i exil, 355.

43. Minh-Ha: *elsewhere*, 39.

44. Reinhardt Koselleck: *Erfarenhet, tid, historia – om historiska tiders semantik* (Göteborg, 2004), 173.

45. María Zambrano: “La Cuba secreta” in *Orígenes*, 1948:20, 3–9.

46. María Zambrano: *La Tumba de Antígona*, in (ed.) Moreno Sanz *Obras Completas* vol. III (Barcelona, 2011). José Bergamín: *La Sangre de Antígona. Misterio en tres actos. Il Sangue di Antigone* (Firenze, 2003).

47. Giorgio Agamben: *Homo Sacer* (Torino, 1995).

48. Giorgio Agamben: *Il linguaggio e la morte* (Torino, 1982).

Abstract

Religion in Swedish History of Ideas and Science. Review and reflection. Anton Jansson, Ph.D. in History of Ideas and Science, Department of Literature, History of Ideas, and Religion, University of Gothenburg, Sweden, anton.jansson@lir.gu.se, and Hjalmar Falk, Ph.D. in History of Ideas and Science, School of Global Studies, University of Gothenburg, Sweden, hjalmar.falk@gu.se

During the last few decades, the West has seen a “return of religion”, and it has even been suggested that we have entered a “postsecular” era. An earlier secularization thesis according to which religion, as a result of modernization, seemed doomed to disappear, has been problematized. It has also been pointed out that a secularization framework has had implications for historical scholarship, in which religion has often been ignored or treated as separate from other social spheres.

In this article, we want to examine whether this may hold also for the Swedish field of History of Ideas and Science. An investigation of dissertations and of articles in the journal *Lychnos* suggests that religion has been sparingly treated by historians of ideas. We also discuss this more qualitatively, departing from an overview of the history of ideas in Sweden, *Svensk idéhistoria. Bildning och vetenskap under tusen år* (2000) (English: Swedish history of ideas. Learning and science through a thousand years), by Tore Frängsmyr. Here we identify some secularistic tendencies that separate religion from the rest of the history of ideas and make a sharp distinction between religion and the secular, even when such a dichotomy does not do justice to the period investigated. We do this by discussing the treatments of Nathan Söderblom, Paul Petter Waldenström and the Enlightenment.

In a concluding discussion, we argue that History of Ideas and Science could gain much from being more receptive and reflexive in regards to religion. We also think that the discipline is very well suited to investigate the historical developments which have formed our view of religion, secularization, and with it, modernity.

Keywords: History of Ideas and Science, religion, postsecularism, historiography of ideas, Sweden

Religion i det svenska idéhistorieämnet

Översikt och reflektion

ANTON JANSSON* & HJALMAR FALK**

Introduktion

1968 sade den berömde sociologen Peter Berger att han räknade med att praktiskt taget alla religiösa institutioner skulle vara försvunna vid millennieskiftet.¹ Det var en profetia som nog avspeglade vad många i hans samtid kände, men som uppenbarligen inte slog in. Mot slutet av seklet tycktes i stället något annat ha etablerats i västerländska samhällen: idén om religionens återkomst och så småningom om ett postsekulärt tillstånd. Exakta datum är kanske svåra att slå fast, men sedan i alla fall femton-tjugo år är det svårt att förneka att religion har kommit att bli en central frågeställning för både samhällsdebatt och akademiskt arbete. Religionen, tycks det, är åter en kraft att räkna med i samhällslivet, en utveckling som skulle ha förvånat många intellektuella kring 1900-talets mitt. Då etablerades något av en generell sekulariseringstes, enligt vilken religionen i moderniteten var dömd att uppgå i privatsfären och försvinna från offentligheten, om inte helt och hållet. Men i stället har det uppstått en situation som tycks kalla på mer uppmärksamhet åt frågeställningar relaterade till religiösa föreställningar, traditioner och begrepp, även från idéhistoriker.

Ett första steg bör vara en översikt över hur sådana frågeställningar behandlats inom ämnet idé- och lärdoms historia. Om sekulariseringstesens legat som ett underliggande antagande i samhället generellt kan man tänka sig att detsamma gällt när historiker formulerat sina kunskapsintressen och kunskapsobjekt – något som börjat påpekas av forskare inom och utanför Sveriges gränser.² Alltså, den oreflekterade tron på sekulariseringstesens kan ha bidragit till att religionen fallit ur många

* Filosofie doktor i idé- och lärdoms historia, Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion, Göteborgs universitet, anton.jansson@lir.gu.se

** Filosofie doktor i idé- och lärdoms historia, Institutionen för globala studier, Göteborgs universitet, hjalmar.falk@gu.se

akademikers synfält. Religionen har ansetts mindre viktig, inte minst då man med en teleologisk blick på historien ständigt sett den som på väg bort och på nedgående – att berätta om vad som skapas nytt och leder framåt torde väl vara mer värdefullt än gamla bromsande rester?

Det här är utgångspunkter för vår undersökning. Vi inleder med en kort diskussion utifrån ett par exempel på hur det som kommit att betraktas som religionens återkomst har påverkat internationell historiografi. Därefter vänder vi oss till det svenska idéhistorieämnet för att undersöka hur religionstematiken hanterats här. Denna diskussion leder över till en undersökning som utgår ifrån ett särskilt material, närmare bestämt *Svensk idéhistoria. Bildning och vetenskap under tusen år* av professor Tore Frängsmyr. Detta verk förser oss med några exempel på hur det svenska idéhistorieämnet har haft problem med att integrera religiös tematik och hur detta inverkat på skildringen av det moderna Sveriges idéhistoria. (Framställning och frågeställning i artikeln rör alltså både disciplinen svensk idéhistoria och objektet svensk idéhistoria, med den sedvanliga problematik som kommer av termens dubbla betydelse.) Vi menar att en sekularistisk tendens påverkat inte bara förståelsen av viktiga religiösa aspekter av Sveriges idéhistoria utan också, vilket kan vara än allvarligare, påverkat möjligheten att begreppsliggöra dessa aspekters relevans för det idéinnehåll som uppfattas som icke-religiöst. Det här kommer vi att knyta an till i en avslutande något bredare diskussion, där vi bland annat öppnar upp religionsbegreppet, som vi i artikeln i övrigt använder relativt pragmatiskt. Vår grundläggande poäng är att ämnet har mycket att vinna på att bli mer receptivt och reflexivt gällande religionen än vad som tidigare varit fallet, och vi vill uppmana till eftertanke kring hur man produktivt kan ta sig an de här problemkomplexen.

Religionens återkomst och internationell idéhistorisk historiografi

Religionens återkomst har gjort tydligt avtryck i internationell historiografi. Det svenska idéhistorieämnet är som bekant riktat mot flera internationella fält och discipliner, men vi väljer att här exemplifiera med två traditioner som kan anses vara de mest inflytelserika inom det internationella "intellectual history" – nämligen den tyska begreppshistorien och den anglosaxiska Cambridgeskolan.³ Man kan i båda dessa traditioner under de senaste decennierna skönja en vändning mot religionen.

Reinhart Koselleck, den tyska begreppshistoriska traditionens mest framstående namn, var förhållandevis lite intresserad av religion och teologi. Att religionen negligerades i det begreppshistoriska praktverket *Geschichtliche Grundbegriffe*, för vilket bland andra Koselleck var redaktör,

har påpekats av flera av dennes medarbetare och efterföljare.⁴ Och i den mån religionen inte ignorerades så var en enkelriktad och given sekulariseringsprocess förutsatt. Verket var, med den historiske sociologen Hans Joas ord, ”koncipierat inom ramarna för en föreställning av en oupphörligt framåtskridande sekulariseringsprocess”.⁵ Men saker har förändrats i Kosellecks efterföljd. Inte minst har Lucian Hölscher, en av Kosellecks doktorander och efterföljare, gjort uppvärderingen av religionen i begreppshistoriografien till en av sina specialgrenar. Religionens transformation under moderniteten har belysts av Hölscher i forskning om begrepp som fromhet, ateism, konfession och inte minst de fundamentala begreppen religion och sekularitet i sig själva.⁶

Även bland historiker affilierade med eller influerade av den brittiska Cambridgeskolan har behovet av en religiös vändning lyfts. I en antologi från 2009 påtalar redaktörerna John Coffey och Alistair Chapman det ironiska i att i en tradition där man uttryckligen velat lägga tyngdpunkten på att förstå fenomenet i sin samtida kontext – med frontfiguren Quentin Skinners ord ”seeing things their way” – har man förhållandevis lite brytt sig om kristendomen.⁷ Detta trots att kristendomen onekligen fram tills åtminstone 1900-talet var ett filter genom vilket de allra flesta, även intellektuella, faktiskt betraktade sin värld. Särskilt Skinner utsätts i sammanhanget för kritik, då det menas att han ignorerat att se ”vad de såg” när ”de” sysslade med saker som demonologi, millenarism eller djupt bibelgrundade resonemang. I stället beskriver Coffey hans arbete som sekularistiskt i den betydelsen att han letade efter ”secularized nuggets buried in the dark seams of pre-Enlightenment European thought”.⁸ Även här har det av kritikerna gjorts försök att åtgärda detta genom att lyfta kristendomens roll i det politiska tänkandets historia; bland annat har ovan nämnde John Coffey skrivit en bok om den gammaltestamentliga exodus-berättelsens betydelse i befrielsens politiska semantik från Jean Calvin till Martin Luther King Jr.⁹

Vi ska inte koncentrera oss på det vetenskapshistoriska fältet, men det kan parentetiskt också nämnas här. Inom vetenskapshistoria fanns tidigare en mycket stark uppdelning och en idé om en närmast evig konflikt mellan en obskurantistisk, bakåtsträvande religion och en klarsynt, progressiv vetenskap, inte minst etablerad av John William Draper och Andrew Dickson White under sent 1800-tal. Men den figuren har professionella vetenskapshistoriker sedan länge begravt för att kunna etablera ett mer komplext och mångskiktat synsätt på hur det vi i dag kallar religion och det vi i dag kallar vetenskap förhållit sig till varandra genom historien.¹⁰

Poängen med de här utvecklingarna av Cambridgeskolan och tysk begreppshistoria har förstås inte bara varit att konstatera att historiker

plötsligt måste sysselsätta sig med religion för att det harmonierar med det som är aktuellt i samhället för tillfället. Snarare har diskussionen kring religionens återkomst lett till en insikt om att en otillräcklig eller felvinklad uppmärksamhet ägnad åt religiösa teman ger en otillfredsställande och inkomplett bild av det mänskliga tänkandets historia. En sekularistisk idéhistoria riskerar helt enkelt att bli en på sina egna premisser sämre idéhistoria.

Religion och svensk idéhistoria: avhandlingar och *Lychnos*

När vi nu betraktat ett par strömningar besläktade med det svenska idéhistorieämnet väcks frågan hur läget är i Sverige. Vilken plats har religionen i det svenska idéhistorieämnet idag? Vilken har den haft tidigare? Något vi kan konstatera utifrån en översiktlig kartläggning över central forskning är att religion av tradition inte tycks vara ett favoritämne bland idéhistoriker.

Kvantitativt kan ointresset beläggas utifrån den kartläggning av idéhistorieämnets avhandlingar som presenterades av Ingemar Nilsson i 2014 års *Lychnos*. Nilsson kategoriserar där ämnets avhandlingar – från Sandblad 1942 till Nordblad och Tistedt 2013 – utifrån olika parametrar, och ”ämnesinriktningar” är en av dessa. Religion är en av de elva ämneskategorier som ställs upp, och med sina sex avhandlingar är religion det näst minst frekventa.¹¹ Här bör påpekas att en sådan kategorisering givetvis kan vara svår, och det bör också sägas att det som kan kallas religion inte nödvändigtvis är frånvarande i övriga avhandlingar, men det här ger ändå en tydlig bild av att det inte främst är för att förstå religionens roll i historien som doktorander har sökt sig till idéhistorieämnet. Som referenspunkter till de sex avhandlingarna med religionsfokus kan nämnas att det finns 26 om politiska idéer, 19 om pedagogik – och om vetenskaps-/teknikhistoria har det genom åren skrivits 66 doktorsavhandlingar.

En annan viktig fråga är hur bilden ser ut om vi vänder oss till tidskriften *Lychnos*, som nog bör ses som ämnets främsta institution och som vid sidan om avhandlingsproducerandet skulle kunna betraktas som den främsta indikatorn på svenska idéhistorikers intresseområden. Här väljer vi ett något snävare urval rent tidsligt, men ett som fokuserar på det som berördes i inledningen, nämligen religionens återkomst. Denna återkomst eller nya synlighet kan vi alltså räkna tillbaka runt två decennier, och vi tar därmed som startpunkt år 1996. Utgår vi från titlar på artiklar och intresserar oss för sådana som explicit handlar om religion, kristendom och med dessa förbundna fenomen (som Gud, teologi, bibeln, religiösa rörelser) finner vi en tunn uppsättning texter, närmare bestämt sju stycken,

skrivna av sex författare.¹² Av dessa författare är hälften idéhistoriker i rent formell mening, och den mest explicita diskussionen kring hur idéhistorien hänger ihop med religionen, eller mer specifikt filosofihistorien med teologin, är det inte någon till yrket verksam idéhistoriker som står för. I stället är det teologen Jayne Svenungsson som bidragit med en initierad diskussion kring frågan om filosofins teologiska genealogi, bland annat utifrån den så kallade Löwith-Blumenberg-debatten.¹³

Att det är Svenungsson som för diskussionen och ingen av ämnesföreträdarna är talande. Vi kan här nämna ett annat exempel på någon som inte nominellt sett är idéhistoriker som gått in och diskuterat inom ett idéhistoriskt fält: Historikern Inger Hammar gör, i bland annat sin avhandling *Emancipation och Religion*, en kritik av religionsblind genus- och idéhistorisk forskning. I detta arbete om det teologiska tankegodsets betydelse i den svenska tidiga kvinnorörelsen polemiserar Hammar mot bland andra två prominenta idéhistoriker, Ulla Manns och Ronny Ambjörnsson.¹⁴

Tore Frängsmyrs *Svensk idéhistoria*

Så långt en kvantitativ och översiktlig kartläggning. Men något mer kan vi gå in på substansen, och in i den faktiska idéhistoriska historiografin, för att kunna föra en mer djupgående diskussion om varför det finns fog för att hävda att det krävs ett uppvärderande eller en djupare förståelse för religionen inom ämnestraditionen.

För att detta ska bli hanterbart i en text av det här omfånget krävs dock en avgränsning. Vi har därför valt att fokusera på ett centralt verk, nämligen *Svensk idéhistoria. Bildning och vetenskap under tusen år från 2000*, författat av Tore Frängsmyr, mångårig professor i idé- och lärdoms historia och vetenskapshistoria vid Uppsala Universitet. Det här mycket väl-skrivna och viktiga tvåbandsverket, som är en imponerande resa i svenskt idéliv från medeltid till samtid, är ofta använt i undervisning och torde vara det verk som utövar störst inflytande över synen på svensk idéhistoria bland såväl studenter som hos allmänheten.

Några saker kan påpekas i förhållande till detta. Vi vill poängtera att vi inte menar att Frängsmyrs *Svensk idéhistoria* representerar den samtida forskningen inom disciplinen, men det är förmodligen det främsta verket i vilket en idéhistoriker framställt objektet ”den svenska idéhistorien”. Tanken är inte heller att kritisera Frängsmyrs personliga gärning, däremot är han intressant som en framstående svensk representant för den generation som också Koselleck och Skinner tillhör. Hans verk blir här en utgångspunkt för en diskussion om vilken roll religionen har fyllt och kan fylla i idéhistorieämnets historieskrivning. Vi vill också understryka

undersökningens exemplifierande karaktär. De punkter som diskuteras nedan gäller detaljer utvalda för att peka på en genomgående tendens, inte att kartlägga den i dess helhet. I stället är syftet att peka ut en problematik och att resa en ny fråga i förhållande till idéhistorieämnets tematik och metodologi. Följande är alltså att betrakta som ett illustrativt och i bästa fall pedagogiskt exempel.

Vår tyngdpunkt i läsningen av *Svensk idéhistoria* ligger på mer moderna tider, inte minst då religionens roll i narrativet om moderniteten är avgörande för diskussioner kring historiografi och religionens återkomst. Vi koncentrerar oss först på behandlingen av två personer från de för etableringen av det moderna idélivet så viktiga decennierna kring det förra sekelskiftet: Nathan Söderblom och Paul Petter Waldenström. När det gäller den förra är det talande att han knappt förekommer, när det gäller den senare finns det outnyttjad potential i och med en viss negligering av det religiöst idémässiga. Efter detta följer vi en diskussion om upplysningen, en epok eller strömning vars förhållande till religion är en central frågeställning i såväl rådande samhällsdebatt som historieskrivning över epoken.

Nathan Söderblom

Inger Hammar diskuterar i sitt ovan nämnda arbete med det teologiska tankegodset något som hon kallar religionsblindhet, det vill säga tendensen att inte se eller i sin redovisning tona ner betydelsen av olika religiösa aspekter av historien. När det gäller fallet Nathan Söderblom finns det skäl att befara att just detta drabbat Frängsmyrs historiografi, för Söderblom tycks ha fallit utanför de gränser som stipuleras för vad som utgör relevant lärdomshistoria. Ärkebiskopen Nathan Söderbloms förekomst i *Svensk idéhistoria* uppgår till sammanlagt tre textställen: som en av de personer Ingemar Hedenius kritiserade i sin epokgörande *Tro och vetande*; som officiant när kvarlevorna från Andréés polarexpedition fördes till Stockholm 1930 och slutligen i ett kort stycke så att säga i egen rätt. Det enda man där erfar är dock hans gärning som ekumenisk ledare, vilket förärade honom Nobels fredspris 1930. Man ”bör nämna” Söderblom, skriver Frängsmyr, ”inte främst som teolog utan i hans roll som ekumeniker och humanist”.¹⁵

En sådan formulering, tillsammans med det lilla utrymme som Söderblom ges, antyder en uppfattning om att hans intellektuella meriter skulle vara relativt ringa och att hans plats i svensk lärdomshistoria alltså inte är given. Att Söderblom är en av fem svenskar som tilldelats Nobels fredspris säger förstås mycket om ställningen han hade i svensk och internationell offentlighet, men det är kanske inte en direkt lärdomsmerit. Att han



Nathan Söderblom, 1930. Koba, Nathan Söderbloms fotoarkiv.

skulle ha sådana ser man inte något av i *Svensk idéhistoria*. Men det räcker med att titta översiktligt och ytligt på Söderbloms intellektuella gärning för att bli förundrad över varför han inte ges en alldeles central roll i det tidiga svenska 1900-talets idéhistoria.

Ställer man upp Söderbloms meriter är det nämligen inte många 1900-talssvenskar som kan tävla med honom som lärdomsfigur. Nathan Söderblom satt under de tio sista åren av sitt liv på stol nummer 16 i Svenska akademien.¹⁶ Detta var inte oväntat, då han, som *Svenska Dagbladet* skrev i samband med hans inträde, var ”en av den samtida vetenskapens främste”.¹⁷ Att han hade en plats även i Kungliga Vetenskapsakademien är därmed inte att förvånas över.¹⁸

Söderblom studerade i Uppsala och var efter studierna först verksam som präst. Senare disputerade han dock vid Sorbonne i Paris 1901, med ett internationellt uppmärksammat arbete om mazdaismen (zoroast-rismen), och blev samma år professor i Uppsala. Förutom teologiprofessor

där blev han även 1912 utsedd till professor i religionshistoria i Leipzig. Därtill blev Söderblom utnämnd till hedersdoktor vid inte mindre än fjorton lärosäten runt om i Europa.¹⁹ Nathan Söderblom är också en av endast två svenskar som blivit inbjuden att hålla de mycket prestigefyllda Gifford Lectures i Skottland, även om han gick bort innan han hann fullfölja serien. Som Gifford-föredragshållare var han under början av 1900-talet i sällskap med bland andra Henri Bergson, John Dewey och Werner Heisenberg.²⁰

Nathan Söderbloms professur i ”teologiska prenotioner och teologisk encyklopedi” blev senare under 1900-talet till en stol i religionsvetenskap, och på ”Professor Nathan Söderbloms professur i jämförande religionsvetenskap” sitter idag Mattias Gardell. Men inte bara i Sverige utan även internationellt räknas han till en av grundarna av själva ämnet religionsvetenskap, ett på inget sätt negligerbart akademiskt fält.²¹

Söderbloms verk finns här inte utrymme att säga så mycket om, men bredden är stor. Avhandlingsämnet innebar att han var kunnig i persiska språk, och man kan därmed lägga orientalist till andra möjliga titlar som teolog, (religions-)historiker och religionsvetare. Inom teologin och religionsvetenskapen är det förmodligen hans utveckling av religionsfenomenologin som rönt mest uppmärksamhet – han har kallats ”the father of the phenomenology of religion”.²² Den fullständiga bibliografin som trycktes i en minnesskrift över honom innehåller 669 poster.²³

Med de meriterna är det svårt att säga annat än att Nathan Söderblom med internationell såväl som svensk blick tillhör den svenska lärdomshistoriens giganter, och sålunda är det anmärkningsvärt att hans lärdoms-gärning egentligen inte ens nämns i *Svensk idéhistoria*.

Oss veterligen har inte heller några andra svenska idé- och lärdoms-historiker intresserat sig nämnvärt för Nathan Söderblom, och den historiska Söderblom-forskningen generellt tycks inte lida av någon överproduktion. Härom året kom dock ett utförligt verk som hävdade sig vara ”den första vetenskapliga biografen” om så att säga hela Nathan Söderblom, och det med en typiskt idéhistorisk undertitel, nämligen den tyske teologiprofessorn Dietz Langes *Nathan Söderblom och hans tid*. (Jämför Svante Nordins *Ingemar Hedenius och hans tid* eller varför inte Henrik Schücks *Shakespeare och hans tid*.)²⁴ Nämnas bör också att de andra studier som gjorts av Söderblom främst är gjorda av företrädare för samma ämneskomplex. Hans förste biograf var Tor Andræ, Söderbloms efterträdare på såväl professuren som akademistolen. Bengt Sundkler var eku-meniskt engagerad teolog och missionshistoriker och Jonas Jonson, som skrivit den senaste svenska biografen, är docent i missionsvetenskap. Eric J Sharpe som skrivit om Söderblom som religionshistoriker är själv religionshistoriker.²⁵ Söderblom tycks kort sagt vara en intellektuell som

idéhistoriker inte intresserar sig för, men som ännu förmår engagera religionsforskare.

Att teologi och religiöst tänkande i vidare bemärkelse genom historien utgör en både avgörande och föränderlig lärdomsresurs för förståelsen av både religion och samhälle och en viktig del i det institutionella lärdomslivet tycks generellt inte ha varit självklart eller intressant för idéhistoriker. Söderbloms verksamhet som teolog, religionshistoriker och med svenska mått mätt nästan ojämförligt inflytelserik intellektuell faller utanför historieskrivningen i *Svensk idéhistoria*. Och det är svårt att inte betrakta detta som uttryck för en gränsdragning där tillhörigheten till sfären ”religion” innebär uteslutning ur sfärerna ”lärdom”, ”bildning” eller ”intellektuellt liv”. En dikotomisering till nackdel för det teologiska tänkandet kan man också ana i ansatsen att betrakta Söderblom ”inte främst som teolog” utan som ”ekumeniker och humanist.”²⁶ Här tangerar vi alltså något som pekar på problemet med en sekularistisk tendens inom idéhistorisk historiografi – att religion särskiljs när det borde integreras. I värsta fall kan den här tendensen leda till det Hammar kallar religionsblindhet, vilket alltså inte bara bör betraktas som ett enkelt förfördelande av religiösa teman. Det kan även handla om en blindhet inför en samhällelig dynamik som inte följer historikerns sekularistiskt bestämda operationaliseringar och uppdelningar. Våra vidare exempel ur Frängsmyrs svenska idéhistoria fortsätter att illustrera detta problem.

Paul Petter Waldenström

Paul Petter Waldenström, en annan av de stora svenska moderna kyrkoledarna, får faktiskt mer utrymme i Frängsmyrs verk. Han står i centrum när väckelserörelsernas del i folkörelsernas nya offentlighet avhandlas. Här föräras Svenska Missionsförbundets tidiga ledare Waldenström med en egen faktaruta.²⁷ Paul Petter Waldenström satt inte på samma lärdomskapital som den tjugoåttå år yngre Nathan Söderblom, men han var en kyrklig ledare och intellektuell, filosofie doktor vid Uppsala Universitet med en avhandling om Cicero, av betydelse för sin tid och med en självklar plats i offentligheten. Han var därtill riksdagsman. Men det var som grundare och ledarfigur – om än inte formellt – för det 1878 instiftade Svenska Missionsförbundet som Waldenström gått till historien. Allt detta refereras i *Svensk idéhistoria*. Vet man dock något om Waldenström och skiljelinjen mellan Svenska Kyrkan och Svenska Missionsförbundet är det anmärkningsvärt att Frängsmyr i sin redogörelse enbart fokuserar på nattvardsfrågan och brottet med statskyrkan. Han förbiser dock det centrala teologiska och idémässiga innehållet utifrån vilket det stormade kring Waldenström, vilket man egentligen kan göra mer idéhistoriska poänger av.

Den teologiska strid som föregått brottet handlade om försoningsläran, det vill säga frågan om vad det var som skedde i och med Jesu död på korset: Hur återupprättades förbindelsen mellan Gud och människa? Det här är en komplicerad teologisk fråga med en lång historia som vi inte kan behandla i detalj här. Men kort kan sägas att mot en ”objektiv” försoningslära där en vred Gud behövde ett ställföreträdande offer för att han skulle försonas med människan, ställde Waldenström en ”subjektiv” lära, vilken innebar att det var den treenige Guden som led genom Jesus för att människorna skulle försonas med Gud.²⁸ Den här diskussionen var sprängstoff i den svenska kristenheten och striden om försoningsläran utkämpades brett och länge. Litteraturvetaren Gunnar Hallingberg vill i sin historia över den svenska väckelserörelsen och det moderna genombrottet till och med gå så långt som att hävda att försoningsstriden på 1870-talet mycket väl kan fogas in mellan debatten efter Carl Jonas Love Almqvist *Det går an* på 1840-talet och Strindbergsfejden på 1910-talet. Detta på basis av att försoningsstriden också bör förstås som en viktig del av kampen om den moderna kulturen, en del som diskuterades i bredare folklager än Almqvists och Strindbergs.²⁹

Uppfattar man en strid om försoningsläran, alltså betydelsen av Jesu död på korset, som något som ändå rör vidskepligheter som inte hör hemma i den moderna lärdomen eller idéhistorien kan man kanske förbise den, men det finns både i argumentets innehåll och i dess motivering något som är intressant i idéhistorisk bemärkelse.

För det första ingick i argumentationen förvisso ståndpunkter rörande Guds oföränderlighet, men av större betydelse är att omvändningen från den objektiva till den subjektiva försoningsläran är ett steg från betoningen av Guds vrede till Guds kärlek; en kyrkohistoriker har menat att Waldenström ”gav det svenska folket en helt ny gudsbild, där ’kärlek’ blev Guds allena rådande väsensegenskap”.³⁰ Den vändningen skulle man kunna använda för att diskutera mentalitetshistoriska förskjutningar i 1800-talets Sverige. Den här idéförskjutningen bort från det av statskyrkan stipulerade är också en viktig del i moderniseringens utmaning av Svenska kyrkans idémässiga monopol, även om det inte kom från ett perspektiv som utmanade den kristna tron *per se*, som man kan hävda att figurer som Axel Danielsson och August Strindberg senare gjorde.³¹

För det andra kan Waldenströms understrykande av den egna bibel läsningen tolkas som ett förmyndigande och ett förskjutande inte bara i *hur* man fick tänka utan också *vem* som fick tänka. Waldenströms då berömda signum, som också mobiliserades i den här debatten, var frågan: ”Var står det skrivet?”.³² Att kräva hänvisning till skriften är förstås en klassisk trop genom kristendomens historia, men den antar särskild betydelse i förhållande till den moderna demokratiseringsprocessen. Ett



Paul Petter Waldenström. Falbygdens museum

stöd för den tesen kommer från något oväntat håll, nämligen från Tage Erlander. I ett tal hållet vid Svenska Missionsförbundets hundraårsjubileum 1978 framhöll den tidigare statsministern att just Waldenströms försoningslära ”fick en avgörande betydelse för det demokratiska genombrottet i Sverige”.³³ Detta på grund av det enkla faktum att Waldenström ställde en svår dogmatisk lärofråga till folket och lät dem själva ta ställning. Kunde man ta ställning i de frågorna, menade Erlander vidare, så kunde man förstås även vara med och besluta om ”kommunala angelägenheter” och ”politiska riksfrågor”.³⁴ Tillfället för och karaktären på det refererade talet borgar kanske för att det är en tillspetsad tes från den före detta statsministerns sida. Grundtanken är dock inte långt ifrån gängse tolkningar av folkrörelserna, även de som Frängsmyr presenterar, dock utan att han alltså inkluderar själva den idémässiga knäckfrågan.

När det gäller den svenska Waldenström-forskningen är det främsta svenska verket från 1948.³⁵ Precis som i fallet med Nathan Söderblom får

vi i stället rikta blickarna utanför landets gränser för att finna det mest ambitiösa sentida forskningsbidraget i ämnet, nämligen den 2016 utkomna *The religious origins of democratic pluralism: Paul Peter Waldenstrom and the politics of the Swedish awakening 1868–1917* av Mark Safstrom, en amerikansk skandinavist och historiker.³⁶ Detta verk kan klart betraktas som idéhistoriskt, då det ger sig i kast med att skildra och analysera Waldenströms idéer i sitt historiska, politiska och samhällseliga sammanhang. Safstroms tes är att Waldenström spelade en avgörande roll för utvecklingen i Sverige av en klasskompromiss och en icke-revolutionär och demokratisk-pluralistisk socialdemokrati. Det är en tes som helt klart kan anses hårdragen och som man inte behöver hålla med om, men studien av Waldenströms tänkande och politiska gärning är ingående. Och för vårt vidkommande är det återigen talande att den här typen av ambitiös nutida idéhistorisk studie över de teologiska tankarnas och kyrkliga rörelsernas betydelse för det svenska samhället i modern tid inte har åstadkommits av någon svensk idéhistoriker. Tilläggas kan även en historigrafisk poäng: exemplet Waldenström pekar på den roll som ett genuint idéhistoriskt intresse för teologiska frågor kan spela i förståelsen av större sociala sammanhang. Genom en mer dynamisk bild av och mer historiserande blick på teologi och religion kan vi nå en bättre och mer sammansatt historisk förståelse av de processer vi idéhistoriker studerar.

Upplysningen

Frängsmyrs framställning av upplysningen i *Svensk idéhistoria* skiljer sig något från beskrivningen av Söderblom och Waldenström, dels därför att det rör sig om en diskussion av vad han kallar för en idéhistorisk strömning snarare än en person, dels därför att Frängsmyr här tidigare själv har författat en fristående studie i ämnet, *Sökandet efter upplysningen*, som gett upphov till debatt.³⁷ Frängsmyrs grundtes i detta verk är att det i själva verket inte funnits någon svensk upplysning, i alla fall ingen som svarar mot det specifika mönster han menar utmärker den franska upplysningen (och som antas utgöra mallen för upplysning i dess helhet). Kort sagt menar Frängsmyr att det i ett svenskt sammanhang under 1700-talet saknades den uppgörelse med kyrkan som utmärkte upplysningen i den mening som *les philosophes* gav den i Frankrike. För denna analys är ett begrepp om sekularisering avgörande.

Debatten om den svenska upplysningens vara eller icke-vara tycks ha avklingat något efter 2006 och ska här inte ägnas någon egentlig diskussion. Vad som intresserar oss är inte Frängsmyrs definition och analys av upplysningen i allmänhet, utan hans sätt att i sammanhanget definiera religion och sekularitet. Det kunde förvisso vara intressant att fråga om

inte Frängsmyr kan anklagas för viss metodologisk nationalism, då han å ena sidan slår fast att utgivningen av *les philosophes* på svenska var omfattande, samtidigt som han å andra sidan menar att det inte fanns någon svensk upplysning. Den franska upplysningen fanns uppenbarligen i Sverige inte bara som ett marginellt kulturellt fenomen, utan den var mycket inflytelserik och gav starka reaktioner. Det som nu ska diskuteras är dock det sekulära inslaget i upplysningstänkandet och dess eventuella betydelse för en idéhistorisk förståelse av upplysningen. I den diskussionen, menar vi, kan det trots allt finnas anledning att ta hänsyn till vissa nationella särdrag och deras betydelse för uttolkning av vad som utgör upplysningstänkande.

Att förutsätta framväxten av en antikyrlig hållning som skulle se likadan ut i Sverige som i Frankrike är nämligen problematiskt. Den svenska kyrkan var vid denna tid inte direkt främmande för förkastelserdomar över katolicismen, vilket förmodligen gjorde *les philosophes* attacker på kyrkan mindre besvärande för svenska lutheraner, åtminstone i direkt mening. Att prästerskapet kunde omhulda vissa aspekter av upplysningstänkandet och försöka göra det till sitt eget är därför inte särskilt märkligt. Luther blev, som Frängsmyrs kritiker Jacob Christensson påpekat, på så vis möjlig att beskriva som en upplysningens föregångare.³⁸ Det problem som Frängsmyr ser i kvarlevandet av ett äldre, kristet begrepp om upplysning för förståelsen av en eventuell ”genuin” svensk upplysning är därmed inte nödvändigtvis alls så stort som han vill göra gällande. Ett likartat mönster kan för övrigt skönjas i tysk idéhistoria, där reformationen i vissa kretsar kom att betraktas som en föregångare till och rent av bättre version av franska revolutionen.³⁹ Tilläggas kan att den politiska situationen i Frankrike var mycket mer sammansatt, med fler maktcentra än vad den svenska enväldesstaten erbjöd. Snarare än en konkurrent till staten var kyrkan i Sverige en av dess grundpelare och lutherdomen en statsideologi, vilket också satte sin prägel på en eventuell politisk användbarhet för religionskritik.

Dessutom kan man i linje med detta fråga sig om en allmän sekularism är ett relevant kriterium för att överhuvudtaget bedöma upplysningens innehåll. Som den bulgarisk-franske filosofen och historikern Tzvetan Todorov påpekar i sin bok om upplysningen utmärktes 1700-talets upplysningstänkande inte av någon egentlig religionskritik i allmänhet. Den specifika måltavlan för denna typ av kritik var vissa religiösa samhällsstrukturer, inte tron ”i sig”.⁴⁰ Om vi tänker oss att upplysningsfilosofernas kritik av kyrkan inte bara, eller ens huvudsakligen, riktas mot tron utan mot just kyrkan som samhällsinstitution, får vi också tillgång till en annan bild av upplysningens gestaltning i en svensk kontext. Då blir det lättare att se hur exempelvis herrnhutism, swedenborgianism och andra mystiska

och svärmiska rörelser skulle kunna passa in i en upplysningsram, som en åtminstone delvis politisk kritik av en mäktig samhällsinstitution (vilket inte bör förstås som att den ”egentligen” var politik – en viktig poäng här är att kategoriseringarna inte är givna, utan historiskt föränderliga). För en sentida betraktare borde många av dessa trosriktningar egentligen inte framstå som mycket märkligare eller mindre moderna än den av upplysningstänkare omhuldade deism som under historiens gång kommit att betraktas som 1800-talssekularismens självklara föregångare.

För att ta ett exempel på hur detta blir till ett problem för förståelsen av 1700-talet och olika former av upplysningsartade strömningar, kan man nämna Frängsmyrs framställning av intellektuella som Johan Gustaf Halldin, Carl Bernhard Wadström och bröderna August och Carl Fredrik Nordenskiöld's swedenborginspirerade utopiska projekt – med upprättandet av en afrikansk idealstat som utgörande uttryck för swedenborgiansk mystik och svärmeri.⁴¹ Man skulle här kunna påminna om den tyske juristen Georg Jellineks klassiska studie av de mänskliga rättigheternas historia från 1895, där det hävdas att det är i radikala kristna kretsar i den nya världen som rötterna till denna upplysningsidé egentligen står att finna. Utan att ta Jellineks teser för uppenbarad sanning kan vi konstatera att det kan finnas fog för en mer mångfacetterad och sammansatt syn på vad vi idag uppfattar som upplysningens idéhistoria. Det är hur man än vrider och vänder på upplysningens eventuella sekularism uppenbart att Swedenborgs och hans lärjungars slaverimotstånd representerade en ur människorättssynpunkt radikalare position än den som deras voltaire-läsande vedersakare, exempelvis Kellgren, intog.⁴²

Historikern Dan Edelstein menar att det var möjligt för många olika mystiska riktningar att göra anspråk på att representera upplysningen under 1700-talet – och att det samtidigt fanns mycket av mystisk karaktär i det som kommit att representera upplysningen för oss efterkomlingar.⁴³ Idén om behovet av en mer integrerad syn på religion och förnuft vid skildrandet av upplysningens idéhistoria och genealogi märks i dag även bland ämnets mer etablerade fixstjärnor, som i J.G.A. Pococks sexbandsverk om Edward Gibbon och *The Decline and Fall of the Roman Empire* tillblivelse.⁴⁴

Frängsmyrs likställande av allt religiöst svärmeri under just denna rubrik och hans syn på religion som ”religion i allmänhet” – vare sig det gäller statskyrklig ortodoxi eller fritänkande, pietistisk andlighet – gör att han missar betydelsefulla detaljer i den svenska upplysningsdiskursen. Som Christensson påpekar angående Carl Fredrik Nordenskiöld, finner denne hos Swedenborg ett ”böjningsmönster” för upplysningsidéer, inte minst i det faktum att Swedenborgs människa är fri att välja mellan himmel och helvete – en frihet som den ortodoxa lutherdomen förvägrade

henne.⁴⁵ Nordenskiöld inspirerades av Locke, Montesquieu och Rousseau, distanserade sig från vissa drag i exempelvis Rousseaus religionskritik men översatte Thomas Paine (dock hårt kritiserad för hantverket i detta arbete av Kellgren). Att som Frängsmyr fokusera på Swedenborg i syfte att reducera tänkande inspirerat av denne till svärmisk mysticism (vilken också behandlas som per definition opolitisk eller depolitiserande), riskerar också att reducera förståelsen för upplysningstänkandets verkningar i en specifik historisk och politisk kontext.

Det kan vara lämpligt att här dra samman trådarna något i vår diskussion kring Frängsmyrs *Svensk idéhistoria*. Med ovanstående tre exempel tycker vi oss ha kunnat påvisa vad vi skulle kunna kalla en sekularistisk tendens. Något renodlat utifrån våra tre exempel: I Söderbloms fall kan vi ana en gränsdragning eller utdefiniering, att det som anses tillhöra domänen ”religion” särskiljs så mycket att bilden av det intellektuella livet missrepresenteras. När det gäller Waldenström vill vi peka på hur det historiska studiet av teologiska idéer kan vara en resurs i diskussionen om det sociala och politiska. Sist, men inte minst, vittnar behandlingen av upplysningen om problemet med att betrakta religionen som något historiskt monolitiskt (som inkluderar såväl dogmatisk statskyrka som omstörtande svärmeri) med en tydlig binär motsats i ”det sekulära”. Att lägga ett raster med den tydliga dikotomin religiöst-sekulärt är helt enkelt problematiskt för god historiografi.

Avslutande diskussion

Tore Frängsmyr avslutar båda utgåvorna av sin bok om sökandet efter den svenska upplysningen med tänkvärda ord: ”Idéhistorikerns uppgift måste vara att göra rättvisa åt hela den intellektuella debatten under en viss epok”.⁴⁶ Det kan säkert finnas anledning att diskutera delar av denna utfästelse (rättvise- och epokbegreppen, ambitionen att fånga *hela* den intellektuella debatten, och så vidare), men som en sorts allmän princip är den riktig och rimlig. Denna princip bör dock också gälla epokernas egna sätt att uttrycka sig och tänka, återigen, med Quentin Skinners ord: ”seeing things their way”.⁴⁷ Att avgränsa religiöst tänkande och tänkare rubricerade som religiösa till en specifik religiös sfär ger ofrånkomligen just en begränsad förståelse för det idéhistoriska materialet. Inte sällan uppstår en risk för den presentism som ofta utgjort ämnesseminariernas skräckfigur.

Som vi hoppas att våra tre nedslag i Frängsmyrs historieskrivning visar, kan en sekularistisk tendens inte bara begränsa vår bild av förgångna epokers intellektuella debatter i deras helhet – den kan också hindra oss från att faktiskt få grepp om vissa grundläggande förutsättningar för just debatternas helhet. Kort sagt: religionen har historiskt betraktat utgjort

ett avgörande inflytande inte bara på frågor rörande tron och dess uppenbara domäner, utan även varit en kraft som bidragit till att formge förutsättningarna för flertalet samhällsområden. Att blunda för och utesluta religiösa teman ur idéhistoriskt studiematerial, ja, att ens avgränsa dem till en egen sfär på ett oförsiktigt sätt, riskerar att leda till ahistoriska framställningar och en begränsad förståelse av historiska intellektuella debatter. Och detta gäller inte bara medeltid och reformationstid, utan ända in i det moderna projektet och vår egen epok.

Den här diskuterade sekularistiska tendensen tycks närvarande, för att inte säga framträdande, i stora delar av samtida akademisk och intellektuell diskurs, i linje med vad den internationella utblicken mot Skinner och Koselleck uppvisat. Kanske gäller detta inte minst idéhistorieämnet som länge haft en viss kulturradikal ådra, vilket under 1800- och 1900-tal närmast var liktydigt med en avog inställning till religion; ämnet har enligt en central karaktärisering alltid haft en ”underström av allmän radikalitet” med ”antiklerikala virvlar”.⁴⁸ Men kulturradikalism behöver inte betyda sekularism i själva den idéhistoriska forskningen, särskilt inte idag. I själva verket kan en sådan här tendens bidra till ämnets marginalisering som kritisk resurs och röst i samhället.

Den tendens vi talar om anser vi alltså vara begränsande, och vi menar att det finns utrymme för en förbättring av idéhistorieämnet och en fördjupning av förståelsen av den svenska idéhistorien – om religionen ges en större uppmärksamhet och kompetensen att behandla religionen som en naturlig del av lärdomshistorien stärks. Detta berör även frågan om idéhistorieämnets samtidsrelevans. I en tid då religionen tycks ha gjort samhällelig *comeback* i stor stil borde idéhistoria utgöra ett utmärkt forum för att undersöka återkomstens förutsättningar.

En möjlig invändning vore förstås att religionen kanske inte hör hemma i idéhistorieämnet – givet att det existerar religionshistoria och att det finns en mängd historiskt intresserade teologer. Det är en invändning värd att ta på allvar, men inte en som underminerar våra påståenden. För det första är det knappast så att vi menar att idéhistorieämnet ska ändra riktning helt – snarare tvärtom: poängen är snarare att ämnets traditionella förhållningssätt bör tillämpas i större utsträckning och mer konsekvent. För det andra är det inte så att vi vill att idéhistoriker ska bli religionshistoriker. Men bredden på vad vi är intresserade av kännetecknar svensk idéhistoria och det är närmast så att det är ämnets signum, eller till och med dess *raison d'être*, att med ett brett historiserande och kontextualiserande perspektiv undersöka andra lärdomsområden och kulturfenomen. Och även de som inte är inriktade på religiösa frågor bör reflektera över deras implikationer. I bästa fall kan en ökad medvetenhet om religionen bland idéhistoriker också öppna upp för samarbeten över disciplingrän-

serna – med religionsvetare och teologer, men varför inte också med andra humanister och samhällsvetare.⁴⁹

Kanske bör vi påpeka att vår poäng inte är att det måste skrivas biografiska monografier om figurer som Söderblom och Waldenström, vilket kanske inte vore den mest produktiva vägen framåt för idéhistorieämnet idag. Vi kan också påpeka angående vår text att vi haft fokus på den lärda diskussionen, på teologin snarare än på den levda religiositeten, men i den senare kan det ligga intressanta möjligheter att göra idéhistoria ”underifrån” eller en kulturhistoria som också lämnar den snävare lärdomshistorien. Inspiration för den typen av undersökningar skulle bland annat kunna hämtas från en framväxande postsekularistisk antropologi, där namn som Talal Asad, Gil Anidjar, Tomoko Masuzawa och Saba Mahmood visat på fruktbarheten för applicerandet av postkoloniala och historiserande perspektiv på frågor rörande tro och sekularitet i en global tidsålder.⁵⁰ Det kan vara värt att påpeka att både idéhistorisk tematik och metodologi redan kan skönjas i det här fältet. Ett exempel på det förstnämnda är John Lardas *Moderns Secularism in antebellum America* (vars fokus på en mer folklig medie-, vetenskaps- och teknikhistoria komplicerar historien om det sekulära moderna), och ett exempel på det sistnämnda är Ali Hussein Agramas *Questioning secularism. Islam, sovereignty, and the rule of law in modern Egypt* (som integrerar element från både Skinner och Koselleck i sin postkoloniala kritik). Detta antyder möjliga öppningar och ingångar för idéhistoriker som vill vidga synfältet med hänsyn till religiösa frågeställningar.⁵¹ Säkerligen kan det också åstadkommas mycket intressant inom i dag produktiva idéhistoriska riktningar som medicinhistoria, mediehistoria och miljöhistoria. Dock lämnar vi ödmjukt vidare den reflektionen till de idéhistoriker som härvidlag sitter inne på mer expertis än artikelförfattarna, vars gärning hittills mer rört sig inom politisk idéhistoria och filosofihistoria.

Slutligen tror vi att problematiker kring religion, sekularisering och kristendomens öden i det västerländska tänkandet kan förse idéhistoriker mycket intressant stoff. Vi har inte utförligt diskuterat själva religionsbegreppet kritiskt i den här texten, utan använt det relativt pragmatiskt. Men en undersökning av själva det begreppet och just de gränsdragningar som gjorts kring det i moderniteten är en av de allra mest relevanta aspekterna av den typ av idéhistoria som vi efterlyser. När det gäller sekulariseringstesens har teologen Ola Sigurdson påpekat att det ofta är oklart när, eller rent av om, religionen någonsin egentligen försvann, och vad detta religiösa som i så fall kommer tillbaka verkligen är.⁵² I själva verket behöver vi också förstå premisserna för och förståelsen av religionen historiskt. Samtida begreppshistorisk och poststrukturalistisk forskning har understrukit att själva begreppet religion med motbegrepp som

sekularism både är en sentida uppfinning och något som varit politiskt produktivt.⁵³ Att det finns politiska och samhälleliga orsaker och effekter i själva de gränsdragningar med vilka vi förstår vår intellektuella historia och samtid är förstås en väldigt viktig idéhistorisk ingång, och här ger religion och sekularisering mycket intressanta exempel.

Sekulariseringsproblematiken ger även ett rikligt material för nödvändiga historieteoretiska och historiografiska frågor. Hur och varför förändras de stora diskurser och idésystem samhället rör sig med? Vad är kontinuitet inom idéhistorien, och vad är brott? Mer specifikt, när det gäller sekularisering och religion: Kan vi hävda att det skett en sekularisering av vårt tänkande de senaste seklen, och finns i så fall religiösa tankar, begrepp, idéer så att säga kvar när de tappar sin explicita teologiska dimension? I så fall, i vilken betydelse?⁵⁴

Allt det här är oavslutade ämnen som kräver både teoretisk och metodologisk reflektion. Här har idéhistorieämnet en given uppgift och därtill en närmast unik potential att bidra till både en mer sammansatt och nyanserad bild av den historiska utveckling som format våra bilder av religion, sekularisering och därmed formerna för modernitet. Har ämnet axlat denna uppgift? Hur kan vi göra det? Vi ser fram emot fortsatta diskussioner och reflektioner kring de problemkomplex vi här har lyft.

Noter

1. Citerat i Hans Joas: *Tro som alternativ. Kristendomens framtidsutsikter* (Göteborg, 2015), 28.

2. Ola Sigurdson: *Det postsekulära tillståndet. Religion, modernitet, politik* (Göteborg, 2009), 322f; Alister Chapman & John Coffey: "Introduction: Intellectual history and the return of religion" i Chapman, Coffey & Gregory (red.): *Seeing things their way. Intellectual history and the return of religion* (Notre Dame, 2009); Anton Jansson: *Revolution and revelation. Theology in the political thought of Friedrich Julius Stahl, Wilhelm Weitling and Karl Theodor Welcker* (Göteborg, 2017), 5–9.

3. Se till exempel Richard Whatmore & Brian Young: *A companion to intellectual history* (Chichester, 2016).

4. Se till exempel Hartmut Lehmann: "Säkularisering, Dechristianisering, Rechristianisering im neuzeitlichen Europa. Forschungsperspektiven und Forschungsaufgaben" i Lehmann (red.): *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa: Bilanz und Perspektiven der Forschung* (Göttingen, 1997), 316–317; Willibald Steinmetz: "Die 'Nation' in konfessionellen Lexika und Enzyklopädiën (1830–1940)" i Haupt & Langewiesche (red.): *Nation und Religion in der deutschen Geschichte* (Frankfurt am Main, 2001), 218; Lucian Hölscher: "Religiöse Begriffsgeschichte. Zum Wandel der religiösen Semantik in Deutschland seit der Aufklärung" i Kippenberg, Rüpke & von Stuckrad: *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus. Bd 2* (Göttingen, 2009).

5. "im Bewußtsein eines unaufhaltsam voranschreitenden Säkularisierungsprozesses konzipiert worden". Hans Joas: "Die Kontingenz der Säkularisierung. Überlegungen

zum Problem der Säkularisierung im Werk Reinhart Kosellecks” i Joas & Vogt (red.): *Begriffene Geschichte: Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks* (Berlin, 2011), 331.

6. Se till exempel Lucian Hölscher: ”Semantic structures of religious change in modern Germany” i McLeod & Ustorf: *The decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000* (Cambridge, 2003); Lucian Hölscher: *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland* (München, 2005), p. 23ff; Hölscher: ”Religiöse Begriffsgeschichte”; Lucian Hölscher: ”The religious and the secular. Semantic reconfigurations of the religious field in Germany from the eighteenth to the twentieth centuries” i Hölscher & Eggert: *Religion and secularity. Transformations and transfers of religious discourses in Europe and Asia* (Leiden, 2013).

7. Chapman & Coffey: ”Introduction: Intellectual history and the return of religion”; Quentin Skinner: ”Introduction. Seeing things their way” i Skinner (red.): *Visions of politics. Vol. 1. Regarding method* (Cambridge, 2002).

8. John Coffey: ”Quentin Skinner and the religious dimensions of early modern political thought” i Chapman, Coffey & Gregory (red.): *Seeing things their way. Intellectual history and the return of religion* (Notre Dame, 2009).

9. John Coffey: *Exodus and liberation. Deliverance politics from John Calvin to Martin Luther King Jr* (Oxford, 2013).

10. Se till exempel John Hedley Brooke: *Science and religion. Some historical perspectives* (Cambridge, 1991); Gary B. Ferngren (red.): *Science and religion. A historical introduction* (Baltimore, 2002); Peter Harrison: *The territories of science and religion* (Chicago, 2015). På svenska finns även en mycket beaktansvärd bok av Kjell Jonsson som behandlar religion-vetenskap-förhållandet utan att låta framställningen styras av ett konfliktperspektiv. Kjell Jonsson: *Harmoni eller konflikt? En idéhistorisk introduktion till förhållandet mellan vetenskap och religion i Västerlandet* (Stockholm, 2005).

11. Ingemar Nilsson: ”Idé- och lärdomshistoria i Sverige och dess doktorsavhandlingar (med en bibliografi över avhandlingar i idé- och lärdomshistoria)” i *Lychnos* (2014). De avhandlingar det rör sig om är som följer: Henrik Sandblad: *De eskatologiska föreställningarna i Sverige under reformation och motreformation* (Uppsala, 1942); Oskar Hörmander: *Schartauanismen och samhället. En studie i religiösa och politiska idé-motsättningar* (Göteborg, 1980); Björn Skogar: *Viva Vox och den akademiska religionen – ett bidrag till tidiga 1900-talets teologihistoria* (Göteborg, 1993); Hans Falk: ”Socialist-prästen”. *H. F. Spak (1876–1926)* (Stockholm, 1998); Febe Crafoord: ”Läter all ting ährligha och skickeliga tilgå”. *Prästerskapet i 1600-talets Sverige* (Stockholm, 2002); Johan Sundeen: *Andelivets agitator. J. A. Eklund, kristendomen och kulturen* (Lund, 2008). Det finns förstås sådana som kunde passat in i kategorin; en som bör nämnas är Inga Sanners avhandling, som i mångt och mycket behandlar kristendom och sekularisering runt det förra sekelskiftet. Inga Sanner: *Att älska sin nästa såsom sig själv* (Stockholm, 1995).

12. Peter Josephson: ”Immanuel Kant, pietismen och den moraliska problematiseringen av kroppen” i *Lychnos* (1996); Mathias Persson: ”Ett numinöst och programmerat kosmos. Religion och naturvetenskap i Peter Nilsons Projekt Nyaga” i *Lychnos* (2004); Jayne Svenungsson: ”Filosofihistoria och sekularisering. Om filosofins teologiska genealogi” i *Lychnos* (2006); Toon Van Houdt: ”From Jesuit ethics to Protestant natural law. Johan Ihre and Hieremias Drexel’s moral treatise on the vices of the tongue” i *Lychnos* (2010); Jayne Svenungsson: ”Det Eviga Evangeliet. Joakim av Floris och den romantiska drömmen om en ny religion” i *Lychnos* (2011); Anders Bartonek: ”Schellings politiska filosofi, Gud och individens frihet” i *Lychnos* (2011);

Thord Heinonen Silverbark: "Den naturliga skapelsen. Tidig svensk darwinism och religiös liberalism" i *Lychnos* (2012).

13. Svenungsson, "Filosofihistoria och sekularisering", det görs även praktiskt i Svenungsson, "Det Eviga Evangeliet".

14. Inger Hammar: *Emancipation och religion. Den svenska kvinnorörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse ca 1860–1900* (Stockholm, 1999), 45–47.

15. Tore Frängsmyr: *Svensk idéhistoria 1809–2000* (Stockholm, 2000), 259. De andra ställena där Söderblom dyker upp är på sidorna 133 och 304.

16. Som akademiledamot tros han ha spelat en avgörande roll för att Henri Bergson fick nobelpriset i litteratur 1927 – Söderblom var beundrare och tidig introduktör av Bergsons filosofi. Jonas Jonson: *Jag är bara Nathan Söderblom satt till tjänst. En biografi* (Stockholm, 2014), 333; Bengt Sundkler: *Nathan Söderblom. His life and work* (Lund, 1968), 423.

17. Jonson: *Jag är bara Nathan Söderblom*, 310.

18. Den dubbla tillhörigheten förekommer genom historien, så Söderblom är inte ensam här. Av detta finns ingen kartläggning, men det torde varit vanligare tidigare i historien än under 1900-talet.

19. Eric J. Sharpe: *Nathan Söderblom and the study of religion* (Chapel Hill, 1990), 225.

20. Söderbloms föreläsningar publicerades senare som *The Living God*. Den andra svensken som fått den äran är antropologen Åke Hultkrantz. Listan över prominenta senare föredragshållare är lång, och inkluderar bland andra Hannah Arendt, Paul Ricoeur, Richard Dawkins, Charles Taylor, Terry Eagleton och Bruno Latour. Information finns på föreläsningsseriens hemsida: <http://www.giffordlectures.org>.

21. Walter H. Capps: *Religious studies. The making of a discipline* (Minneapolis, 1995), 273ff.

22. Sharpe: *Nathan Söderblom*, xvi.

23. Sven Ågren: "Bibliografi" i Nils Karlström (red.): *Nathan Söderblom in memoriam* (Stockholm, 1931).

24. Dietz Lange: *Nathan Söderblom och hans tid*. (Skellefteå, 2014). Originallet kom på tyska 2011.

25. Tor Andræ: *Nathan Söderblom* (Uppsala, 1931); Sundkler: *Nathan Söderblom*; Sharpe: *Nathan Söderblom*; Lange: *Nathan Söderblom och hans tid*; Jonson: *Jag är bara Nathan Söderblom*.

26. Frängsmyr: *Svensk idéhistoria 1809–2000*, 259.

27. Frängsmyr: *Svensk idéhistoria 1809–2000*, 184–7, faktarutan på sidan 185.

28. Lars Lindberg: "En strid i försoningens ljus" i Dahlén & Lindgärde: *En historia berättas. Om missionsförbundare* (Falköping, 2004); Oloph Bexell: *Sveriges kyrkohistoria 7. Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid* (Stockholm, 2003), 108–112.

29. Gunnar Hallingberg: *Läsarna. 1800-talets folkväckelse och det moderna genombrottet* (Stockholm, 2010), 168–188. Se även Bexell: *Sveriges kyrkohistoria 7*, 108–117.

30. Bexell: *Sveriges kyrkohistoria 7*, 111.

31. Här åsyftas Giftasprocessen, samt hur Axel Danielsson fängslades för hädelse 1888 efter en text i *Arbetet*.

32. Bexell: *Sveriges kyrkohistoria 7*, 112.

33. Det här finns återgivet i Lindberg: "En strid i försoningens ljus", 45.

34. Lindberg: "En strid i försoningens ljus", 45.

35. William Bredberg: *P.P. Waldenströms verksamhet till 1878. Till frågan om Svenska Missionsförbundets uppkomst* (Stockholm, 1948).

36. Mark Safstrom: *The religious origins of democratic pluralism. Paul Peter Waldenstrom and the politics of the Swedish awakening 1868–1917* (Eugene, 2016).
37. Tore Frängsmyr: *Sökandet efter upplysningen* (Stockholm, 2006). Den första utgåvan kom dock 1993, alltså före *Svensk idéhistoria*. I den andra utgåvan behandlas även delar av den debatt som följde den första.
38. Jakob Christensson: *Lyckoriket. Studier i svensk upplysning* (Stockholm 1996), 399.
39. Se Thomas Saine: "A peculiar German view of the French Revolution. The revolution as German Reformation" i McCarthy & Kippa (red.): *Aufnahme-Weitergabe: Literarische Impulse um Lessing und Goethe* (Hamburg, 1982).
40. Tzvetan Todorov: *In defence of the enlightenment* (London, 2010), 6.
41. Tore Frängsmyr: *Svensk idéhistoria 1000–1809*, (Stockholm, 2000), 398.
42. Dan Edelstein: "Introduction to the super-enlightenment" i Edelstein (red.): *The super-enlightenment. Daring to know too much* (Oxford, 2011), 15. Edelstein skriver att de mer mystiska inslagen i upplysningen bidrog till att etablera en alternativ tradition till de som upprätthöll kyrkans auktoritet och den absoluta monarkin. Detta underminerande av traditionella hierarkier är förmodligen att betrakta som en omistlig förutsättning för etablerandet av den förnuftets auktoritet som kommit att bli upplysningsprojektens idag mer erkända signum.
43. Se Edelstein: "Introduction to the super-enlightenment".
44. Om religionen och upplysningen redan i inledningen till det första bandet. J.G.A. Pocock: *Barbarism and religion. Vol. 1, The enlightenments of Edward Gibbon, 1737–1764* (Cambridge, 1999). Två andra exempel på nyare forskning om religionens roll i upplysningen: David Jan Sorkin: *The religious enlightenment. Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna* (Princeton, 2008); William J. Bulman & Robert G. Ingram (red.): *God in the enlightenment* (Oxford, 2016).
45. Christensson: *Lyckoriket*, 202.
46. Frängsmyr: *Sökandet efter upplysningen*, 219.
47. Skinner: "Introduction. Seeing things their way".
48. Nils Andersson & Henrik Björck: "På spaning efter en undflyende identitet" i Andersson & Björck: *Idéhistoria i tiden. Perspektiv på ämnets identitet under sjuttiofem år* (Stockholm, 2008), 264.
49. Simon Goldhill: "How interdisciplinary is God?" i *KNOW: A Journal on the Formation of Knowledge* 1:1 (2017).
50. Talal Asad: *Genealogies of religion. Discipline and reason in Christianity and Islam* (Baltimore, 1993), *Formations of the secular. Christianity, Islam, modernity* (Stanford, 2003); Gil Anidjar: "Secularism" i *Critical Inquiry* 33:1 (2006); Saba Mahmood: *Politics of piety. The Islamic revival and the feminist subject* (Princeton, 2012); Tomoko Masuzawa: *The invention of world religions, or how European universalism was preserved in the language of pluralism* (Chicago, 2005).
51. John Lardas Modern: *Secularism in antebellum America* (Chicago, 2011); Ali Hussein Agrama: *Questioning secularism. Islam, sovereignty, and the rule of law in modern Egypt* (Chicago, 2012).
52. Sigurdson: *Det postsekulära tillståndet*, 9.
53. Se Brent Nongbri: *Before religion. A history of a modern concept* (New Haven & London, 2013); Asad: *Formations of the secular*; Harrison: *The territories of science and religion*.
54. Detta berörs i Svenungsson: "Filosofihistoria och sekularisering".

Abstract

What is a reprint? A study on authorship and reprinting in the German language area during the early nineteenth century. Jens Eriksson, Ph.D. in History of Science and Ideas, Department of History of Science and Ideas, Uppsala University, Sweden, Jens.Eriksson@idehist.uu.se

Around the turn of the nineteenth century, states within the German language area passed groundbreaking laws against the unauthorized reprinting of books. The authorial rights reforms that swept the region prompted fierce disagreements over concepts such as authorship, piracy and reprinting. How should these terms be defined and implemented? What was an author? How did authorship differ from piracy? Who wielded the power to define the difference? The questions raised by the reform wave echo in current debates about piracy, copyright, and intellectual property. This article explores the history of these controversies with the aim of rethinking the history of German print piracy in the early nineteenth century, a period when unauthorized reprinting is believed to have disappeared from the German language area. Against this view, this article portrays the size of the German reprinting industry as a subject of much dispute. To some, the German language area seemed to be on the cusp of an anarchic infestation of piratical book merchants, while others argued that the German book market had already been purged from disreputable publications. In these discussions, the meaning of words mattered greatly. Those who could control the meaning of terms such as authorship and unauthorized reprinting also assumed the authority to determine whether piratical books had vanished from the German book market.

Keywords: book piracy, authorship, intellectual property, the German language area, early 19th century

Vad är ett eftertryck?

*En studie av författarskap och eftertryckning
i det tyska språkområdet under tidigt 1800-tal*

JENS ERIKSSON*

”Vad är ett eftertryck, vad är det inte”, frågade sig Hamburgförläggaren Friedrich Christoph Perthes i en artikel från 1829.¹ En långvarig dispyt i det tyska förbundets parlament föranledde hans undran. Sedan det tyska förbundets instiftande på hösten 1816 hade parlamentsledamöterna i Frankfurt grälat om utformningen av förbundets första upphovsrättslag mot eftertryckning – det juridiska begrepp samtidigt använde för att tala om piratkopierade böcker. De flesta stater inom det tyska språkområdet hade vid det laget redan stiftat banbrytande lagar mot eftertryckning, men än så länge saknades ett mellanstatligt skydd av författarens rättigheter. Perthes och många andra hoppades att den kommande lagen skulle lösa ett problem som hade besvärat ärbara förläggare sedan sent 1700-tal. Utan ett mellanstatligt juridiskt skydd kunde förläggare ostraffat bedriva piratverksamhet över det fragmentiserade tyska språkområdets många gränser. Regionens politiska ledarskap hade under Wienkongressens slutskede på sensvåren 1815 lovat att åtgärda problemet med artikel 18d i förbundsakten, men så fort frågan togs upp av förbundet gick förhandlingarna på grund.² Det definitionsproblem som bekymrade Perthes utgjorde en av flera svårhanterliga frågor.³ Innan det tyska förbundet kunde skydda originalutgåvor från skrupelfria piratförläggare var parlamentsledamöterna först tvungna att definiera skillnaden mellan ett eftertryck och en legitim publikation.

Syftet med föreliggande undersökning är att analysera den debatt som bröt ut om eftertryckningens gränsdragningar under tidigt 1800-tal. Hur definierades ett eftertryck? Hur skiljde det sig från en ny och legitim publikation? Vem hade makten att dra en skiljelinje mellan eftertryck och nya publikationer? I tidigare forskning om tysk och europeisk piratkopiering har den undersökta tidsperioden beskrivits som en moderniserings-

* Filosofie doktor i idé- och lärdomshistoria, Institutionen för idé- och lärdomshistoria, Uppsala universitet, Jens.Eriksson@idehist.uu.se

fas i Europas bok- och kulturhistoria, då en tidigare utbredd och av staten understödd eftertryckningsindustri gradvis tynade bort och försvann.⁴ Det har hävdats att piratkopiering förvandlades till ett i huvudsak utom-europeiskt problem i takt med att det tyska språkområdet och övriga delar av Europa gradvis rensades från icke-auktoriserad kopiering.⁵ Historikerna Martha Woodmansee och Martin Vogel menar att de ekonomiska incitamenten som gjorde eftertryckning lönsamt förlorade i betydelse när en legitim bokhandel växte sig stark i stater som Österrike, Württemberg och Baden – syd- och sydvästtyska kungadömen där sådan kopiering tidigare hade omhuldats.⁶

Den hittills utforskade debatten om eftertryckningens begreppsliga gränser kastar ett nytt ljus över tysk bok- och kulturhistoria under tidigt 1800-tal. Föreliggande artikel visar att det inte endast rådde stor osämja om definitionen av ett eftertryck, utan även att dess omfattning blev föremål för debatt.⁷ Långt ifrån alla deltagare i debatten betraktade det som självklart att icke-auktoriserad kopiering av böcker inte längre praktiserades i nämnvärd utsträckning inom gränserna för det tyska språkområdet.⁸ Påståendet att utbredd kopiering utgjorde ett förflutet problem uppfattades snarare som ett politiskt vinklat argument i en tämligen hårdför debatt om det korrekta sättet att beskriva och karaktärisera tysk bokhandel. Enligt kritikerna hade sådana böcker långt ifrån försvunnit från marknaden. Det var tvärtom så att antalet piratkopierade böcker hade tilltagit under perioden mellan 1800 och 1840. Paradoxalt nog ansågs de tyska upphovsrättsreformerna vara en utlösande orsak till ökningen, trots att de kriminaliserade kopieringen. Flera lagar i framförallt syd- och sydvästtyska stater definierade eftertryckning och författarskap på ett sådant sätt att många typer av eftertryck nu kunde marknadsföras som legitima publikationer.⁹ Det var alltså på grund av, inte trots, upphovsrättslig lagstiftning som piratkopierandet av böcker tilltog.

Debatten om eftertryckningens volym kretsade kring språkligt gränsdragningsarbete. I den här artikeln visar jag att aktörer med makten att definiera eftertryckning och författarskap också besatte makten att säga ifall det tyska språkområdet översköljdes av dubiösa publikationer eller inte. I ljuset av detta handlar artikeln i slutändan om språkets makt att inte bara beskriva utan också forma verkligheten.¹⁰ Identifierandet av en eftertryckt bok förutsatte en definition av eftertryckning. De konflikter som här ska studeras gör inte begrepp som eftertryck, författarskap, originalitet och piratkopiering unika. De tillhör snarare en större familj av ord som ständigt tycks ge upphov till varaktiga meningsskiljaktigheter. Typiskt för sådana *essentially contested concepts* är deras förmåga att förorsaka normativa värderingsstrider om den korrekta användningen av ord.¹¹ I det fall som här ska studeras berodde en framgångsrik identifikation på de

historiska aktörernas hermeneutiska auktoritet – på deras makt att förmedla en tolkning på ett sådant sätt att andra uppfattade den som en oproblematisks beskrivning av sakernas tillstånd.¹²

Den syn på språk och ting som genomsyrar föreliggande arbete introducerar ett nytt sätt att förhålla sig till eftertryck och författarskap i forskningen om tysk bok- och kulturhistoria.¹³ I den tidigare forskningen har man utgått ifrån att piratkopior och nya publikationer var två stabila, kvantifierbara och tydligt åtskilda kategorier av böcker.¹⁴ I stället för att utgå ifrån existensen av tydliga gränser och definitioner tar denna studie ett steg tillbaka och undersöker de processer som konstruerar dem. I nästa avsnitt undersöker jag empiriskt de debatter som bröt ut om gränsen mellan författarskap och eftertryckning i relation till den tyska förbunds-lagen. I den tredje delen fortsätter den empiriska undersökningen med en analys av de filosofiska omtolkningar av författarskapets natur som låg till grund för de upphovsrättsliga reformerna.¹⁵ Jag visar där att skapandet av en ny förståelse av författarskap bidrog till att rita om gränserna för eftertryckning på ett hittills outforskat sätt. Artikelns fjärde del undersöker den diskussion om eftertryckningens volym som uppstod i takt med att nya definitioner av författarskap bidrog till att rita om gränserna för författarskap och eftertryckning. I detta avsnitt gör jag gällande att spridandet av en ny förståelse av författarskapets natur fick stora konsekvenser för de historiska aktörernas uppfattning av den kultur som de levde och verkade i. Den avslutande diskussionen sammanfattar artikelns huvudsakliga argument.

Tolkningsstrider

Den våg av upphovsrättsreformer som svepte över det tyska språkområdet under tidigt 1800-tal förändrade situationen för författare, läsare, förläggare och boktryckare på ett grundläggande sätt. Reformerna omkullkastade det ramverk som hade reglerat europeisk handel med böcker sedan tidigmodern tid och ersatte det med upphovsrättslig lagstiftning som utgick ifrån nya filosofiska teorier om intellektuell egendom, naturrätt och individers rätt att ensamma kontrollera användningen av sina uttrycksmedel.¹⁶ I det avseendet lade tyska upphovsrättsreformer grunden för det juridiska ramverk som i dag reglerar inte bara hur tyskar utan även många andra européer får handskas med och återanvända tryckta böcker, e-böcker, filmer, musikinspelningar, konstverk, programkod och andra medieformer.

Etablerandet av ett upphovsrättsligt ramverk var inte smärtfritt, och en särskilt infekterad fråga rörde eftertryckningens begreppslika gränsdragning. Det ansågs otvivelaktigt att ordagranna återutgivningarna skulle be-

traktas som eftertryck, men hur var det med bearbetningar, översättningar, antologier och andra publikationer som omvandlade redan utgivet material? Är begreppet eftertryck, frågade sig Perthes i sin rapport om överläggningarna i Frankfurt, ”tillämpbart på kompilationer, excerpter, samlade verk och bearbetningar?”¹⁷ Han gjorde sina läsare uppmärksamma på frågans svårighet: ”Åsikterna bland såväl rättslärda som skriftställare och bokhandlare skiljer sig väldigt mycket åt i den här frågan”, påpekade han.¹⁸ Den osämja som Perthes redogjorde för 1829 bidrog till att försvåra det till synes enkla arbetet med att definiera eftertryckning, ett ord vars begreppsliga bestämning hade vid det laget förvandlats till en ”tung uppgift”.¹⁹ På slutet av 1820-talet hade det dessutom hunnit gå nästan fjorton år sedan det politiska ledarskapet utlovade en lag mot eftertryckning under Wienkongressens slutskede i juni 1815. Perthes förväntade sig att rapporter från de misslyckade och stundtals uteblivna förhandlingarna skulle ge ”ett nedslående intryck”. Han försökte entusiasmera desillusionerade läsare så gott han kunde, men erkände att inte ens en optimist som han kunde ”förneka problemen”.²⁰

Perthes farhågor visade sig vara befogade. Trots att förbundsparlamentet lyckades stifta en lag mot eftertryck 1837 fastslogs aldrig några bindande definitioner av lagens nyckelbegrepp, vars begreppsliga otydlighet fortsatte att ge upphov till debatt under den senare delen av 1800-talet. ”Vad är ett eftertryck”, frågade sig exempelvis den sachsiska lagmannen Hugo Häpe i en kommentar till förbundslagen och fortsatte: ”Ett klargörande om det, vad eftertryckning är, går inte att hitta i lagtexten, i alla fall inte omedelbart”.²¹ Häpes artikelserie om förbundslagen bidrog till en redan omfattande kommentarslitteratur bestående av ett stort antal juridiska yttranden och även en hel bok om eftertryckningens teori.²² Trettio år senare uttalade sig juristen Rudolf Klostermann om den debatt som brutit ut efter 1837. Om eftertryckning tycktes omstritt under tiden före 1837 hade diskussionerna om begreppets betydelse komplicerats ytterligare efter förbundslagens implementering, menade Klostermann. Efter 1837 hade även själva definitionen av en kopia som en ”mekanisk reproduktion” blivit en ”ofta omstridd” fråga.²³

Den politiska situationen i det tyska språkområdet gjorde förbundslagens begreppsliga oklarhet särskilt påtaglig.²⁴ En tysk nationalstat fanns inte vid den här tiden, utan merparten av det tyska språkområdet regerades i stället av suveräna stater som endast var politiskt bundna till varandra genom en löst hållen militärallians.²⁵ Arbetet med att kriminalisera eftertryckning på förbunds nivå drevs till största delen av nationalistiska lobbyister med den yttersta målsättningen att fördjupa allianssamarbetet mellan tyska stater och till slut omvandla det tyska förbundet till en nationalstat.²⁶ Starka krafter motarbetade av den anledningen lagen mot efter-

tryck samt även exempelvis försöken att skapa en tysk tullunion. I stället ägnade Klemenz Metternich och andra politiska ledare för det tyska förbundet mycket tid och energi åt att kväsa den nationalistiska rörelse som vuxit sig starkare i Wienkongressens kölvatten.²⁷ Förbundsstater som till exempel Württemberg försökte dessutom bevara de definitioner av eftertryck och författarskap som redan existerande i befintlig lagstiftning på lokal nivå.

Förekomsten av dessa regionala definitioner blev alltmer problematisk i takt med att den nationalistiska rörelsen fick ökat politiskt inflytande efter marsrevolutionen 1848. Förbundslagens öppna utformning uppfattades vid det laget som ett allvarligt hot mot tysk enighet, eftersom den i praktiken gjorde det möjligt för individuella förbundsstater att tillämpa samma lag på olika och stundtals ojämförliga sätt. I en artikel om det tyska förbundet diskuterade Friedrich Stegers populära encyklopedi denna ”skuggsida” som ett generellt problem i tysk politik. Individuella förbundsstater störde den politiska och juridiska likformigheten med ”små och omotiverade avvikelser i sina lagar”. Steger använde sig av förbundslagen mot eftertryck för att illustrera problemet: ”Detta har särskilt visat sig när det gäller den tyska upphovsrättslagen. Det nuvarande beslutet, som har fattats i förbundsparlamentet, låter något olika i varje stat”.²⁸ År 1861 talade ett sachsiskt sändebud om eftertryckningens begreppsliga oklarhet och hotet om tysk splittring inför förbundsparlamentets ledamöter: ”Individuella förbundsstater har valt att gå helt olika vägar”, påpekade han: ”Helt olika grundprinciper har fått fotfäste när det gäller begreppet eftertryckning”.²⁹ Sändebudet från Sachsen krävde att förbundsparlamentet tog sig an problemet omedelbart, eftersom läget bedömdes vara akut. Den nuvarande situationen åsamkade inte endast bokhandeln stor skada, varnade det sachsiska sändebudet, utan politisk splittring skadade även den litterära och konstnärliga aktiviteten i det tyska språkområdet allvarligt.³⁰

Pirater, författare och filosofer

Debatten om eftertryckningens begreppsliga fastställande löstes egentligen aldrig. Runt sekelskiftet 1900 försvann emellertid ordet eftertryck från tyska lagtexter i takt med att den kejsrerliga riksdagen i Berlin gav upp de till synes fruktlösa försöken att komma överens om en gemensam definition av upphovsrättsliga nyckelbegrepp.³¹ Begreppets försvinnande skedde parallellt med att tysk upphovsrättslig lagstiftning kriminaliserade utgivningen av de böcker som hade orsakat tolkningsstriderna om eftertryckets begreppsliga betydelse under 1800-talet. Från och med nu blev det otillåtet att ge ut icke-auktorerade översättningar, bearbetningar,

omarbetningar, antologier, samlade verk och andra publikationer som återutgav redan publicerat material i förändrat skick.³²

Kriminaliserandet av böcker som dessa har av Woodmansee och andra forskare betraktats som ett uttryck för den romantiska syn på kreativitet och originalitet som formulerades under sent 1700-tal av filosofer som Immanuel Kant och Johann Gottlob Fichte.³³ Fram tills nyligen har man inom forskningen om romantikens bokkultur porträtterat filosofer som Kant och Fichte som eftertryckningens vedersakare vars arbeten tillhandahöll ett filosofiskt ramverk för de upphovsrättsliga reformer som genomfördes under tidigt 1800-tal.³⁴ Det här avsnittet visar i stället att deras arbeten om författarskapets natur snarare komplicerade gränsdragningen mellan författarskap och eftertryckning. Kant diskuterade frågan i "Von der Unrechtsmäßigkeit des Büchernachdrucks" (1785), en artikel som först publicerades i upplysningsorganet *Berlinische Monatschrift*. Det är något oklart varför Kant valde att ta sig an frågan, men han var inte ensam om det. Artikeln ingick i en av de mer omfattande debatterna som utspelades sig i offentlig press under tysk senupplysning.³⁵ Framväxten av en borgerlig offentlighet medierad av tryckpressen hade vid det laget precis tagit fart, men spelreglerna för offentlig debatt återstod till stor del att definiera.³⁶ Debatten om eftertryck och författarskap handlade om den offentliga debattens spelregler och berörde frågor om texters sociala cirkulation, hur de kunde återges, återutges, citeras, kopieras, återanvändas och förändras av andra än författaren.

Kant menade att användningen av publicerad text skulle behäftas med stränga restriktioner. Det borde till exempel vara kriminellt att eftertrycka någon annans publikation utan ursprungsförfattarens medgivande. Åsikten var långtifrån ny men Kant ansåg att han hade uppfunnit ett nytt och innovativt sätt att argumentera. Argumentet berörde bokens innersta väsen: Vad var egentligen en bok? undrade Kant.³⁷ En bok hade tidigare betraktats som vilket ting som helst, men böcker var speciella och liknade egentligen inget annat. De fungerade som författarröstens materiella behållare: "En bok är ett verktyg för förmedlandet av ett tal till publiken, inte bara tankar".³⁸ Ovanstående definition av bokens innersta väsen legitimerade lagstiftning mot eftertryckande förläggare, hävdade han. Endast författare bör ha makten att sprida och återge sitt tal till läsare. En sådan ensamrätt ingick i individens rätt till sin egen person. Mot slutet diskuterade Kant de sätt som författarrösten kommer till uttryck i böcker. Han tillämpade en generös definition av författarskap:

Om någon förändrar någon annans bok (förkortar den, adderar till den, eller reviderar den) så att det vore orätt att ge ut den i den ursprungliga författarens namn; då är omarbetningen i utgivarens egna namn inte ett

eftertryck och heller inte otillåten. För här är det en annan författare som genom sin förläggare bedriver en annan transaktion än den första och griper därför inte in i dennes transaktion med publiken. Han representerar inte den första författare som talesperson, utan en annan. Inte heller kan en översättning till ett främmande språk tas för ett eftertryck; eftersom det inte är samma tal som författarens, även om tankarna kan vara exakt likadana.³⁹

Det var således inte endast de skribenter som nedtecknade nya tankar och idéer som förtjänade att kallas författare. Även den som omvandlade andras skriftställarverk borde erkännas som en legitim skapare av ett nytt verk. Kants användning av rösten som metafor förklarar varför. Det var inte det idémässiga innehållet som han ville skydda utan snarare författarens uttryck, stil och förmedling av innehållsligt tankegod. Även bearbetningar, förkortningar och översättningar uttryckte en författarröst av ett sådant slag, hävdade han.

Fichte menade att hans tankar om eftertryck och författarrätt sammanföll med Kants, trots att Fichte samtidigt påstod att han inte hade sett sin forne mentors artikel förrän efter han författat sitt bidrag till det sena 1700-talet debatt.⁴⁰ Fichtes diskussion av författarens personliga och unika uttrycksform gör jämförelsen rimlig: ”Varje författare måste ge sina tankar en särskild form, och han kan inte ge dem någon annan form än sin egna för han har ingen annan”.⁴¹ Enligt Woodmansee fick Fichtes betoning på texters unika och egendomliga form ett stort inflytande på tysk upphovsrättslig lagstiftning. Woodmansee exemplifierar med den upphovsrättslag som stiftades i Bayern 1813 som: ”define[d] the object of the author’s proprietary rights in the very terms that had been made available by Fichte.”⁴² Den bayerska upphovsrättslagen både stödjer och undergräver Woodmansees poäng. Det är sant att lagen lutar sig på Fichtes begreppsapparat, men den gör inte det för att skydda författare mot eftertryckning. I bayersk lag användes istället formuleringen ”egendomlig form” för att begränsa det spektrum av publikationer som ska räknas som eftertryck:

Den som publicerar ett vetenskapligt verk eller ett konstverk utan tillåtelse från skaparen, dennes arvtagare och andra som har förlänats författarens rättigheter ... utan att ha först bearbetat densamma till en egendomlig form kommer att bestraffas.⁴³

Den bayerska lagen erkänner även de som förändrar redan publicerat material som originella författare. Förändringar av detta slag kommer följaktligen inte att straffbeläggas av myndigheterna.

Upphovsrättslagar som den bayerska gav upphov till omfattande debatt under tidigt 1800-tal. Det var dock inte Bayern som stod i centrum för

stridigheterna utan i stället det sydvästtyska förbundslandet och kungadömet Württemberg, som i tidigare forskning har betraktas som en anomaly och ett undantag. Rättshistorikern Thomas Gergen har till exempel hävdad att man här fortsatte att beskydda eftertryckande förläggare när övriga stater i det tyska förbundet i stället valde att stifta innovativa lagar, varför eftertryckningsindustrin i Württemberg blomstrade.⁴⁴ Gergens analys bygger vidare på en lång tradition i tysk bokhistoria. I sin studie över bokmarknaden i Tübingen hävdar till exempel historikern Hans Widmann att Württemberg inte erbjöd författare och förläggare beskydd mot eftertryckning överhuvudtaget.⁴⁵ Ludwig Gieseke har på ett liknande sätt drivit tesen att förbundslandet värnade mer om eftertryckande förläggare än deras offer.⁴⁶ Men Gergen, Widmann och Gieseke förbiser något viktigt: Många aktörer anklagade visserligen Württemberg för att beskydda eftertryckande förläggare, men kungadömet officiella representanter höll inte alls med om att landet utgjorde en frizon för pirater; den karakteriseringen var en del av den tolkningsstrid som hade börjat bryta ut. I linje med Kants och Fichtes bidrag till debatten om eftertryck definierade Württembergs lagstiftning inte bearbetningar, översättningar och antologier som regelrätta eftertryck. Enligt de historiska aktörerna var landet i det avseendet knappast ett undantag, även om lagstiftningen där gick längre. Leipzigförläggaren Friedrich Arnold Brockhaus menade att Württembergs lagstiftning snarare borde betraktas som ett ”tecken i tiden”, något han kopplade ihop med en piratkopierande tidsanda.⁴⁷ ”Det är uppenbart”, skrev Brockhaus angående den upphovsrättsliga förordningen, att den är ”helt i samklang med tendensen att premiera eftertryckning så mycket om möjligt”.⁴⁸

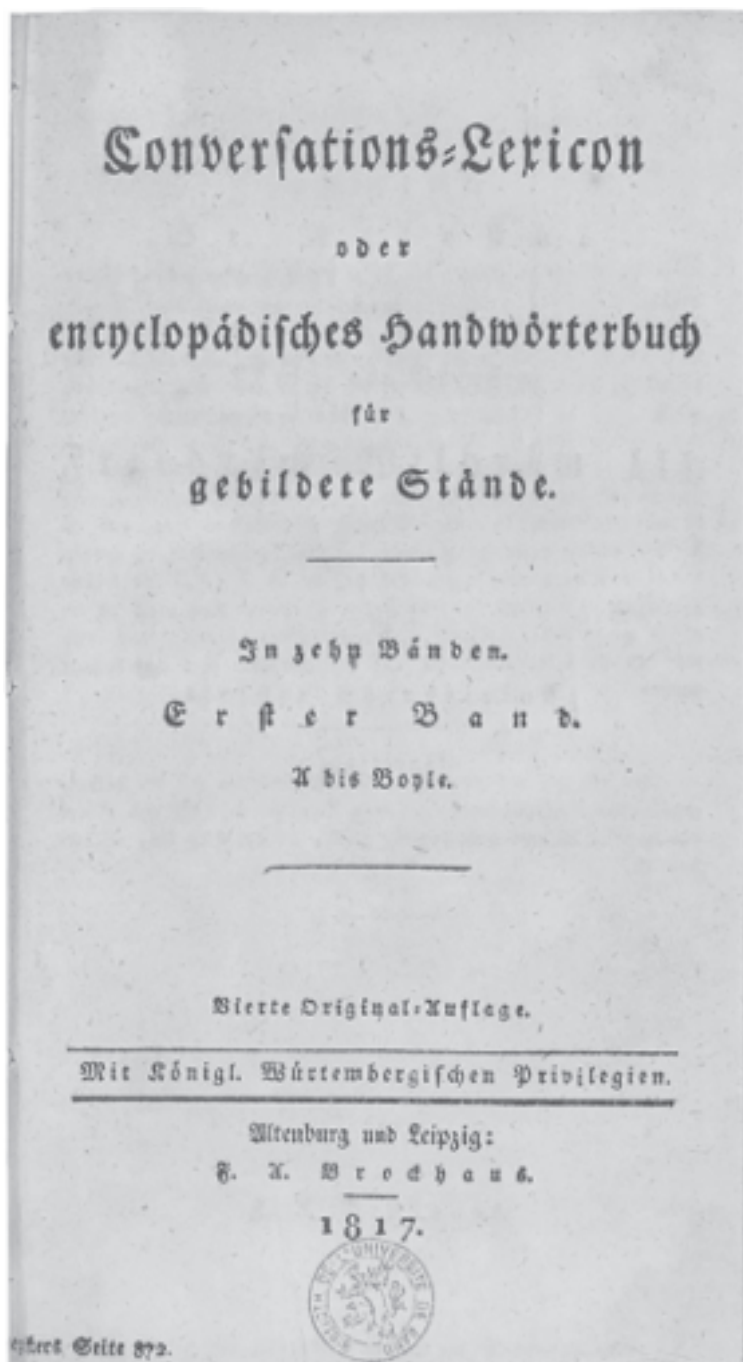
Den lagtext som låg till grund för stridigheterna om Württembergs förhållande till eftertryckning stiftades under Wienkongressen den 25 februari 1815. Då utannonserade kung Friedrich den förste att hans kungadöme hädanefter skulle reglera sin bokmarknad utifrån förordningen Königliches Rescript, Privilegien gegen den Bücher-Nachdruck betreffend, vom 25. Februar. 1815. Förordningens inledande klausul redogjorde för motiven bakom reformen, för att därefter meddela allmänheten att både inhemska och utländska författare kunde ansöka om ett bokhandelsprivilegium från Württemberg.⁴⁹ Privilegiet i fråga skyddade innehavaren mot eftertryckning under en sexårsperiod. Under denna period kom den privilegierade boken ”inte att eftertryckas av någon i Württemberg utan tillåtelse från den som har förvärvat privilegiet”.⁵⁰ Förordningen tillhörde egentligen en absolutistisk politisk ordning från en förfluten tid, eftersom författare och förläggare behövde ansöka om ett särskilt privilegium, en gåva från monarken, för att åtnjuta statens beskydd från oegentligheter på bokmarknaden.⁵¹ Men Württembergs förordning introducerade också

mycket som var nytt. Den erkände till exempel existensen av ett romantiskt författarintresse. Förordningen förklarade att förbundslandet ämnade främja författarens intresse i och av sina verk för att därigenom också befordra statens långsiktiga intressen. Myndigheterna förväntade sig att en statlig uppmuntran av författare och förläggare skulle öka produktionen av nya skriftställerverk samt accelerera befolkningens intellektuella och kulturella utveckling.

Nyheten om Württembergs lagstiftning överraskade. Det ansågs, av till exempel Brockhaus, vara oväntat att en absolutistisk enväldshärskare valde att inte endast anamma en liberal bokmarknadsreform utan också gå till angrepp på den lokala eftertryckningsindustrin.⁵² Kungadömet hade tidigare vägrat att hjälpa förläggare som Brockhaus, vars välkända encyklopedi hade återanvänts ostraffat av Macklot. Förordningen reste frågor om Friedrich den förstes egentliga motiv. Varför hade monarken bytt fot i frågan om eftertryck? Brockhaus bemötte nyheten om förordningen med en hel del skepsis. Hans tolkning tycktes motivera en avvaktande inställning. Efter en närmare genomläsning, skrev Brockhaus, ”insåg jag snart att det införskaffade privilegiet inte skulle tillhandahålla tillräckligt beskydd i mitt fall”.⁵³ Brockhaus identifierade särskilt en klausul som förordningens huvudsakliga problem. Den problematiska klausulen tog upp den genre av publikationer som Kant och Fichte hade diskuterat. Ett privilegium utdelat av kungadömet Württemberg, stod det där, kommer inte att skydda mottagaren av privilegiet från ”en översättning eller en bearbetning av den privilegierade texten, eller ett utdrag ur densamma”.⁵⁴

Brockhaus och flera andra betraktade den citerade klausulen som ett dåligt skämt. Ett privilegium, menade Brockhaus, borde först och främst skydda privilegierade böcker från icke-auktoriserade bearbetningar och andra omvandlingar. Eftersom ett privilegium från Württemberg inte gjorde det, ifrågasatte Brockhaus de egentliga motiven bakom den till synes liberala reformen. Det fanns ett glapp mellan förordningens formuleringar och de praktiker som den främjade. Med förordningen från 1815 hade Württemberg svurit trohet till ”de mest liberala principer åtminstone i ord”.⁵⁵ Om förordningen lät liberal hade implementeringen av densamma i stället främjat högst illiberala affärsverksamheter. Förordningens definition av eftertryck:

[p]analyserade hela privilegiet [...] Han [eftertryckaren] tillåts att använda det privilegierade originalet genom att excerptera och bearbeta det. Med dessa [klausuler om eftertryckning] behöver eftertryckaren endast undvika att eftertrycka originalet ord för ord.⁵⁶



Titelsidan till Brockhaus populära encyklopedi. Brockhaus anklagade utan framgång Macklot för att ha eftertryckt publikationen under 1810-talet. Reproducerad med tillstånd av universitetet i Ghent.

Enligt Brockhaus exemplifierade hans nemesis Macklot problemet med ovanstående användning av begreppet eftertryckning: ”Macklots nya eftertryck innehåller alla nya artiklar från mitt privilegierade original, men något parafraserade eller annorlunda uttryckta”.⁵⁷ Privilegiet från Württemberg var följaktligen långt ifrån tillfredställande. ”Helt illusoriskt”, kallade han det.⁵⁸ Om ett bokhandelsprivilegium inte skyddade mot ohederliga pirater som Macklot, frågade sig Brockhaus retoriskt, vad skyddar då egentligen ett privilegium mot? Han var långtifrån den enda som upprördes.⁵⁹ Några månader efter offentliggörandet av bokmarknadsförordningen skrev historiken Heinrich Luden ilsket om den i den nationalliberala tidskriften *Nemesis*. Där menade han att Württembergs lag tillät eftertryckare att fortsätta bedriva sin verksamhet obehindrat.⁶⁰ Luden fann det särskilt upprörande att Württemberg hade meddelat allmänheten om förordningen mitt under Wienkongressen: ”Det här hände samtidigt som plenipotentiärer från tyska stater samlades på Wienkongressen för att författa en tysk konstitution”.⁶¹ I den av Brockhaus ägda tidskriften *Hermes* uttryckte lagmannen Wilhelm Traugott Krug en liknande åsikt. Han menade att den problematiska klausulen i förordningen gjorde det möjligt för eftertryckare att kringgå privilegiet.⁶² Kungadömet Württemberg hade i det avseendet stiftat en ”härlig, självförstörande lag!”⁶³

Slutet på en era?

Trots högljudda protester från Brockhaus och andra kritiker ändrades inte definitionen av eftertryckning. Inte heller försvann förordningen efter 1837, då parlamentet i Frankfurt gav förbundsstaterna i uppdrag att implementera förbunds lagen mot eftertryckning. 1815 års förordning låg i stället till grund för Württembergs uttolkning av lagen. Debatten som blossade upp reser frågor om eftertryckningens påstådda försvinnande under tidigt 1800-tal: Hur påverkade den begreppsliga debatten om eftertryckets natur försök att kvantifiera antalet piratkopierade böcker under den undersökta perioden? Hur många eftertryckta böcker cirkulerade egentligen på bokmarknaden enligt de historiska aktörerna?

Det råde ingen samstämmighet i den här frågan heller. Några var av åsikten att piratkopieringen av böcker var ett förflutet problem som inte längre angick dagens bokmarknadsaktörer. Andra uppfattade situationen annorlunda, Perthes var en av dem. Eftertryckta böcker kan snart komma att försvinna från bokmarknaden, menade han, men då måste parlamentet i Frankfurt först skrida till verket och göra något åt skrupelfria förläggare i framförallt de syd- och sydvästtyska staterna.⁶⁴ Innan parlamentet hade en adekvat lagstiftning fanns det ingen anledning att tro att proble-

met skulle försvinna. Perthes försiktiga optimism inför framtiden avslöjar att han inte såg eftertryckning som ett förflutet bekymmer.⁶⁵ Han var inte ensam. Även Stuttgart-skribenten Wolfgang Menzel ansåg att piratkopiering var ett samtida problem, men han uttryckte sig klart mer optimistiskt: ”Eftertryckta böcker kommer snart att försvinna från bokbodarna”, slog han fast.⁶⁶ Menzel såg fram emot det framtida försvinnandet av piratkopierade böcker med stor glädje. Inget var mer skamfyllt för tysk bokhandel, menade han, än att eftertryckandet av böcker fortsatte att inte bara praktiseras utan också blomstra i det tyska språkområdet:

Det tyska bokväsendets största skam är att eftertryckning fortfarande pågår, något som bedrivs i massiv skala i framförallt Österrike. Även i Württemberg, där jag bor, blomstrar privilegierade stölder av det här slaget.⁶⁷

Varför hade inte piratkopieringen försvunnit ännu enligt Perthes och Menzel? Den fördröjda implementeringen av artikel 18d kan vid första anblick tyckas vara den uppenbara anledningen till att eftertryck ännu inte hade försvunnit vid mitten av 1830-talet. Före år 1837 löpte eftertryckare liten eller ingen risk att straffas för sin affärsverksamhet om de såg till att inte kopiera inhemska böcker. Av den anledningen såg både Perthes och Menzel fram emot dagen då förbundsparlamentet bestämde sig för att verkställa artikel 18d. Trots detta var de medvetna om att en lag mot eftertryck inte var tillräcklig i sig. En effektiv lag måste också definiera författarskap och piratkopiering på ett adekvat sätt. En dåligt formulerad lag kunde förvärpa i stället för att lösa problemet. Både Perthes och Menzel använde sig av Württembergs lagstiftning för att illustrera problemet. Det sydvästtyska kungadömets presslag hade förvrängt definitionen av eftertryck så pass mycket att piratkopiering hade förvandlats till en helt legitim verksamhet.⁶⁸ ”Enligt förordningen från den tjugofemte februari, 1815”, påstod Perthes, ”så kommer eftertryckning att vara lagligt i Württemberg”.⁶⁹

Perthes kritik av lagstiftningen i Württemberg understryker den till synes paradoxala situation som rådde på den tyska bokmarknaden. Det uttalade syftet med lagen från 1815 var inte att främja eller legitimera piratkopiering, då kungen sade sig vilja stävja lokala eftertryckningsindustrier. Men Perthes lät sig inte luras utan påstod i stället att lagen från 1815 bevisade att Friedrich ”fortsatte att visa omsorg om och beskydda eftertryckare”.⁷⁰ Perthes misstänkte att ekonomiska överväganden låg bakom den kontraproduktiva lagen. Württemberg kunde med hjälp av sin nya presslag ”extrahera pengar från de andra tyska länderna och över-skölja dem med produkter från pamflett- och översättningsfabriker”.⁷¹ Enligt Menzel hade hans hemland stiftat en lag som uppmuntrade pirat-

kopierare att bedriva sin vedervärdiga verksamhet utan att känna ett uns av skam. Tack vare den bristfälliga lagstiftningen bedrevs handeln med piratkopior inte längre i mörka gränder och andra ljusskygga platser. Eftertryckande förläggare hade i stället börjat marknadsföra sina produkter i respektabla medier och ”framhäver sina produkter i publika tidningar med en remarkabel skamlöshet”.⁷²

Diskussionerna upphörde inte när förbundsparlamentet i Frankfurt till slut verkställde artikel 18d utan fortsatte tvärtom i tysk offentlig debatt långt efter 1837. År 1867 hävdade en skribent i tidskriften *Deutsche Blätter* att upphovsrättslig lagstiftning i det tyska språkområdet tillät piratkopiering.⁷³ I vissa stater, och särskilt de sydtyska, gjorde myndigheterna ingenting åt eftertryck om de inte återgav originalverket ord för ord: ”Presslagarna [i stater söder om Mainlinjen] har inte reglerat eftertryckandet på ett tillfredställande sätt”, hävdades det.⁷⁴ Påståenden som dessa stod inte oemotsagda. I till exempel artikeln om tysk bokhandel i Friedrich Stegers encyklopedi gick det att läsa att eftertryckning tidigare hade definierat handeln med böcker i den tyskspråkiga delen av Europa. Sedan åtminstone 1850-talet praktiserades dock inte denna dubiösa publiceringspraktik mer i regionen. Artikeln i Stegers encyklopedi diskuterade publikationer som återanvände redan publicerat material i omvandlad form. Dessa böcker publicerades fortfarande i det tyska språkområdet, men encyklopedin definierade inte denna kategori av böcker som regelrätta eftertryck. Eftertryckarna hade sedan länge flytt regionen och befann sig nu utanför det tyska språkområdets gränser: ”Även om riktiga eftertryck har försvunnit från Tyskland”, påstods det, ”dyker det ändå upp eftertryck av tyska verk från främmande länder”.⁷⁵

Uppfattningen att eftertryck hade försvunnit från den tyska bokmarknaden var på intet sätt ny. När till exempel lobbyisten Carl Bertuch frågade Tsar Alexanders personliga rådgivare Karl vom und zum Stein om Bertuchs organisation kunde räkna med hans stöd för en rikslag mot eftertryck under Wienkongressen, ifrågasatte Stein påstående att piratkopierade böcker översköljde tysk bokhandel. Han höll inte alls med om Bertuchs syn på saken: ”Eftertryckningen av böcker är obetydlig i Tyskland”, svarade han.⁷⁶ Bertuch invände mot beskrivningen, men Stein avbröt då samtalet och ledsagade Bertuch bryskt till dörren.

Avslutande diskussion

Lobbyister som Bertuch kämpade i motvind men trots det vann de i slutändan. Under andra hälften av 1800-talet började tyska stater sakteligen reformera sin syn på författarens rättigheter i enlighet med den kritik som Perthes, Brockhaus, Menzel och flera andra hade framfört

under 1800-talets första hälft. Den smala definition av eftertryck som de hade opponerat sig emot gav vika för en mer expansiv och inkluderande syn på författarens rättigheter.⁷⁷ Även översättningar, kompilationer och omarbetningar uppfattades från och med nu som otillåtna publikationer juridiskt sett. I och med detta paradigmskifte etablerades också grunderna för det upphovsrättsliga ramverk som reglerar europeisk upphovsrätt i dag.⁷⁸ I Tysklands nuvarande lagstiftning står det att ”omarbetningar och andra omgestaltningar av verket kan endast publiceras med tillåtelse av författaren av det verk som har bearbetats eller omgestaltats”.⁷⁹

Under den period som har studerats här betraktades inte den mer expansiva synen på icke-auktoriserad återutgivning som det normerande förhållningssättet till upphovsrätt och eftertryck. Det var tvärtom så att individer som Brockhaus, Menzel och Perthes intog positionen som kritiker av de rådande normerna inom upphovsrättslig lagstiftning. Enligt dessa normer borde publikationer som exempelvis icke-auktoriserade översättningar, bearbetningar, omarbetningar, kompilationer och samlade utgåvor inte betraktas som återgivningar av redan publicerat material. De förtjänade i stället erkännande som nya publikationer, vars offentliggörande inte inkräktade på den ursprungliga författarens personliga rättigheter. Jag har i den här artikeln argumenterat för att denna syn på författarens rättigheter legitimerades genom inflytelserika texter av Kant och Fichte – filosofer som argumenterade för att omvandlingen av andras texter förvandlade eftertryckaren till en författare med legitima anspråk på upphovsrättsligt beskydd.

Min kontextualisering av tysk idealism, upphovsrätt och eftertryckning går stick i stäv med mycket av den tidigare forskningen om tysk bokhistoria. Fram tills ganska nyligen har det i stället varit brukligt att se tyska idealister och romantiker som förespråkare för den mer expansiva upphovsrätt som reglerar europeisk handeln med böcker i dag. Tack vare Mario Biagioli, Markus Kretschmer, Friedemann Kawohl och Andrew Piper har den föreställningen sakteligen kommit att förändras.⁸⁰ Ingen av dessa forskare har emellertid undersökt hur konstruktionen och etableringen av romantiskt och idealistiskt författarskap påverkade mängden av nya böcker som publicerades i det tyska språkområdet under tidigt 1800-tal. Den bild som Woodmansee, Vogel, Schürmann och ett flertal andra forskare har gett av tysk bokhandel under perioden, skiljer sig i det avseendet ganska mycket från den berättelse som har etablerats inom ramarna för den här artikeln. Enligt Woodmansee försvann eftertryck gradvis från den tyska bokmarknaden under 1800-talets tre första årtionden. Vid det laget hade produktionen av nya böcker i Österrike, Württemberg och Baden ökat så pass mycket att dessa stater inte längre behövde importera och eftertrycka nordtyska publikationer.

Min analys kastar ett nytt ljus över de skeenden som präglade tysk bokhandel under den undersökta perioden. Jag har i den här artikeln visat att de rådde stor oenighet om eftertryckningens gränser, begreppsliga definition och volym. Fokus har legat på den debatt som bröt ut under tidigt 1800-tal, men det skeende som här har studerats reser frågor som överskrider undersökningens empiriska avgränsningar i tid och rum. Eliminierandet av piratkopiering betraktas i dag ofta som en viktig del av den moderniseringsprocess som Europa genomgick under 1800-talet och som stater i det globala syd nu förmodas stå inför. En växande skara forskare har på senare år kritiserat de eurocentristiska antaganden som ligger till grund för den synen.⁸¹ Syftet har här i stället varit att förstå de spelregler som präglade debatten om eftertryck och författarskap under den period då piratkopiering anses ha försvunnit från det tyska språkområdet. De spelregler som har stått i förgrunden för den här artikeln rör språkets relation till ting och praktiker. Den som kunde kontrollera ords betydelse hade också makten att säga ifall det tyska språkområdet hade rensats från eftertryckare eller om bokmarknaden även fortsättningsvis över-sköljdes av dubiösa publikationer.

Noter

1. Friedrich Christoph Perthes: "Ueber den teutschen Buchhandel und die äussern Verhältnisse der teutschen Literatur" i Karl Heinrich Ludwig Pölitz (red.): *Jahrbücher für Geschichte und Staatskunst*, vol. 1 (Leipzig, 1829), 36. Jag kommer i det följande att översätta det tyska ordet Nachdruck med den svenska motsvarigheten, eftertryck. Föreliggande artikel är baserad på min avhandling, *The end of piracy: Rethinking the history of German print piracy in the early nineteenth century* (Uppsala, 2016). Alla översättningar är mina egna. Jag riktar här med ett tack till redaktören och artikelns två anonyma granskare. Era kommentarer bidrog till att göra artikeln bättre.

2. Se artikel 18d i *Deutsche Bundes-Acte. Authentischer Abdruck. Mit Bewilligung der Kaiserlich Oesterreichischen Gesandtschaft am deutschen Bundestag* (Frankfurt am Main, 1816).

3. De andra frågorna rörde problem som till exempel kopplingen mellan upphovsrätt, censur och tryckfrihet, samt längden på den period som publicerade verk skulle åtnjuta statligt skydd från eftertryckning. Se Ludwig Gieseke: "Zensur und Nachdruckschutz in deutschen Staaten in den Jahren nach 1800" i Elmar Wadle (red.): *Historische Studien zum Urheberrecht in Europa: Entwicklungslinien und Grundfragen* (Berlin, 1993), 21–31.

4. Johann Adolf Goldfriedrich: *Geschichte des deutschen Buchhandels: Vom Beginn der Fremdherrschaft bis zur Reform des Börsenvereins im neuen Deutschen Reiche 1805–1889* (Leipzig, 1913); Martin Vogel: "Deutsche Urheber- und Verlagsgeschichte zwischen 1450 und 1850: Sozial- und methodengeschichtliche Entwicklungsstufen der Rechte von Schriftstellern und Verlegern" i Bertold Hack, Marietta Kleiss, and Reinhard Wittmann (red.): *Archiv für Geschichte des Buchwesens*, vol. 19 (Frankfurt am Main, 1978); Martin Vogel: "Grundzüge der Geschichte des Urheberrechts in Deutschland

vom letzten Drittel des 18. Jahrhunderts bis zum preußischen Urheberrechtsgesetz vom 11. Juni 1837” i Robert Dittrich (red.): *Woher kommt das Urheberrecht und wohin geht es? Wurzeln, geschichtlicher Ursprung, geistesgeschichtlicher Hintergrund und Zukunft des Urheberrechts* (Wien, 1988), 117–134; Martha Woodmansee: ”Publishers, privateers, pirates: Eighteenth-century German book piracy revisited” i Mario Biagioli, Peter Jaszi, and Martha Woodmansee (red.): *Making and unmaking intellectual property: Creative production in legal and cultural perspective* (Chicago & London, 2011), 181–99; Woodmansee: ”The genius and the copyright: Economic and legal conditions of the emergence of the ’Author’” i *Eighteenth-century studies*, 17:4, 1984, 425–48; August Schürmann: ”Übergang zur Neuzeit” i *Die Rechtsverhältnisse der Autoren und Verleger, sachlich-historisch* (Halle, 1889); Ludwig Gieseke: *Vom Privileg zum Urheberrecht: die Entwicklung des Urheberrechts in Deutschland bis 1845* (Göttingen, 1995); Reinhard Wittmann: *Geschichte des deutschen Buchhandels*, 3e uppl. (München, 2011), 218.

5. Woodmansee: ”Publishers, privateers, pirates” 187. För en diskussion om detta, se Lars Eckstein and Anja Schwarz: ”Introduction: Towards a postcolonial critique of modern piracy” i Lars Eckstein and Anja Schwarz (red.): *Postcolonial piracy: Media distribution and cultural production in the global south* (London, New Delhi, New York & Sydney, 2014), 1–25.

6. Woodmansee: ”Publishers, privateers, pirates” 192. Woodmansee menar till exempel att ”The German speaking states remained as politically fragmented at the end of the century [1700-talet] as they had been in the 1760s, but the cultural gap between the two regions [den protestantiska norden och den katolska södern] had closed. As demand for books grew in the south, indigenous writers emerged, and an indigenous publishing industry developed. Piracy subsided. It had ceased to be lucrative. With indigenous book trades to protect, states in the south began entering into bilateral accords.”

7. Se till exempel Hermann Egloffstein (red.): *Carl Bertuchs Tagebuch vom Wiener Kongress* (Berlin, 1916), 241. Jag fördjupar detta resonemang längre fram i artikeln.

8. Se till exempel Wolfgang Menzel: *Die deutsche Literatur: Zweite vermehrte Auflage*, vol. 1 (Stuttgart, 1836), 90–91.

9. Se till exempel Friedrich Arnold Brockhaus: ”Anzeige” i *Intelligenzblatt der Jenaische allgemeine Literatur-Zeitung: Siebenzehnter Jahrgang*. Erster Band. Januar, Februar, März, vol. 17, 7 (Leipzig & Jena, 1820), 52.

10. I det avseendet ansluter sig den här studien till begreppshistorisk teori och metod. Se till exempel Reinhart Kosellecks *Begriffsgeschichten: Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache* (Frankfurt am Main, 2006).

11. Begreppet ”essentially contested concepts” myntades av sociologen Gallie, W. B. i artikeln ”Essentially contested concepts” i *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56, 1955, 167–98. Gallies exempel är begreppen konst och demokrati, men listan på väsentligen omstridda begrepp har utökats avsevärt sedan publikationen av Gallies banbrytande artikel på 1950-talet. Jag diskuterar även min användning av Gallies begreppsapparat i min avhandling, *The End of Piracy*, 29–32.

12. Mitt begrepp hermeneutisk auktoritet utgår ifrån vetenskapssociologen Thomas F. Gieryns ”epistemic authority”. Gieryn introducerade det begreppet i sin inflytelserika studie ”Boundary-work and the demarcation of science from non-science: Strains and interests in professional ideologies of scientists” i *American sociological review*, 48: 6, 1983, 781–95.

13. Det konstruktivistiska perspektiv som tillämpas här har inspirerats av följande

arbeten: Adrian Johns: *The nature of the book: Print and knowledge in the making* (Chicago & London, 1998), 174; James Arvanitakis and Martin Fredriksson: "On Piracy," i James Arvanitakis and Martin Fredriksson (red.): *Piracy: Leakages from modernity* (Sacramento CA, 2012); Kavita Philip: "What as a technological author? The pirate function and intellectual property" i *Postcolonial studies*, 8:2, 2005, 199–218; Lars Eckstein and Anja Schwarz, "Introduction: Towards a postcolonial critique of modern piracy" i Lars Eckstein and Anja Schwarz (red.): *Postcolonial piracy: Media distribution and cultural production in the global south* (London, New Delhi, New York & Sydney, 2014), 1–25; Lawrence Liang, "Beyond representation: The figure of the pirate" i Mario Biagioli, Peter Jaszi, and Martha Woodmansee (red.): *Making and unmaking intellectual property: Creative production in legal and cultural perspective* (Chicago, 2011), 168–80.

14. Se till exempel Vogel: "Deutsche Urheber- und Verlagsgeschichte zwischen 1450 und 1850" 189; Wittmann: *Geschichte des deutschen Buchhandels*, 218; Woodmansee: "Publishers, privateers, pirates" 192.

15. Denna omdefiniering av författarskapets natur har analyserats i ett flertal studier. Ett nyligt exempel är Thomas Karlsohns studier av romantisk läs- och skrivkultur i *Originalitetens former: Essäer om bildning och universitet* (Göteborg, 2012).

16. Forskning om den här processen är omfattande. Följande lista nämner några av de viktigaste verken om den tyska situationen: Ludwig Gieseke: *Die geschichtliche Entwicklung des deutschen Urheberrechts* (Göttingen, 1957); Gieseke: *Vom Privileg zum Urheberrecht*; Woodmansee: "The genius and the copyright"; Woodmansee and Peter Jaszi: "Introduction" i Woodmansee och Jaszi (red.): *The Construction of authorship: Textual appropriation in law and literature* (Durham & London, 1994); Woodmansee: "On the author effect I: Recovering collectivity" i Jaszi och Woodmansee (red.): *The construction of authorship: Textual appropriation in law and literature* (Durham & London, 1994), 15–28; Heinrich Bosse: *Autorschaft ist Werkherrschaft: Über die Entstehung des Urheberrechts aus dem Geist der Goethezeit* (Paderborn: Schöningh, 1981); Wolfgang von Ungern-Sternberg: "Schriftstelleremanzipation und Buchkultur im 18. Jahrhundert" i *Jahrbuch für internationale Germanistik*, 8:1, 1976, 72–98; Elmar Wadle: "Der langsame Abschied vom Privileg: das Beispiel des Urheberrechts," i Barbara Dölemeyer och Heinz Mohnhaupt (red.): *Das Privileg im europäischen Vergleich*, vol. 1 (Frankfurt am Main, 1997), 377–99.

17. Perthes: "Ueber den teutschen Buchhandel und die äussern Verhältnisse der teutschen Literatur" 36–37.

18. Ibid.

19. Ibid.

20. Ibid.

21. Hugo Häpe: "Der Einfluß des Bundesbeschlusses vom 9. Nov. 1837 auf die Fortbildung des literarischen Rechts in Deutschland. Erster Abhandlung: Was ist Nachdruck?" i Albert Berger (red.): *Allgemeine Press-Zeitung: Annalen der Presse, der Literatur und des Buchhandels* 99 (Leipzig, 1844), 393.

22. Julius Jolly: *Die Lehre vom Nachdruck: Nach den Beschlüssen des deutschen Bundes dargestellt* (Heidelberg, 1852).

23. Rudolf Klostermann: *Das geistige Eigenthum an Schriften, Kunstwerken und Erfindungen: Nach preussischem und internationalen Rechte*. Allgemeiner Theil, Verlagsrecht und Nachdruck, vol. 1 (Berlin, 1867), 396–7.

24. Abigail Green: *Fatherlands: State-building and nationhood in nineteenth-century Germany* (Cambridge, 2001).

25. Karl Otmar von Aretin: *Vom Deutschen Reich zum Deutschen Bund* (Göttingen, 1993); Jürgen Angelow, *Der Deutsche Bund* (Darmstadt, 2003).

26. Se till exempel Heinrich Luden: "Vom freien Geistesverkehr: Preßfreiheit, Censur, Buchhandel und Nachdruck" *Nemesis* 2, (Weimar, 1814), 211–259, 328–383.

27. Alexa Geisthövel, *Restauration und Vormärz 1815–1847* (Paderborn, 2008).

28. Friedrich Steger (red.): "Deutsches Nationalrecht" i *Ergänzungs-Conversationslexikon*, vol. 2 (Leipzig, 1847), 345.

29. "29. Sitz. v. 24. Juli 1862: Herbeiführung eines allgemeinen Gesetzes gegen den Nachdruck. Vortrag. Mit Beil. 1 u. 2.," in *Protokolle der deutschen Bundes-Versammlung vom Jahrte 1862: Sitzung 1 bis 42* (Frankfurt am Main, 1862), 426.

30. Ibid.

31. Elmar Wadle: "Die Abrundung des deutschen Urheberrechts im Jahre 1876" i *Geistiges Eigentum: Bausteine zur Rechtsgeschichte*, vol. 1 (Weinheim, New York, Basel, Cambridge & Tokyo, 1996), 327–43.

32. Enligt tysk lag är det idag är det förbjudet att omarbete andras publikationer utan lov. "Bearbeitungen oder andere Umgestaltungen des Werkes dürfen nur mit Einwilligung des Urhebers des bearbeiteten oder umgestalteten Werkes veröffentlicht" § 23 UrhG Bearbeitungen und Umgestaltungen," Dejure.org, åtkomst den 2 mars, 2016, <https://dejure.org/gesetze/UrhG/23.html>.

33. Se till exempel Woodmansee: *The author, art, and the market*; Woodmansee: "The genius and the copyright"; Woodmansee: "On the author effect I: Recovering collectivity"; Michel Foucault, "What is an author?" i Donald F. Bouchard (red.), Donald F. Bouchard och Sherry Simon (övers.): *Language, counter-memory, practice: Selected essays and interviews by Michel Foucault* (New York, 1980), 113–39; Adrian Johns: "The piratical Enlightenment" i Clifford Siskin och William Warner (red.) *This is Enlightenment* (Chicago, 2009), 301–23.

34. Den synen har blivit kritiserad på senare år. Se till exempel Andrew Franta: *Romanticism and the rise of the mass public* (Cambridge, 2007); Tilar J. Mazzeo: *Plagiarism and literary property in the romantic period* (University Park, 2013); Andrew Piper: *Dreaming in books: The making of the bibliographic imagination in the romantic age* (Chicago & London, 2009); Friedemann Kawohl & Martin Kretschmer: "Johann Gottlieb Fichte, and the trap of Inhalt (content) and form: An information perspective on music copyright" i *Information, communication & society*, 12:2, 2009, 205–28; Mario Biagioli: "Genius against copyright: Revisiting Fichte's proof of the illegality of reprinting" i *Notre Dame Law Review*, vol. 86, 5, 2011.

35. Forskning om eftertrycksdebatten har utforskats i ett flertal artiklar. Se till exempel Reinhard Wittmann: "Der gerechtfertigte Nachdrucker? Nachdruck und literarisches Leben im achtzehnten Jahrhunderts" i Giles Barber and Bernhard Fabian (red.): *Buch und Buchhandel in Europa im achtzehnten Jahrhundert: The book and the book trade in eighteenth-century Europe: Proceedings of the fifth Wolfenbütteler symposium, november 1–3, 1977* (Hamburg, 1981), 293–321; Adrian Johns: "The piratical Enlightenment" 301–23; Woodmansee: "Publishers, privateers, pirates". För en samtida översikt av de många publikationer som hade publicerats i frågan om eftertryckning vid 1700-talets slut, se Ernst Martin Gräff: *Versuch einer einleuchtenden Darstellung des Eigenthums und der Eigenthumsrechte des Schriftstellers und Verlegers und ihrer gegenseitigen Rechte und Verbindlichkeiten: Mit vier Beylagen. Nebst einem kritischen Verzeichnisse aller deutschen besondern Schriften und in periodischen und andern Werken stehenden Aufsätze über das Bücherwesen überhaupt und den Büchernachdruck insbesondere* (Leipzig, 1794).

36. För mer om den mediala förändring som präglade senupplysningen, se introduktionen till Clifford Siskin och William Warner: *This Is Enlightenment* (Chicago, 2010).

37. Se också Immanuel Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Metaphysik der Sitten 1* (Königsberg, 1797), 127.

38. Immanuel Kant: "Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks" i Johann Erich Biester and Friedrich Gedicke (red.): *Berlinische Monatsschrift* 5 (Berlin, 1785), 407.

39. *Ibid.*, 417.

40. Johann Gottlieb Fichte, "Beweis der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks. Ein Raisonement und eine Parabel" i Johann Erich Biester (red.) *Berlinische Monatsschrift* 21 (Berlin, 1793), 473.

41. *Ibid.*, 451.

42. Woodmansee, *The author, art, and the market*, 53.

43. *Strafgesetzbuch für das Königreich Baiern* (München, 1813), 153.

44. Gergen: *Die Nachdruckprivilegienpraxis Württembergs im 19. Jahrhundert und ihre Bedeutung für das Urheberrecht im Deutschen Bund*, 179.

45. Hans Widmann: *Tübingen als Verlagsstadt* (Tübingen, 1971), 150.

46. Giesecke: *Vom Privileg zum Urheberrecht*, 186.

47. Friedrich Arnold Brockhaus: "Anzeige," i *Intelligenzblatt der Jenaische allgemeine Literatur-Zeitung*. Siebenzehnter Jahrgang. Erster Band. Januar, Februar, März., vol. 17, 7 (Leipzig & Jena, 1820), 52.

48. Citatet kommer från Brockhaus: *Friedrich Arnold Brockhaus, sein Leben und Wirken nach Briefen und andern Aufzeichnungen*, 1881, vol. 3, 8.

49. "Königliches Rescript, Privilegien gegen den Bücher-Nachdruck betreffend, vom 25. Februar. 1815," i *Königlich-Württembergisches Staats- und Regierungs-Blatt*, 9 (Stuttgart, 1815), 74.

50. *Ibid.*

51. *Ibid.* För mer information om bokprivilegiets historia i det tyska språkområdet, se Giesecke: *Vom Privileg zum Urheberrecht*, 39 ff.

52. Brian E. Vick: *The congress of Vienna: Power and politics after Napoleon* (Cambridge, Massachusetts, 2014), 255.

53. Friedrich Arnold Brockhaus: *Darf Macklot in Stuttgart mir, dem rechtmäßigen Verleger, und dem Privilegium seines eigenen Königs zum Hohn, das Conversations-Lexicon zum zweiten Mal nachdrucken? Eine Warnung – für das Publicum, und eine Rechtsfrage an den königlich Württembergischen Geheimenrath und an den königl. Bairischen Regierungsrath Krause in Baireuth* (Leipzig, 1818), 16.

54. "Königliches Rescript, Privilegien gegen den Bücher-Nachdruck betreffend, vom 25. Februar. 1815" 75.

55. Brockhaus: *Darf Macklot in Stuttgart mir, dem rechtmäßigen Verleger, und dem Privilegium seines eigenen Königs zum Hohn, das Conversations-Lexicon zum zweiten Mal nachdrucken?*, 13.

56. Citatet kommer från Eduard Brockhaus: *Friedrich Arnold Brockhaus, sein Leben und Wirken nach Briefen und andern Aufzeichnungen*, 1881, 3:8.

57. Brockhaus: *Darf Macklot in Stuttgart mir, dem rechtmäßigen Verleger, und dem Privilegium seines eigenen Königs zum Hohn, das Conversations-Lexicon zum zweiten Mal nachdrucken?*, 17.

58. *Ibid.*

59. Ibid.
60. Heinrich Luden: "Fragmente, veranlaßt durch die königlich-Württembergischen Gesetze über den Nachdruck" in *Nemesis: Zeitschrift für Politik und Geschichte*, red. Heinrich Luden, 12:2 (Weimar, 1818).
61. Ibid., 251.
62. Wilhelm Traugott Krug: "Krause u. Brockhaus über Büchernachdruck" i Friedrich Arnold Brockhaus och Wilhelm Traugott Krug (red.): *Hermes, oder, kritisches Jahrbuch der Literatur*, vol. 1 (Leipzig, 1819), 350.
63. Ibid.
64. Perthes: "Ueber den teutschen Buchhandel", 36.
65. Ibid.
66. Wolfgang Menzel: *Die deutsche Literatur*. Zweite vermehrte Auflage, vol. 1 (Stuttgart, 1836), 91.
67. Ibid., 1:90.
68. Friedrich Christoph Perthes: *Der deutsche Buchhandel als Bedingung des Daseyns einer deutschen Literatur* (Gotha, 1816).
69. Ibid., 15.
70. Perthes: "Ueber den teutschen Buchhandel", 36.
71. Ibid.
72. Menzel: *Die deutsche Literatur*, 91.
73. "Nachdruckliches," i *Deutsche Blaetter: Literarisch-politisches Sonntagsblatt*, 31 (Berlin, 1867), 122.
74. Ibid.
75. Franz Steger, (red.): "Der deutsche Buchhandel (Geschichtlich und statistisch)," i *Ergänzungs-Conversationslexikon. Jeder Band in zweiundfünfzig Nummern der Ergänzungsblätter zu allen Conversationslexiken*, vol. 6, 296 (Leipzig & Meissen, 1851), 582.
76. Egloffstein (red.): *Carl Bertuchs Tagebuch vom Wiener Kongress*, 241.
77. För mer om denna utveckling, se till exempel Vogel: "Grundzüge der Geschichte des Urheberrechts in Deutschland vom letzten Drittel des 18. Jahrhunderts bis zum preußischen Urheberrechtsgesetz vom 11. Juni 1837"; Elmar Wadle, "Das preußische Urheberrechtsgesetz von 1837 im Spiegel seiner Vorgeschichte" i *Woher kommt das Urheberrecht und wohin geht es? Wurzeln, geschichtlicher Ursprung, geistesgeschichtlicher Hintergrund und Zukunft des Urheberrechts*, (red.): Robert Dittrich (Wien, 1988), 55–99.
78. I det avsendet bidrog de skeenden som den här artikeln har fokuserat på till den mer generella expansionen av upphovsrättslagar och copyright-lagstiftning. Copyright-historikern Peter Baldwin har karaktäriserat den processen på följande sätt. "[F]rom the eighteenth-century to the present, rights holders—whether authors or disseminators—have won an ever-stronger stake in their works. In certain nations some claims remain with the author and his estate perpetually. But in all countries rights have been continually extended on their owner's behalf. The first British (1710) and American (1790) copyright laws gave authors rights over verbatim copies of their writing for fourteen years after publication. As of 1993 in the European Union and 1998 in the United States, that had expanded to seventy years after the author's death, not only for the primary work but also for all manner of other works derived from it." För mer om detta, se introduktionen till Baldwins *The copyright wars: Three centuries of Trans-Atlantic battle* (Princeton & Oxford, 2014). Det ovan anförda citatet återfinns på sidan 3 i Baldwins bok.

79. "Bearbeitungen oder andere Umgestaltungen des Werkes dürfen nur mit Einwilligung des Urhebers des bearbeiteten oder umgestalteten Werkes veröffentlicht." § 23 UrhG Bearbeitungen und Umgestaltungen," Dejure.org, åtkomst den 2 mars, 2016, <https://dejure.org/gesetze/UrhG/23.html>.

80. Piper: *Dreaming in books*; Friedemann Kawohl & Martin Kretschmer: "Johann Gottlieb Fichte, and the trap of Inhalt (content) and form; Mario Biagioli: "Genius against copyright".

81. Se till exempel Adrian Johns: *Piracy: The intellectual property wars from Gutenberg to Gates* (Chicago & London, 2009); James Arvanitakis and Martin Fredriksson: "On Piracy"; Sundaram: *Pirate modernity: Delhi's media urbanism* (New York, 2009); Kavita Philip: "What as a technological author? The pirate function and intellectual property"; Philip: "Keep on copyin' in the free world? Genealogies of the postcolonial pirate Figure" i Lars Eckstein och Anja Schwarz (red.): *Postcolonial piracy*; Lars Eckstein and Anja Schwarz, "Introduction: Towards a postcolonial critique of modern piracy"; Lawrence Liang: "Piracy, creativity and infrastructure: Rethinking access to culture" i *SSRN Scholarly Papers* (Rochester, New York, 2009); Lawrence Liang: "Beyond representation".

Abstract

Conceptual meanings of propaganda and advertisement in Sweden in the 1930s. Elin Gardeström, Senior Lecturer in Journalism, Phd in History of Ideas, School of Social Sciences, Södertörn University, Sweden, elin.gardestrom@sh.se

The article analyzes the use of two concepts, propaganda and advertisement, in the 1930s in Sweden. The study focuses on uses in the advertisement business, which at that time was a heterogeneous field, including military staff, politicians as well as businessmen and artists. By adopting a conceptual history perspective inspired by Reinhart Koselleck, the author pinpoints the meanings that were ascribed to these two concepts in a 1930s' context, the interdependency between the concepts and other keywords that were used in connection with them. The study reveals how the ambiguous and synonymous use of propaganda and advertisement served different purposes. In the 1930s, propaganda was a key concept of communication and used in manifold ways for selling goods and disseminating ideas. It was hard to avoid the term and propaganda was used to explain the newly introduced American marketing terminology. The field of advertisement was trying to colonize what previously had been labeled as "idea propaganda" and rename it "advertisement". The relationship between the two concepts was further complicated by the uprising propaganda in totalitarian states before and during World War II. The commercial term public relations was used to legitimate the professional need for experienced admen in the Government agency founded to coordinate the work during the crisis of war.

Keywords: propaganda, advertisement, advertising business, conceptual history, 1930s

Reklam och propaganda under svenskt 1930-tal

ELIN GARDESTRÖM*

Inledning

Att undersöka betydelseförskjutningar mellan begreppen reklam och propaganda kan bidra till att belysa och problematisera dagens språkbruk. Propaganda är idag ett negativt konnoterat ord som exempelvis används för att beskriva hur Islamiska staten värvar anhängare med hjälp av sociala medier, men under 1930-talet användes propaganda i en kommersiell betydelse parallellt med reklam. I denna artikel undersöker jag hur den framväxande reklambranschen tog begreppen i bruk i en tid då massproduktion och försäljning expanderade, samtidigt som totalitära diktaturer med hjälp av politisk propaganda växte i Europa. Jag vill härmed komplettera ett förbiset perspektiv i forskningen, som tenderar att antingen undersöka kommersiell reklam eller politisk propaganda men sällan båda inom samma undersökning.

1930-talet är intressant att studera som en ekonomiskt och politiskt turbulent tidsperiod mellan två världskrig då de två begreppens betydelser sattes under press. Decenniet inleddes med en lågkonjunktur, som vände till en högkonjunktur, vilken i sin tur avbröts av andra världskrigets utbrott. Under perioden expanderade massproduktion, försäljning och reklam, men språkbruket med särskilda facktermer var ännu inte utvecklade. En term som marknadsföring var inte i bruk och ordet information betydde vanligtvis undervisning.¹ I stället användes det äldre begreppet propaganda för att beskriva försäljning av varor. Ordkombinationer som reklampropaganda var under 1930-talet oproblematiska, och propagandakampanj kunde vara ett samlande uttryck för olika reklaminsatser. Propaganda användes både som ett kommersiellt och politiskt begrepp i Sverige, liksom det användes i många andra europeiska länder i början av 1900-talet. Det var ett mer eller mindre neutralt begrepp för

* Lektor i journalistik, filosofie doktor i idéhistoria, Institutionen för samhällsvetenskaper, Södertörns högskola, elin.gardestrom@sh.se

att beteckna spridning av politiska och religiösa idéer och kommersiell reklam.²

Att begreppen propaganda och reklam sammanföll under denna tid har forskare tidigare konstaterat, men man har inte undersökt vilka betydelser de gavs och hur de sammanföll.³ Vilka begrepp och ord skulle beteckna försäljning av varor respektive spridandet av idéer? Vad menade olika aktörer med begreppen och skedde någon förändring när krigshoten tornade upp sig? Perspektivet i artikeln är begreppshistoriskt, främst utgående från den tyske historikern Reinhart Koselleck.

Reklam har naturligtvis funnits tidigare i historien, men genombrottet för en mer professionell reklam som ansågs vara modern brukar i Sverige dateras till 1920-talet. Den industriella massproduktion som hade växt fram krävde effektivare försäljning och reklam var ett medel för detta. Det var ett heterogent affärsområde, där såväl fabrikanter, ingenjörer, militärer, konstnärer, kooperatörer och kulturskribenter kunde ta plats bredvid en modern reklamman.⁴ För att betona den brokiga verksamhet som reklamvärlden utgjorde har jag valt sociologen Pierre Bourdieus fältbegrepp och betecknar detta framväxande område såsom ett reklamfält.⁵

Denna artikel är en renodling av några perspektiv ur en längre forskningsstudie som omfattar fler samhällsaktörer under 1930-talet och där fler begrepp och deras relation till reklam undersöks, såsom information, agitation och upplysning. Jag har valt att specifikt behandla relationen mellan reklam och propaganda inom reklamfältet, eftersom det var inom detta område begreppen mest frekvent sammanvändes och relaterades till varandra.⁶

Det är vanligt att släktskapet mellan reklam och propaganda betonas. Båda anses utgöra former av *persuasive communication*, och båda begreppen brukar återföras till den klassiska retoriken.⁷ I artikeln används inte någon modern definition eftersom det är begreppens historiska betydelser som undersöks. Jag har dock behov av ett eget analytiskt begrepp som är neutralt över tid och som särskiljer sig från de historiska källornas begreppsanvändning. För detta ändamål har jag utformat det fackspecifika begreppet *påverkansformer*.⁸ Det inbegriper såväl kommersiell och politisk påverkan som formen av spridning, oavsett om det är en medial spridning eller en fysisk praktik.

Artikeln är disponerad enligt följande: Efter en presentation av forskningsläge och källor följer en beskrivning av hur begreppshistoria används teoretiskt och metodologiskt. De undersökta begreppen och deras dåtida betydelser beskrivs utifrån äldre ordböcker. De empiriska delarna inleds med att jag tecknar reklamfältet under 1930-talet samt beskriver en kontext av decenniets politik och ekonomi. Därefter följer en undersökning av hur begreppen användes och relationen dem emellan. Artikeln avslutas

med hur reklamfältets språkbruk påverkades av framväxten av totalitära stater och hotande krig samt med en sammanfattande analys och diskussion om hur dåtida språkbruk kan belysa dagens användning av de två begreppen.

Propaganda och reklam som forskningsområden

Propaganda associeras ofta med politisk påverkan och krig, men här studeras begreppet utifrån dess relation till reklam. Därmed positionerar sig denna artikel mellan två forskningsområden. Den internationella forskningen om politisk propaganda är gigantisk, forskningsområdet har sin bibliografi och encyklopedi, och perioden omkring de två världskrigen är i synnerhet föremål för många studier.⁹ Det andra forskningsfältet som är aktuellt för artikeln är reklamens historiska utveckling parallellt med massproduktion och konsumtion, ofta som en symbol för modernitet.¹⁰

Mer sällsynt är forskning som kopplar ihop reklam och propaganda och undersöker dem i förhållande till varandra. Men det förekommer till exempel att reklam definieras som en typ av propaganda, eller att reklam definieras som öppen vit propaganda i motsats till svart propaganda, där målet med påverkan hålls dold.¹¹ Historikern Pamela Swett drar slutsatsen att de flesta som forskar om politisk propaganda utelämnar kommersiell reklam medan forskare som studerar reklam gör motsatsen. I sin studie, *Selling under the swastika* uppmärksammar hon hur propaganda och reklam samexisterade i Tyskland och hur den tyska regimen förbjöd användningen av nazistiska symboler i kommersiell reklam, eftersom reklam ansågs tjäna nationen bättre om den inte liknade den statliga propagandan.¹² I David Clampins *Advertising and propaganda* beskrivs en motsatt strategi där den kommersiella reklamen under andra världskriget blev bärare av nationell propaganda och hade en enande funktion under bombningarna av London.¹³ Utan att undersöka relationen mellan begreppen tangerar ändå historikern Stefan Schwarzkopf detta i sin analys av hur reklambegreppets betydelser har förändrats historiskt i Europa och USA. Han menar att under mellankrigstiden kom betydelsen av reklam att omsluta propaganda och socialt ingenjörskap.¹⁴

I Sverige finns få studier om reklamens historia. Mest heltäckande är Kenth Hermanssons avhandling om marknadsföringens historia i Sverige från 1920 till 1965.¹⁵ Ett större tvåbandsverk skrivet av Tom Björklund, den tidigare ordföranden i Svenska reklamförbundet, har dominerat historieskrivningen. Detta verk används i den här artikeln med försiktighet, eftersom Björklunds dokumentation av skeendena visserligen är noggranna men likväl stundtals utgör en partsinlaga – till exempel när han beskriver sin egen roll vid krigsutbrottet 1939.¹⁶ Inga studier i Sverige har direkt

undersökt relationen mellan de två påverkansformerna reklam och propaganda, med undantag av en kort historieskrivning om utvecklingen av svensk PR och information vilken berör ämnet.¹⁷

Undersökningens källmaterial består av 1930-talets branschtidningar *Affärsekonomi*, *Futurum*, *Reklamnyheterna*, *Annonssören* samt Svenska reklamförbundets årsböcker, *Svensk reklam*. I dessa skrifter fanns en livlig diskussion där båda begreppen förekom rikligt. Dåvarande Svenska reklamförbundet har inget samlat bevarat arkiv från 1930-talet, men många av dess handlingar och föredrag trycktes och finns bevarade på Kungliga biblioteket (KB). Vissa handböcker och personarkiv har ingått i min undersökning.

Begreppsteoretiska perspektiv och metodologi

De två begrepp som jag undersöker är till synes omaka. Propaganda är ett gammalt begrepp, vilket etymologiskt förs tillbaka på det latinska *propāgāre* som härleds från växtriket i betydelsen fortplanta.¹⁸ I *Ordbok över Svenska språket* (1853) ges propaganda betydelsen av att sprida den katolska läran, utgående från ett av påven Gregorius XV år 1622 instiftat sällskap, *Congregatio de propaganda fide*. Här ges även en andra betydelse av propaganda – en förening som har till ändamål att utbreda revolutionära läror.¹⁹ Under 1930-talet tillkom ytterligare en definition, och i *Nusvensk ordbok* (1938) beskrivs hur propaganda ibland kan vara en synonym till reklam.²⁰

Propaganda är ett av de 115 grundläggande begrepp som ingår i det begreppshistoriska samlingsverket *Geschichliche Grundbegriffe*, med bland andra Reinhart Koselleck som redaktör. Kosellecks kategori *Grundbegriffe* utgår från att det vid varje given historisk tidpunkt finns ett antal centrala begrepp för det politiskt-sociala språket. Dessa går inte att undvika att använda, och de blir därför alltid mångtydiga och ofta omstridda. Språket blir del i en social kamp och får strategisk politisk betydelse eftersom begreppsanvändningen avgör hur världen ska beskrivas.²¹ Propaganda är alltså ett begrepp som ges en särskild dignitet. I verket ägnas över 40 sidor åt propaganda och dess utveckling från ett religiöst till ett politiskt begrepp. Begreppet fick en renässans i slutet av 1800-talet när det började användas i affärsspråket för att beskriva den totala spridningen av produkter på marknaden (varor och skrifter) samt nödvändiga resurser för detta (varuexponering och annonser). Det blev därmed avpolitiserat, ofarligt och likställdes med reklam. Men efter andra världskriget blev begreppet politiskt belastat och svårt att använda i Tyskland.²²

Reklam har ingen sådan gammal stamtavla. Ordet är belagt första gången i svenska språket 1868 för att beskriva varuförsäljning, i pluralformen ”reklamer”.²³ I *Nordisk familjebok* (1915) förs reklam etymologiskt

tillbaka till latinet *reclamāre* och franskans *réclame* i betydelsen ideligen ropa och beskrivs som en ”åtgärd för att rikta allmän rekommenderande uppmärksamhet på en handelsvara, ett affärsföretag, en verksamhet eller en person”.²⁴

Under 1930-talet förekom ordet reklam både i singular och i plural, samt i ett otal olika språkliga böjningsformer, men även explicit uttryckt som ett begrepp. Frågan kan ställas om propaganda och reklam är för omaka – att det är relation mellan ett begrepp och ett ord som jag stude- rar och att en språkbrukshistorisk undersökning vore att föredra. Idéhis- torikern Henrik Björck, som har gjort en språkbrukshistorisk undersök- ning kring uttrycket folkhem, är kritisk mot de analytiska distinktionerna mellan ord, term och begrepp som han menar skapar mer problem än de löser, vilket är en kritik jag instämmer i.²⁵ Begrepp är inga storheter som svävar fritt, utan de är alltid knutna till ord som kan bli alltmer mångtydiga. Koselleck uttryckte sig själv pragmatisk i denna fråga och menade att det kan vara en lång historisk process för ett mångtydigt ord att samla ett sådant koncentrat av betydelser att det kan betecknas som ett begrepp.²⁶ Det är möjligt att ordet reklam under 1930-talet befann sig i en sådan förändringsprocess där det samlade på sig betydelser, men det är just denna process kring ett relativt nytt ord/begrepp i en framväxande modern kommersiell sfär som jag har funnit intressant att analysera – hur nykom- lingen relaterade sig till den äldre släktingen propaganda.

Ekonomisk terminologi har i dag en dominant ställning i vårt språk- bruk, och det är därmed angeläget att utföra begreppshistoriska studier av kommersiella uttryck och hur dessa förhåller sig till politiska begrepp. Ett sådant utbyte av betydelser mellan kommersiellt och politiskt språk- bruk diskuterar historikern Anna Friberg i epilogen till sin undersökning av demokratibegreppet inom socialdemokratin. Hon menar att ekono- miskt myntade ord som varumärken och politisk marknadsföring har en tendens att lägga sig inom demokratibegreppets betydelseramar.²⁷

Begreppshistoria har blivit en mötesplats för olika forskningstraditio- ner, och det pågår en diskussion bland forskare om hur Kosellecks meto- der kan appliceras på språkbruket under 1900-talet och hur undersök- ningar kan avgränsas till begränsade kontexter och tidsrymder i stället för förändringar under flera hundra år.²⁸ Likaså har vikten av att studera relationer mellan begrepp betonats av forskare i Kosellecks efterföljd.²⁹

I denna artikel är relationerna mellan begrepp viktig genom att jag undersöker hur reklam relateras till propaganda och det semantiska fält där begreppen ingår. Ett semantiskt fält utgörs av ord och begrepp som förekommer tillsammans i kluster i vissa kommunikativa situationer. Begreppen är inte helt synonyma, men relaterar till varandra och utbyter betydelser – i någon mening kan de sägas stjäla varandras betydelser.³⁰

Ibland kan det uppstå en maktkamp om användningen, vilket jag benämner som en semantisk kamp om betydelser.³¹

Artikelns avsikt är att sätta begreppshistoria i bruk. Därmed har fokus varit på de av Kosellecks skrifter där han beskriver tillvägagångssätt och metoder eller själv genomför begreppshistoriska undersökningar. Koselleck utvecklade och reviderade metoder och perspektiv i introduktionerna till de olika banden av samlingsverket *Geschichtliche Grundbegriffe* där han uttrycker sig förhållandevis konkret. Koselleck beskriver till exempel hur en undersökning kan börja i samtida lexikon, men att dessa ska hanteras kritiskt och inte som sanningsutsagor. Begrepp analyseras sedan utifrån deras användning i samtida primära källor. Det semantiska fältet undersöks samtidigt som språkbruket kontextualiseras utifrån de sociala och historiska sammanhang där användningen har uppstått. Den sociala historien och begreppshistorien ställs således bredvid varandra.³² Centralt är hur ord och handling korresponderar, det vill säga vilken handling ett visst ord eller begrepp betecknar.³³

Jag har valt ett metodologiskt angreppssätt i två steg för att undersöka språkbruket i det rikliga källmaterial som decenniets reklamtidsskrifter och andra tryckta handlingar utgör. I ett första led har jag översiktligt kategoriserat källmaterialet för att identifiera mönster i begreppsanvändningen, till exempel när både reklam och propaganda används parallellt och kring vilka företeelser detta sker. I ett andra led har texter valts ut där det förekommer en särskild komplex sam användning av de två begreppen. Här har jag lånat en metod av språkforskaren Charlotta Brylla som syftar till att schematisk dokumentera förekomsten av begreppen reklam och propaganda i texter och vilka handlingar de avser samt vilka kringliggande ord och begrepp som används, det vill säga det semantiska fältet. Eftersom särskilda facktermer för försäljning var dåligt utvecklade under 1930-talet, har jag särskilt noterat användningen av utländska marknadstermer och vilka svenska ord och begrepp som användes för att förklara betydelsen av dem. Bristen på facktermer ledde även till många tillfälliga ordsammansättningar, som exempelvis propagandaåtgärd eller reklampåtryckning, och då har jag noterat vilket begrepp som används i förledet i det sammansatta ordet.³⁴

Reklam i 1930-talets politik och ekonomi

Svenska reklamförbundet var den äldsta samlande organisationen för alla som på något sätt var berörda av detta affärsområde. Förbundet grundades 1919 som en liten Stockholmsbaserad förening som 1930 endast hade cirka 200 medlemmar. Tio år senare hade det blivit ett riksförbund med cirka 1400 medlemmar, vilket visar på den expansion som skedde under

decenniet.³⁵ Förbundet var mycket heterogent sammansatt och bestod av en bred samling yrken: disponenter, direktörer, konstnärer, tidigare journalister, affärsmän, militärer och av de som kallade sig reklammän – vilket var den generella yrkesbenämningen i denna manligt dominerade sfär. Även organisationer kunde ingå och Kooperativa förbundet var passiv medlem. Köpare och säljare av reklam förenades i Svenska reklamförbundet, vilket ledde till tvister då dessa kunde ha motstridiga intressen. Det var med sociologen Pierre Bourdieus begrepp ett fält, en reklambransch i vardande, där olika aktörer stred om något för dem gemensamt: Vems intressen skulle tillvaratas och vad skulle reklam vara för något? Skulle det vara konst, uppfostran eller en teknik för att distribuera varor? ³⁶ Fältet hade porösa gränser mot andra samhällsområden, vilket innebar att många kunde uttala sig om och diskutera reklam och anse sig tillhöra fältet. Till exempel inbjöds den socialdemokratiska journalisten Kaj Andersson att vara redaktör för ett särskilt temanummer av reklamtidningen *Futurum*, och författaren Lubbe Nordström höll föredrag på en reklamkongress.³⁷

Svenska reklamförbundet hade som mål att rensa upp på annonsmarknaden, befria den från dess dåliga rykte och omvandla reklam till en legitim verksamhet. För att reklam skulle ha effekt måste den ha trovärdighet.³⁸ Här finns likheter med utvecklingen i England under samma tid, och historikern Stefan Schwarzkopf menar att reklambranschen behövde marknadsföra sig som en ny ekonomisk praktik i ett försök att vinna social och kulturell legitimitet i samhället.³⁹

Detta svenska reklampfält i jakt på legitimitet hade att förhålla sig till den politiska och ekonomiska situationen under 1930-talet. Sverige klarade sig bättre ur den ekonomiska krisen än många andra länder. Om det berodde på devalveringen av kronan, en stark hemmamarknad eller på den socialdemokratiska krispolitiken finns det olika uppfattningar om inom forskningen, men vikten av att upprätthålla befolkningens köpkraft spelade en viktig roll.⁴⁰ Efter 1932, då det socialdemokratiska partiet hade erövrat regeringsmakten, skedde en omsvängning av den ekonomiska politiken från besparingar till att stimulera ekonomin. Finansminister Ernst Wigforss tog intryck av de skrifter av nationalekonomen John Maynard Keynes som då fanns tillgängliga.⁴¹ Han var intresserad av den engelska socialliberalen J. A. Hobsons underkonsumtionsteori: att arbetarnas underkonsumtion förvärrade kriserna. I en ledare i *Tiden* 1930 skriver Wigforss om hur kapitalisterna i USA förstår ”nyttan av att hålla vid makt de breda lagrens köpkraft”. Han konstaterar att i denna ”köpkraftsteori” sammanfaller arbetarnas och kapitalisternas intressen.⁴²

En socialdemokratisk ekonomisk politik som inriktade sig på att upprätthålla befolkningens köpkraft och stimulera konsumtionen för att skapa arbetstillfällen kan tänkas ha lett till en mer positiv syn på kommersiell

reklam, även om konkreta uttalanden om detta är få. Tydligast uttryckte sig statsministern Per Albin Hansson på den Nordiska reklamkongressen 1937 där han underströk att kongressens motto, ”Reklamen tjäna samhället”, formulerade den viktiga roll den ”sunda reklamen” hade som en kraft för att utveckla ett rikare samhällsliv. Det enda statsministern saknade i kongressens program var en ”lektion i den politiska reklamens konst” och hur reklam på detta område skulle göras ”samhällsgagnande”.⁴³ Statsministern förefaller ha haft en positiv syn på kommersiell reklam, samtidigt som han använde denna beteckning för politisk påverkan.

Varken orden reklam eller propaganda förekom i någon större utsträckning i det officiella politiska språkbruket. En genomgång av riksdagsprotokollen från 1930-talet visar exempelvis att propaganda användes i motioner i negativ bemärkelse, som något sedlighetsnedbrytande, anti-religiöst, kommunistiskt eller samhällsomstörtande.⁴⁴ Det förkom ingen synonym användning av reklam, utan det var ett politiskt pejorativt begrepp. Ordet reklam förekom sällan i riksdagsprotokollen, annat än i en och annan motion som protesterade mot ful utomhusreklam. 1934 omnämndes reklam för första gången i statsbudgeten som en post för ”Turistreklam” i utlandet.⁴⁵

Reklam som del av en industriell verksamhet tog plats i den ekonomiska teorin under decenniet, men inte alltid benämnd som reklam utan som ett verktyg för att underlätta distributionen av varor. Gerhard Törnqvist, docent och därefter professor i distributionsekonomi på Handelshögskolan, var en av de första i Sverige som vetenskapligt studerade reklam och försäljning. Han definierade reklam som ett mekaniserat försäljningsarbete, det vill säga en strikt ekonomisk verksamhet för att distribuera varor.⁴⁶

Vad ansågs reklam vara?

I 1930-talets reklamtidningar uttrycktes olika uppfattningar om vad reklam i sin essens var, om den var en strikt försäljningsmodell, en vetenskap, en maktfaktor, en konst eller rent av en form av uppfostran.⁴⁷ Reklamförbundet hade i sin syftesbeskrivning en bred definition som rymde allt detta: ”att verka för reklamen såsom en ekonomisk och kulturell faktor i samhället”.⁴⁸ Reklammannen Sven Rygaard beskrev 1936 situationen som att två förhärskande ”skolor” fanns inom reklamen, den idealistiska och den materialistiska, och så fort tre reklammän träffades fanns representanter från båda sidor.⁴⁹ De olika inriktningarna kan sägas ha haft varsin tidskrift; materialisterna dominerade tidskriften *Affärsekonomi*, medan idealisterna uttryckte sig i *Futurum*. Den sistnämnda hade en moderiktig layout och där recenserades annonser som konst.

I Sverige kom Svenska reklamförbundet att göra reklam för sig själva som en ny viktig samhällsfunktion. Förbundets sekreterare Gustaf Rosenberg skriver 1930 inför Stockholmsutställningen: ”Nydaningsperioden är avslutad och reklamen börjar även utåt och i samlad form demonstrera sin nytillträdde ställning som en maktfaktor i affärlivet”.⁵⁰ Under utställningen anordnades Reklamens dag, och ordföranden betonade i sitt inledningstal att reklam bidragit till ett ökat välbefinnande genom att stimulera massproduktion, vilket gjort varor billigare och tillgängliga för fler. Reklamen framställdes som en positiv kraft som inte bara vara viktig i affärlivet och för att hjälpa samhället ut ur depressionen, utan även som ”propagandamedel för kulturella, politiska och sociala värden och idéer”.⁵¹

Stockholmsutställningen 1930 togs i anspråk som platsen som legitimerade den moderna reklamens roll i samhället. I handboken *Hur man gör reklam* från 1931 frågar sig författarna Tom Björklund och Yngve Hedvall, apropå Stockholmsutställningen, om 1900-talet härmed skulle kunna kallas reklamens århundrade.⁵² I en litteraturflora dominerad av tysk och amerikansk litteratur var denna handbok en av de första på svenska om reklam. Att notera är att beteckningen propaganda nästan är helt frånvarande i boken. När krigspropaganda nämns beskrivs den vara exempel på reklam.⁵³ Det är snarare så att reklam kom att beteckna även spridandet av åsikter såväl förr som nu, och författarna skriver: ”Tidigast och mest metodiskt utvecklad var nog den politiska reklamen. Under medeltiden kan man i historien finna många exempel på furstars och andra högt uppsatta personers målmedvetna bearbetande av folkopinionen”.⁵⁴

Reklam ges alltså en bred betydelse och överordnas det äldre begreppet propaganda. Den tyske professorn Rudolf Seyfferts definition av reklam återges i handboken: ”Det organiserade användandet av medel för att öva massinflytande på människor så att de genom självständiga beslut handla i enlighet med den påverkan, de varit utsatta för”. I denna definition nämns inte varuförsäljning, vilken inte heller nämns i Svenska reklamförbundets egen definition: ”Upprepad upplysning med syfte att stimulera viss handling”.⁵⁵

Liknande försök att införa reklam som det överordnade begreppet för olika påverkansformer återkommer under 1930-talet. Tidskriften *Affärsekonomi* startade 1935 en artikelserie som symptomatiskt nog presenterades under vinjetten ”Nya fält för reklamen”. Här föreslogs bland annat att konstnärer borde lära sig göra reklam för sin konst för att öka efterfrågan och att läkarkåren skulle övertygas om att använda reklam för att upplysa människor om när de borde uppsöka läkare.⁵⁶

Med den förändrade terminologin följde även en ekonomisk logik: reklamföretagen skulle kunna finna kunder på nya områden. Det var främst icke-kommersiella samhällsfunktioner som skulle ta reklam i bruk,

som postverket, muséer, trafikkontor, kommuner och städer.⁵⁷ Även valkampanjer analyserades i reklamtidningar utifrån hur de var försäljningstekniskt uppbyggda.⁵⁸ 1937 gav tidningen *Affärsekonomi* ut ett temanummer om idépropaganda som ett nytt område för reklamföretagen. I temanumret ifrågasätts om någon särskilnad mellan reklam och propaganda var nödvändig, då företeelserna hade sammansmält.⁵⁹ Ideella organisationer kunde inte längre räkna med att få in sina meddelanden i tidningarna gratis: ”Vill man göra effektiv propaganda får man vara beredd på att betala för den”.⁶⁰ En glidning hade uppstått från vad som var samhällsligt intressant för en tidning att publicera, till ett budskap som ett reklamföretag utformade mot betalning. Begreppsligt betecknades den idéspredning reklamföretagen ville lägga under sig som propaganda, med undantag för anglicismen *community advertising* som betecknade verksamheten att göra reklam för städer, något som förekom i USA.⁶¹ Disponenten och tidigare statsrådet Elof Ericsson såg i sitt föredrag på Nordiska reklamkongressen 1937 heller ingen större skillnad mellan reklam och propaganda. Alla former för att påverka människor kunde samlas under ”begreppet reklam”, menade han. Inom ideella rörelser talade man dock hellre om propaganda, men ”väsensskillnaderna var inte så stora”.⁶²

Parallell användning av begreppen

Trots försök att låta reklam vara den överordnade beteckningen fanns en rikhaltig användning av ”propaganda” i reklamtidningarna under hela 1930-talet. För att mer precist förstå vad som avsågs med propaganda i relation till reklam har jag gjort en analys för att belysa vilka handlingar och företeelser åsyftades med respektive begrepp och hur de kombinerades. Samtliga nummer av reklamtidningarna *Futurum* och *Affärsekonomi* under 1930-talet har undersökts och kategoriserats, samt decenniets årgångar av Svenska reklamförbundets årsbok *Svensk reklam*. Alla artiklar där båda begreppen förekommer parallellt har kategoriserats.⁶³ För att ytterligare situera användningen har jag schematiskt dokumenterat förekomsten av begreppen, sammansatta ord och kringliggande semantiskt fält i 14 artiklar där en särskild komplex sammanvändning har identifierats.⁶⁴ Resultatet visar att propaganda och reklam relaterar till varandra enligt särskilda mönster, vilka presenteras nedan som fyra olika kategorier.

Kollektiva kampanjer. Begreppen används parallellt i artiklar som behandlar försäljning av en varugrupp eller en hel näring. Fiskpropaganda, tepropaganda och renpropaganda (för att äta mer renkött) beskrivs synonymt som kollektiva kampanjer eller kollektiv reklam.⁶⁵ Att sälja tjänster som livförsäkringar betecknas i två artiklar omväxlande som propaganda och

reklam. I en artikel om livförsäkringar i *Svensk reklam* 1932, ”Hur ska livförsäkringar kunna göras populära i Sverige”, förekommer begreppen i lika stor utsträckning. I texten har begreppet propaganda en överordnad betydelse för spridandet av säljande budskap, som i ett nutida språkbruk skulle kunna beskrivas som den samlade marknadsföringen.⁶⁶

Upplysningskampanjer. Begreppen sammanvänder i kampanjer där myndigheter, ideella aktörer och kommersiella företag gick samman för att upplysa allmänheten om något som ansågs vara ett viktigt samhällsintresse. Cykelpropaganda var en etablerad verksamhet i tiden, och i likhet med mjölkpropaganda utgjorde den en verksamhet som drevs av kommersiella intressen tillsammans med olika ideella föreningar.⁶⁷ I en lång text, ”Om modern sjöfartspropaganda”, i *Svensk reklam* beskrivs samlade insatser för att öka turistresor med båt, både över oceaner och kortare sträckor.⁶⁸ Denna typ av propaganda gjordes i första hand för ett land, därefter för enskilda båtlinjer. Turistpropaganda betecknade samlade aktiviteter för att locka besökare till Sverige. Att notera är att samma verksamhet är betecknad som ”Turistreklam” när den förekommer i regeringens budget första gången 1934, vilket understryker att begreppet propaganda var en affärsterm i reklamfältets kontext – men inte inom politiken.⁶⁹

Politiska kampanjer. Försäljningschefen Eric Ahlström jämför i en artikel 1932 valreklam med varureklam.⁷⁰ Han menar att en valkampanj är en ”jättereklamkampanj för varor”. I Ahlströms reflexiva artikel, där ideologisk påverkan och reklam systematiskt jämföras som två besläktade påverkansformer, är dock begreppet propaganda sparsamt använt. Begreppet förekommer i några sammansatta ord, exempelvis affischpropaganda, annonspropaganda och valpropaganda. Beteckningarna reklamkostnader och propagandautlägg används synonymt för att beskriva partiernas utgifter för valkampanjen. I övrigt använder författaren med hädisk förtjusning beteckningen ”reklamform” för politiska tal. De som valtalar beundrar han som varande ”reklammän” och de olika valaffischerne kallas ”reklammedel”.⁷¹ Ahlström uttrycker sig i ideologiskt hänseende värderingsfritt om de olika partierna.

Gustaf Abard, annonschef på partiorganet *Social-Demokraten*, konstaterar 1936 att skillnaden mellan den ”merkantila” och ”politiska reklamen” inte är så stor och att samma lagar gäller för båda. Även han har till uppdrag att analysera en valkampanj, denna gång den socialdemokratiska kampanjen till 1936 års andrakammarval. Han anser att det valprogram i tre punkter, som den socialdemokratiska partisekreteraren Anders Nilssons ställt upp, ”vittnar om en djupgående och korrekt uppfattning om reklamens väsen och karaktär”.⁷² Han kallar valprogrammet för ”valpropagandan”

och i artikeln förekommer valreklam och de sammansatta orden reklamkampanj, affischpropaganda och propagandamaterial för att beteckna olika verksamheter i den socialdemokratiska valkampanjen. När Erik Ahlström i valet 1932 i någon mån häcklar valkampanjen för att vara en "jättereklamkampanj" för politiska åsikter, anser Gustaf Abard några år senare att valreklam är en adekvat beteckning för en valkampanj.⁷³

Spridningen av budskap. Spridning av budskap genom olika medier, teknologier och praktiker betecknades ofta som propaganda, men ibland även som reklam. Här är det begreppens kommunikativa betydelse av spridning som föranleder att de används. Annonser, affischer, radio och film samt även stora utställningar kunde beskrivas som propagandamedel. När Christian A. Tenow från SF fick i uppdrag att skriva om reklamfilm i *Futurum* använde han såväl beckningen propagandafilm som reklamfilm.⁷⁴ Film var i sammanhanget en ny form av masskommunikation som begreppsligt betecknades som propaganda, med funktionen att sprida innehållet reklam. Här ansluter användningen av propaganda till dess etymologiska betydelse från latinets *propāgāre* – att fortplanta, utbreda, utvidga någonting.⁷⁵

Översättningsproblem

Koselleck beskriver hur människor behöver begrepp och ord för att språkliggöra nya fenomen och hur äldre begrepp i denna process kan fyllas med nytt innehåll för att förklara nya företeelser.⁷⁶ Under 1930-talet fanns en uppenbar brist på marknadsterminologi, vilket ledde till användning av äldre begrepp, ofta i klumpiga ordsammansättningar. Mina analyser visar på en stor mängd sammansatta ord, där antingen propaganda eller reklam i förledet får introducera nya fenomen och aktiviteter som hade med försäljning att göra. Det var uppenbarligen så att det expanderande reklamfältet hade svårigheter att språkligt beskriva sin verksamhet, och det fanns därför ett stort sug efter utländska ord för att mer precist beteckna olika delar inom reklam och försäljning. Jag har därför undersökt hur utländska termer översattes och vilka begrepp som fick förklara deras betydelser.

I artikeln "Fabrikanternas säljarbearbetning gentemot detaljhandeln" i *Svensk reklam* 1932 kämpar Gerhard Törnqvist med en översättning av den amerikanska termen *sales promotion*. Artikeln behandlar hur producenterna kan påverka detaljhandeln att sälja deras produkter. Törnqvist menar att reklamen liksom maskinen är en del av en kapitalistisk produktionskedja, dock är den halvautomatisk eftersom processen är beroende av duktiga människor inom företagen.⁷⁷ Dessa måste läras upp, och detta är inte reklam menar Törnqvist: "Till sin tekniska karaktär är därför denna

uppgift en propagandauppgift, men dess mål är inte att påverka till köp utan att påverka till försäljningsarbete”.⁷⁸ Det amerikanska uttrycket *sales promotion* beskriver denna verksamhet med en precision som Törnqvist vill översätta till svenska. Hans första förslag är beteckningen ”indirekt propaganda”, men han inser att den rimmar illa med övrig reklamterminologi. Beteckningen säljarpropaganda förkastar han som oklar. Han landar slutligen i terminologin säljbearbetning som en adekvat översättning.

I en liknande brist på terminologi använder Sven Rygaard en tysk fackterm, *Werbefeldzug*, för att beskriva reklam för margarinet Gloria G. Reklamkampanj är en för snäv beskrivning, anser han, i stället är den tyska term som han direktöversätter till reklamfälttag mer adekvat. *Werbefeldzug* för margarinet betyder att: ”Propagandan koncentreras med alla till buds stående medel och media för att hamra in två ting i handlarnas och konsumenternas hjärnor, nämligen hög brännpunkt och stor brynkraft”.⁷⁹ I den långa artikeln dominerar ordet reklam i tillfälliga sammansättningar, medan beteckningen propaganda tas till hjälp i översättningen.

1936 introducerades en amerikansk term på svensk mark för att beteckna reklamteknikernas användning på opinionsbildningens område.⁸⁰ Ingenjören och reklammannen Will Wallin beskriver hur politiska partier kan styra sina väljarmassor med hjälp av *public relations*, vilket han menar är en speciell ”upplysningsteknik”. I brist på en lämplig svensk benämning använder han den amerikanska termen, men förklarar dess innebörd med att den betecknar ett av många sätt ”att göra propaganda” som vuxit starkt de senaste 10-15 åren.⁸¹ De äldre begreppen propaganda och upplysning får här förklara betydelsen av anglicismen. Han beskriver *public relations* som en förfinad teknik som med hjälp av masspsykologi kan styra allmänhetens inställning så att mottagarna börjar inta en särskild åsikt i en viss fråga. *Public relations* kan användas av stater och politiska partier för att ”styra väljarmassor efter de önskade linjerna”.⁸²

Begreppsanvändning under politisk press

Reklamfältets begreppsanvändning komplicerades av framväxten av totalitära stater i Europa och deras form av propaganda. I en ledare i *Affärsekonomi* 1933 noterades hur moderna reklammedel hade tagits i bruk av diktaturerna i Tyskland, Sovjetunionen och Italien. De tyska nazisterna hade genom modern reklam ”lyckats sälja” sina idéer till väljarna. Ledarskribenten trodde (felaktigt) att just den tyska användningen av reklam berodde på att Hitler hade varit reklamman, innan han ”gav sig på politiken”. Uttalanden om att Hitler var en bra reklamman och att nazisterna använde sig av reklamens tekniker förekom även i Tyskland.⁸³

När Stig Arbman besökte en reklamkongress i Tyskland 1936 blev han

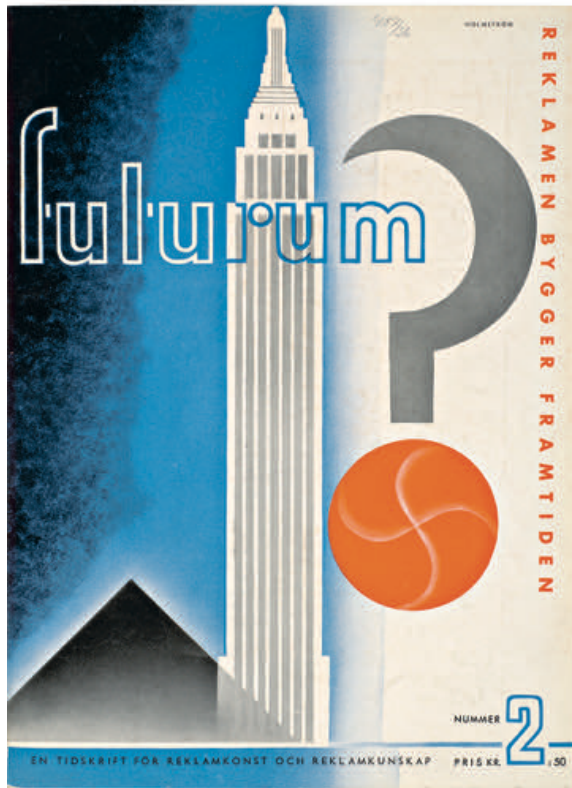
konfronterad med att den tyska riksreklamskolan var förlagd under Goebels propagandaministerium. Han menade att skolan lärde ut ”reklampropaganda”. Han beskrev beundrande en bild av Mussolini, som hade publicerats i en italiensk reklamtidning, där dennes kropp utgjordes av en folkmassa.⁸⁴

Andra var mer reflekterande. Kulturjournalisten Gotthard Johansson kritiserade i en artikel i *Svensk reklam* 1934 sammanblandningen av begrepp och pekade finger över Atlanten. I USA såldes munvatten och presidenter med samma metoder: ”Det existerar i det moderna Amerika ingen principiell skillnad mellan kommersiell reklam och ideell propaganda”.⁸⁵ Det enkla kommersiella meddelande som reklamen en gång var, byggt på den ekonomiska liberalismens grund, hade blivit ett vapen mot samma fria samhälle. I Tyskland hade nazisterna annekterat reklamens metoder i sin propaganda, varnade Johansson.

En annan linje var att särskilja reklam och propaganda i distinktionen god/ond. Ernst Biggs beskriver i artikeln ”Reklamens krig mot kriget” i *Futurum* 1936 hur den amerikanska allmänheten skulle uppfostras i fredens ABC. Reklam betecknar här hur den amerikanska rörelsen World Peaceways annonserar i amerikansk press för fred. Beteckningen propaganda undviks, men de annonser som förevisas är tydliga travesteringar på amerikansk krigspropaganda med suggestiva bilder och rubriker som ”The field of dishonor”.⁸⁶ Begreppet reklam signalerar en god kraft i fredens tjänst, i motsats till en frånvarande ond krigspropaganda. En liknande särskiljning mellan god reklam och ond propaganda görs av reklamkonstnären Henry Holmström i en intervju.⁸⁷ Holmström vill tro att reklam är en god kraft som kan bygga upp samhället och varnar för den ”den statliga propaganda” som har utvecklats i diktaturer. Denna distinktion blir än tydligare efter andra världskrigets utbrott. Då höll socialdemokraten Gustaf Abard ett föredrag om samhällsnyttan av reklam och menade att reklam var en god kraft för att bekämpa tysk propaganda. Demokratier behövde ta reklamen i sin tjänst för att kunna hävda sig vid en tidpunkt när fakta snedvreds av propaganda. Med hjälp av reklam skulle demokratiska stater kunna öka befolkningens medvetenheten om krisen. Sådan reklam skulle inte enbart presentera ”torra fakta”, menar Abard, utan göra det i en populär form som människor lätt kunde ta till sig – men naturligtvis utan de överdrifter som propagandan hängav sig åt i totalitära stater.⁸⁸

Efter krigsutbrottet 1939 manade Folke Stenbeck, ny ordförande i Svenska reklamförbundet, reklammännen till ett socialt ansvarstagande. Förbundets slogan ”Reklamen tjänar samhället” hade fått en ny mening i och med krigsutbrottet, nämligen att hjälpa den svenska regeringen att hantera den nuvarande krisen.⁸⁹

Kriget hade samtidigt inneburit att botten gått ur annonsmarknaden



Reklamkonstnären Henry Holmströms omslagsbild till tidningen *Futurum* 1936:2 är en lek med maktsymboler. Han kombinerar svastikan och skärans som ett frågetecken bredvid siluetterna av pyramiderna och Empire State Building. I en intervju i samma tidning förklarar han sin omslagsbild: ”/R/eklamen bygger framtiden också på ett annat sätt och i mycket djupare bemärkelse. Det är en social omvälvning som sker och den sociala omvälvningen är resultatet av propaganda. Det är ingen tillfällighet att både i svastikans och skärans land, har den statliga propagandan fått sina egna ministerier. Du kanske tycker det är farligt att låta dessa symboler framträda så här på din tidnings omslag, men lägg märke till att jag har gjort dem i form av ett frågetecken. Ty om det är den framtiden reklamen bygger åt oss, tror jag nog, att de flesta av oss kommer sväva på målet.”

vilket ledde till en kris för reklam som affärsverksamhet. Reklamens grundvalar skakades och ”dess stolta byggnad kom i allvarlig fara”, ansåg en skribent.⁹⁰ Vilken roll reklam skulle ha i det statliga krisorganet diskuterades internt i reklampressen. Reklamens män måste fortsätta vara reklammän, ansåg någon, men det vore konstigt om staten inte tog deras yrkeskunskap i bruk.⁹¹ Folke Stenbeck skriver: ”Man studerar under hand



Inför den Nordiska reklamkongressen 1937 kläddes PUB:s fasad på Hötorget i Stockholm med kongressens motiv och slogan att reklamen tjänar samhället. Det var en av de största fotografiska förstoringarna som hade gjorts och täckte 200 kvadratmeter. Den producerades av några av landets främsta reklamfotografer, enligt tidningen *Affärsekonomi* (1937:10B, 556).

statliga propagandafrågor, kanske främst därför, att man vill ha en känsla av att kunna göra sig nyttig även inom det största och säkert svåraste reklam- och propagandafält, som nutid erbjuder”.⁹²

Det fanns samtidigt en viss tveksamhet till att förutsättningslöst låna ut sina kunskaper. Tom Björklund varnade för att ”statlig propaganda” egentligen låg utanför reklamens arbetsområden, men däremot borde Svenska reklamförbundet med sin kompetens hjälpa staten att bygga upp den statliga propagandaapparaten i krig.⁹³ Statlig propaganda var ett dubbeleggat svärd som demokratier borde hålla sig ifrån, framfördes i en ledare i *Futurum* 1939, och här blir i sammanhanget den amerikanska termen *public relations* ett positivt alternativ. När arbetslösa reklammän skulle anlitas i den statliga propagandaverksamheten skulle de inte bli propagandister i vanlig mening: ”Vi anse med andra ord att tiden är mogen för att införa mer *public relations* som en ständig del av vår inhemska statskonst. För introduktionen av en sådan verklig demokratisk nymodighet kunna vi knappast tänka oss någon bättre funtad grupp än reklamens män”.⁹⁴

I Sverige undvek regeringen beteckningen propaganda för det nya krisorganet, som efter några turer fick namnet Statens informationsstyrelse.⁹⁵ För Svenska reklamförbundet var det försvarspropaganda i statens tjänst som skulle bli förbundets primära uppgift, oavsett om staten själv föredrog beteckningen information. En planering inleddes för reklamännens arbete under krig. Ministrar uppvaktades och två kommittéer startades: En civil kommitté för ekonomisk och social krispropaganda samt en kommitté för militär propaganda i samarbete med rikskommissionen för ekonomisk försvarsberedskap. Den militära kommittén lade fram ett planarbete som kan sägas utgöra en början på vad som efter kriget benämndes psykologiskt försvar; man menade att propagandan på många håll i världen började framträda som en viktig försvarsgren.⁹⁶ I en egen utredning beskriver reklamförbundet relationerna mellan de olika påverkansformerna återigen som en form av sammansmältning:

Propaganda, upplysning, reklam, ”public relation” eller vad alla de mer eller mindre synonyma begreppen heta, utgöra beträffande sitt innersta innehåll icke något nytt. Det nya är däremot det medvetna, genomtänkta, välorganiserade utnyttjandet av den moderna teknikens och vetenskapens (psykologins) upptäckter och för skapandet av en spontan och snabb åsiktsöverensstämmelse hos de människor, till vilka kampanjen riktas.⁹⁷

De olika förslagen från reklamförbundet accepterades inledningsvis inte alltid av Statens informationsstyrelse. Tom Björklund, som var engagerad i denna process, är i sin historieskrivning kritisk till att så lite hände; staten tackade och tog emot, men sedan var det tyst, trots att krisorganet

helt saknade ”reklamkunskap”.⁹⁸ Till slut tillkom ett reklamråd vilket lades under Statens informationsstyrelse. Samarbetet resulterade i flera kampanjer, som tystnadskampanjer under slogan ”En svensk tiger”. Förhållandet var inte unikt för Sverige. I många länder blev reklammän engagerade i statliga krisorgan under andra världskriget.⁹⁹

Kriget innebar ett ökat behov av en differentierad terminologi för olika påverkansformer. När Sven Rygaard 1939 skriver om framtidens reklam menar han att det under decenniet rått en förvirring kring ”begreppet reklam” som inte varit sund. Man vinner inget på att försöka utplåna dess gränser. Reklam kan aldrig bli altruistisk folkupplysning utan ska tjäna företagens intressen. Han hoppas på en bättre avgränsning i framtiden mellan ”kommersiell reklam, politisk propaganda och folkupplysning”.¹⁰⁰

Den suddiga gränsen av innebörder mellan politiska och kommersiella begrepp var (förstås) inte enbart ett svenskt fenomen. I USA fanns liknande betydelseglidningar och positioneringar. Walter Lippman menade å ena sidan att befolkningen måste vägledas av medier i en komplicerad värld, men att propaganda var ett hot mot demokratin.¹⁰¹ Edward L. Bernays, en pionjär inom *public relations*, hävdade å andra sidan att propagandan hade en viktig roll – att medvetna manipulationer av massornas åsikter var en viktig del i det demokratiska samhället.¹⁰² Liksom i Sverige blev *public relations* en begreppslig bro, där denna påverkansform kunde positioneras mot totalitära staters propaganda.

Semantisk kamp förr och nu

Att råda över begreppens betydelser och användning är att försöka råda över världen, eller åtminstone en flick av den, som reklamens värld under 1930-talet i detta sammanhang kan sägas vara. Att använda en allomfattande definition av reklam var en del av en semantisk kamp för inflytande som påverkade vilka användningsområden reklam skulle kunna ha. Den skulle inte enbart användas till att sälja varor utan även för ideell, statlig och politiskt idéspridning som därmed blev del av en affärsverksamhet.¹⁰³

Breddningen av reklambegreppet och hur det i någon mening stal betydelser från propagandabegreppet, hade internt en betydelse i den sociala kontext som det heterogena svenska reklamfältet utgjorde. Som Koselleck hävdar bör den sociala historien och begreppshistorien läggas bredvid varandra för att forskaren ska kunna göra en analys.¹⁰⁴ Min tolkning är att det reklamfält som jag har konstruerat utifrån Bourdieu, som ett yrkesområde i vardande med porösa gränser mot andra samhällsområden, behövde mångtydiga begrepp för att hålla ihop. Om en kulturskribent, en socialdemokrat och en professor i distributionsekonomi skulle kunna förhålla sig till reklam, behövde reklambegreppet ha vida betydelseramar.

Det äldre begreppet propaganda är svårt att inte använda. Begreppet är kontextberoende och dynamiskt och har en plastisk förmåga att tänjas ut för att beteckna fenomen i olika kontexter. Propaganda är ett kommunikativt begrepp, ett begrepp i den ekonomiska terminologin, och även ett begrepp för politisk och religiös påverkan samt för påverkan i krig. Det finns en medvetenhet och ibland en frustration över mångtydligheten bland 1930-talets reklamaktörer. De blir inte av med det gamla begreppet propaganda. Även när de försöker introducera utländsk marknadsterminologi måste de använda p-ordet för att förklara de utländska orden.

Propaganda har, vad Koselleck menar, ett janusansikte. Det är vänt tillbaka mot tidigare historiska erfarenheter som fyller det med äldre betydelser. Men begreppet vänder sig även till samtiden med framtida förväntningar. När ekonomiska och politiska förutsättningar förändras börjar begreppet glida i betydelser.¹⁰⁵ Under 1930-talet är flera tidliga betydelsedimensioner av propaganda sammanflätade.¹⁰⁶

Begreppen reklam och propaganda ömsom attraheras och stöts isär. Att använda propaganda som ett kommersiellt begrepp störs av framväxten av totalitära regimer och deras påverkansformer, vilket aktualiserar en äldre negativ betydelse av propaganda i krig. Parallellt introduceras ny terminologi för politisk masspåverkan, *public relations*. Detta gör det möjligt att med ett kommersiellt myntat begrepp beskriva liknande former av styrande masspåverkan.

En av funktionerna med begreppshistoria är att utöva en form av semantisk kontroll över den nutida begreppsanvändningen. Såväl Koselleck som Quentin Skinner använder begreppshistoria åt två håll: att historisera och att i någon mening politisera nuvarande språkbruk. Tidigare användning av begrepp kan belysa dagens bruk. Språklig konsensus om nutida begrepp är en illusion, och konflikter föreligger även om de är fördolda.¹⁰⁷ Ett betydelseutbyte mellan kommersiellt och politiskt språkbruk pågår än i dag genom att ekonomisk terminologi smyger sig in i det politiska språkbruket – till den grad att ett politiskt parti anses ha behov av ett varumärke.¹⁰⁸ Begreppet propaganda som var så dominerande under 1930-talet har i Sverige efter andra världskriget långsamt blivit alltmer negativt konnoterat. Begreppet har fjärmats från sin ursprungliga etymologiska betydelse av spridning, till att inkapsla en normativ bedömning av vad som sprids. Historikern Philip M. Taylor menar att propaganda alltid kräver en teknik för spridning, men att dessa två delar flutit samman i hur propaganda förstås och begreppet har därmed fått betydelsen av kommunicerad ondska. Taylor kritiserar den eufemistiska begreppsflora, varav *public relations* är en omskrivning, som vuxit fram som en reaktion på odören från begreppet propaganda. Allteftersom fler lager av beteckningar läggs på blir det svårare att få syn på vad som verkligen sker.¹⁰⁹

Noter

1. *Svenska akademins ordbok* bd 12 (Lund, 1933), 1442; Kent Hermansson: *I persuadörernas verkstad. Marknadsföring i Sverige 1920–1965. En studie av ord och handling hos marknadens aktörer* (Stockholm, 2002), 32–33.
2. Toby Clark: *Art and propaganda in the twentieth century. The political image in the age of mass culture* (London, 1997), 7.
3. Stefan Schwarzkopf: "What was advertising? The invention, rise, demise and disappearance of advertising concepts in nineteenth- and twentieth-century Europe and America" i *Business and economic history online* 7 (2009), 10; Louise Nilsson: *Färger, former, ljus. Svensk reklam och reklampsykologi 1900–1930* (Uppsala, 2010), 22; Anna Kåring Wagman: *Stadens melodi. Information och reklam i Stockholms kommun 1930–1980* (Stockholm, 2006), 16.
4. Nilsson: *Färger, former, ljus*, 20, 93–95.
5. Pierre Bourdieu: "Några egenskaper hos fältet" i *Kultur och kritik* (Stockholm/Steohag, 1997), 127–134.
6. Artikeln är skriven inom ett treårigt forskningsprojekt 2014–2017 finansierat av Ridderstads stiftelse för historisk grafisk forskning.
7. Robert M. Seiler, uppslagsord advertisement i Cole (red.): *International encyclopedia of propaganda* (London, 1998), 4–5.
8. Mats Persson: "Begreppshistoria och idéhistoria" i Bo Lindberg (red.): *Trygghet och äventyr. Om begreppshistoria* (Stockholm, 2005), 28, 25.
9. Robert Cole: *Propaganda in twentieth century war and politics. An annotated bibliography* (Lanham, 1996); Robert Cole (red.): *International encyclopedia of propaganda* (London, 1998). Till ofta citerade verk hör: *Propaganda the formation of men's attitudes Munitions of the mind. A history of propaganda from the ancient world to the present day*; David Welch: *Propaganda. Power and persuasion* (London, 2013).
10. Stuart Ewen: *Captains of consciousness. Advertising and the social roots of the consumer culture* (New York, 1977); Roland Marchand: *Advertising the American dream. Making way for modernity 1920–1940* (Berkeley, 1986); Pamela E. Swett (red.): *Selling modernity. Advertising in twentieth-century Germany* (Durham, 2007); Peder Alex & Johan Söderberg (red.): *Förbudna njutningar. Spår från konsumtionskulturens historia i Sverige* (Stockholm, 2001).
11. Garth Jowett & Victoria O'Donnell: *Propaganda and persuasion* (London, 2015), 162; Philip M. Taylor: *International encyclopedia of propaganda*, xxi.
12. *Selling under the swastika. Advertising and commercial culture in Nazi Germany* 13. David Clampin: *Advertising and propaganda in World War II. Cultural identity and the blitz spirit*. (London, 2014).
13. Schwarzkopf: "What was advertising?"
14. Hermansson: *I persuadörernas verkstad*; se även *Färger, former, ljus*.
15. Tom Björklund: *Reklamen i svensk marknad 1920–1965. En ekonomisk-historisk återblick på marknadsförings- och reklamutvecklingen efter första världskriget*, Bd 1–2 (Stockholm, 1967).
16. Larsåke Larsson: *Upplysning och propaganda. Utveckling av svensk PR och information* (Lund, 2005).
17. Elof Hellquist: *Svensk etymologisk ordbok* (Lund, 1922, omarbetad 1939), 788.
18. A.F. Dalin: *Ordbok över Svenska språket* (Stockholm, 1853), 241–242.
19. Olof Östergren: *Nusvensk ordbok* (Stockholm, 1938) Bd 5, 330–331.

21. Reinhart Koselleck: "Introduction and prefaces to the *Geschichtliche Grundbegriffe*" i *Contributions to the history of concepts* 6:1 (2011), 13–14, 24; Persson: "Begreppshistoria och idéhistoria", 18–19.
22. Otto Brunner, Werner Conze & Reinhart Koselleck (red.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Stuttgart, 1972–1997), Bd 5, 69–112.
23. *Svenska akademins ordbok*, Bd 21, 892.
24. *Nordisk familjebok. Konversationslexikon och realencyklopedi* (Stockholm, 1915), 1302.
25. Henrik Björck: *Folkhemsbyggare* (Stockholm, 2008), 9.
26. Koselleck: "Introduction and prefaces", 19.
27. Anna Friberg: *Demokrati bortom politiken. En begreppshistorisk analys av demokrati-begreppet inom Sveriges socialdemokratiska arbetarparti 1919–1939* (Stockholm, 2012), 282–286.
28. Lindberg (red.): *Trygghet och äventyr*, 5–9; Se även temanummer: "Roundtable. *Geschichtliche Grundbegriffe* reloaded? Writing the conceptual history of the twentieth century" i *Contributions to the history of concepts* 7:1 (2012).
29. Willibald Steinmetz: "Some thoughts on a history of twentieth-century German basic concepts" i *Contribution to the history of concepts* 7:1 (2012), 89–90.
30. Anna Nilsson: *Lyckans betydelser. Sekularisering, sensibilisering och individualisering i svenska skillingtryck 1750–1850* (Lund, 2012), 29.
31. Anna Friberg använder benämningen tolkningskamp för samma fenomen: *Demokrati bortom politiken*, 55.
32. Koselleck: "Introduction and prefaces", 16, 18, 27–29.
33. Reinhart Koselleck: *The practice of conceptual history. Timing history, spacing concepts* (Stanford, 2002), 29–31.
34. Charlotta Brylla: "Överföringen av nyckelord mellan tysk och svensk romantik" i Lindberg (red.): *Trygghet och äventyr*, 60–72.
35. Årsmöte 21 mars 1930, Styrelseberättelser, Svenska reklamförbundet 1930–40, KB; Björklund: *Reklamen på svensk marknad*, 843.
36. Bourdieu: *Kultur och kritik*, 127–134.
37. *Futurum 1937: 7; Fjärde nordiska reklamkongressen 1937* (Stockholm, 1937).
38. Björklund: *Reklamen på svensk marknad*, 756–782.
39. Stefan Schwarzkopf: *Advertising, cultural authority and the governance of consumption in Britain, 1900–1939* (London, 2008), 2, 170–173.
40. Lars Magnusson: *Sveriges ekonomiska historia* (Lund, 2014), 340; Karl-Gustav Landgren: *Den 'nya ekonomin' i Sverige. J. M. Keynes, E. Wigforss, B. Ohlin och utvecklingen 1927–39* (Uppsala, 1960), kap V; Anders Nilsson & Lars Pettersson: "National-ekonomi och historia. Exemplet svenskt 1930-tal" i *Meddelande från ekonomisk-historiska institutionen*, Lunds Universitet, 1979:5, 1–14.
41. Nationalekonomen John Maynard Keynes ingick i en kommitté tillsatt av det engelska liberala partiet i mitten av 20-talet, i syfte att reorganisera näringslivet, så att arbetslösheten kunde bekämpas. De gav 1928 ut en rapport om utvecklingen av det brittiska näringslivet. Se *Britain's industrial future, being the report of the liberal industrial inquiry* (1928), xvii–xxiv.
42. Ernst Wigforss: ledare i *Tiden* 26/11, 1930, 581.
43. Per Albin Hansson: *Fjärde nordiska reklamkongressen 1937* (Stockholm, 1937), 10.
44. Riksdagstryck 1934:41, motion 254 FK; Riksdagstryck 1933:41, motion 375 AK; Riksdagstryck 1930:52, motion 8 AK.

45. 46. *Teknisk tidskrift* 1933, häfte 15, 15 april, 128; Björklund: *Reklamen på svensk marknad*, 972.
47. Samtliga artiklar i *Affärsekonomi* (1930–39) samt *Futurum* (från 1936–39) har kategoriserats utifrån värdeomdömen om reklam. Se exempelvis ”Reklamen som lärare och fostrare”, *Affärsekonomi* 1937:6; ”Reklamen bygger framtiden”, *Futurum*: 1936:1.
48. Syftesbeskrivning på försätsbladet *Svensk Reklam* (1940) som behandlade år 1939.
49. Sven Rygaard: ”Filosofiskt intermezzo”, *Futurum*, 1936:2.
50. *Affärsekonomi*, annonsrevy 1930, utgiven till Reklamens dag 1930.
51. *Reklamens dag* 1930, Svenska reklamförbundets handlingar, Nr 1.
52. Tom Björklund & Yngve Hedvall: *Hur man gör reklam* (Stockholm, 1931), 10.
53. *Ibid.*, 12–13.
54. *Ibid.*, 16.
55. *Ibid.*, 12.
56. ”Nya fält för reklamen” i *Affärsekonomi* 1937:4; 1935:17.
57. ”Nya fält för reklamen” i *Affärsekonomi* 1936:2; ”Kan reklamen fylla muséerna” i *Reklamnyheterna* 1938: 21.
58. Tom Björklund: ”Den stora ’partiaffären’ 17 mars 1935” i *Affärsekonomi* 1935: 8–10.
59. ”Vad kan idépropaganda lära av modern kommersiell försäljning?” i *Affärsekonomi* 1937:20.
60. *Ibid.*
61. *Ibid.*
62. Elof Ericsson: *Fjärde nordiska reklamkongressen 1937* (Stockholm, 1937), 33.
63. Tidningen *Affärsekonomi* hade särskilda editioner om reklam, och de är dessa som har kategoriserats. Tidningen *Futurum* började ges ut först 1936. Årsboken *Svensk Reklam* varierar i omfång år från år beroende på förbundets ekonomi.
64. Urvalet har gjorts ur tidningen *Futurum* år 1936 samt ur *Svensk reklam: Svenska reklamförbundets årsbok*, 1932, fyra längre texter från Årsboken 1932 samt 10 artiklar från *Futurum*. Metod inspirerad av Brylla: ”Överföringen av nyckelord”, 60–72.
65. Se till exempel, ”Den kollektiva propagandan. Aktuell faktor i svenskt näringsliv” i *Affärsekonomi* 1939:20; ”Kollektiva kampanjer”, *Futurum* 1936:5.
66. Einar Hellners: ”Hur ska livförsäkringar kunna göras populär i Sverige?” i *Svensk Reklam* (1932); Sven Rygaard: ”Livsförsäkringspropagandan behöver en fem-årsplan” i *Futurum* 1936:7–8.
67. Sven Rygaard: ”De nya annonskampanjerna” i *Futurum* 1936:7–8.
68. Harald von Hejne: ”Om modern sjöfartspropaganda” i *Svensk Reklam* (1932).
69. Riksdagstryck 1934:41, Register över riksdagens protokoll med bihang 1934, 202.
70. Erik Ahlström: ”Reklamen för årets andrakammarval” i *Svensk Reklam* (1932).
71. *Ibid.*, 12.
72. Gustaf Abard: ”De fyra mandaten” i *Futurum* 1936:7–8.
73. *Ibid.*
74. Christian A. Tenow: ”Filmen i propagandans tjänst” i *Futurum* 1936:4.
75. Dalin: *Ordbok över svenska språket*, 241–242.
76. Reinhart Koselleck, *Erfarenhet, tid och historia. Om historiska tiders semantik* (Göteborg, 2004), 109; Koselleck: ”Introduction and prefaces”, 9–10.

77. Gerhard Törnqvist: "Fabrikanternas säljbearbetning gentemot detaljhandeln" i *Svensk Reklam* (1932).
78. Ibid., 38.
79. Sven Rygaard: "De nya annonskampanjerna" i *Futurum* 1936:7-8.
80. Enlig Larsåke Karlsson är det första gången beteckningen *public relations* används offentligt i Sverige, *Upplysning och propaganda*, 53.
81. Will Wallin: "'Public relation'. En ny upplysningsteknik" i *Affärsekonomi* 1936:10.
82. Ibid.
83. "Politik och reklam" i *Affärsekonomi* 1933:5; Corey Ross: "Visions of prosperity. The americanization of advertising in interwar Germany" i Swett (red.): *Selling modernity*, 66-68.
84. Stig Arbman: "Kontinental reklam. Kongressen i Berlin 1936" i *Futurum* 1936:10.
85. Gotthard Johansson: "Revolution genom reklam" i *Svensk Reklam* (1933/1934).
86. Ernest Biggs: "Reklamens krig mot kriget" i *Futurum* 1936:2.
87. "Henry Holmström" i *Futurum* 1936:3.
88. Gustaf Abard: "Samhället och reklamen", 15/7, 1940, Arbetarrörelsens arkiv, ARAB/1/1.
89. Folke Stenbeck: "Den svenska reklamen inför 1940" i *Affärsekonomi* 1939:20.
90. Sven Rygaard: "Annonsen under krisperspektiv" i *Svensk Reklam* (1940).
91. "Debatt om krisen" i *Reklamnyheterna* 1939:8.
92. Folke Stenbeck: "I startgroparna" i *Reklamnyheterna*, 1939:16.
93. Tom Björklund: "Propagandan. Vår fjärde försvarsgren" i *Reklamnyheterna*, 1939:8.
94. "Public relations" i *Futurum* 1939:5.
95. Hanna Kjellgren: *Staten som Informatör eller propagandist. Om statssyners betydelse i svensk informationspolitik* (Göteborg, 2002), 123-128.
96. Gustaf Rosenberg: "Propaganda i krig", *Svensk Reklam* (1940), 26-40.
97. Citat ur Reklamförbundets försvarpropagandautredning i *Svensk Reklam* (1940), 27.
98. Björklund: *Reklamen i svensk marknad*, 869-875.
99. Frank W. Fox: *Madison Avenue goes to war. The strange military career of American advertising 1941-45* (Utah, 1975), 29, 45-57; Swett (red.): *Selling modernity*, 188.
100. Sven Rygaard: "Framtidens reklam" i *Svensk Reklam* (1939), 47-49.
101. Walter Lippman: *Public opinion* (New York, 1922).
102. Edward L. Bernays: *Propaganda* (New York, 1928), 9; Ewen: *Captains of consciousness*, 93.
103. Reinhart Koselleck: *Futures Past. On the semantics of historical time* (New York, 2004), 80; Friberg: *Demokrati bortom politiken*, 55.
104. Koselleck: "Introduction and prefaces", 27.
105. Koselleck: "Introduction and prefaces", 8, 9; Melvin Richter & Michaela Richter: "Introduction: Translation of Reinhart Kosellecks 'Krise' in Geschichtliche grundbegriffe" i *Journal of the history of ideas* 67:2 (2006), 346.
106. Koselleck: *The practice of conceptual history*, 30.
107. Kari Palonen: "Den begreppshistoriska *Verfremdungseffekten*" i Lindberg (red.): *Trygghet och äventyr*, 36.
108. Friberg: *Demokrati bortom politiken*, 282-286.
109. Taylor: *Munitions of the mind*, 1-8.

Abstract

The politics of critique. Bruno Latour and the scholar as a political actor. Fredrik Portin, Postdoctoral scholar, Department of Religion, University of Gothenburg, Sweden and Department of Theology, Åbo Akademi University, Finland, fredrik.portin@abo.fi

In the article I argue, through the sociologist and philosopher Bruno Latour's works, that critique is a political endeavour. The first part of the paper analyses Latour's description of politics as re-presentation and thereafter I argue that the necessity for re-presentative politics makes critique an essential part of politics. In the second part, an analysis of Latour's argument that the scholar is a political actor is carried out. The conclusion is, that to the extent that the scholar expresses critique, he or she will be engaged in politics. Finally, I analyse what, according to Latour, constitutes good and bad critique from a political perspective.

Keywords: Bruno Latour, scholar as critic, politics, re-presentation, matter of fact versus matter of concern

The Politics of Critique

Bruno Latour and the Scholar as a Political Actor

FREDRIK PORTIN*

In this article I will argue that critique is a political activity and that the critic therefore should be understood as a political actor. The argument will be based on the political philosophical thinking of the anthropologist and sociologist Bruno Latour.

Latour is professor at the Paris Institute of Political Studies and is one of the world's most discussed and referenced contemporary figures within the humanities and social sciences. As one of the founders of Actor-Network-Theory he is mainly known for his methodological-theoretical work. But besides his research into scientific inquiry, he has discussed a wide range of topics, including economics, law and religion. One area of his thinking that has not been given any greater attention is his political philosophical thinking.¹ This is unfortunate, as his political philosophy is able to clarify certain aspects of his work in other areas of research. Specifically, I argue that his academic endeavours are political in nature, as it can be summarized as an attempt to give public legitimacy to those social actors that are marginalized by other social actors. This endeavour can be seen throughout Latour's works. It is also consistent with his political philosophical thinking. For that reason, in his engagement with critical studies, it is possible to discern an effort to challenge those forms of critique that marginalize the concerns of different social actors. Specifically, he challenges the forms of critique that does not conform to, what he describes as, re-presentative politics.

The challenge with presenting the political philosophical thinking of Latour is that he does not make it clear how his thinking can be combined into a coherent political philosophy. The reader is therefore faced with a tedious task of combining different aspects of his thinking to such a coherent theory, and when one feels one has succeeded, the rug is pulled when

* Postdoctoral scholar, Department of Religion, University of Gothenburg, Sweden and Department of Theology, Åbo Akademi University, Finland. fredrik.portin@abo.fi

one realize that there is another line of thought that challenges the presumably attained coherence. This makes Latour's political philosophy somewhat elusive as he adds complexity to complexity never allowing the reader to think that an issue can easily be understood let alone resolved.

It should therefore be clear that it is impossible to give a complete description of Latour's political philosophical thinking. I will, however, in the following reconstruct his thinking in a way that makes it relevant for understanding critique as a political activity. Specifically, his thinking on critique will be related to the endeavours of the academic scholar.² The first part investigates how Latour defines politics, the second part how this definition relates to critique, and the last part discusses how the critical responsibilities of the scholar should be understood according to Latour.

Re-presentative Politics

When politics is discussed it is often conceptually reduced to an activity within a political system. Political scientists, for instance, tend to make such a reduction for the purpose of limiting the field of research in order to make the study of politics manageable.³ The media, too, presents politics in a similar fashion, which has contributed to making this understanding of politics dominant in the public consciousness.⁴ The problem with such an understanding is, however, that politics becomes reduced to an activity among those who have obtained a position of leadership within the political system. Politics becomes synonymous with the undertakings of mainly professional politicians, which creates a sharp distinction between those who are within the political system and those who are subject to their politics.⁵

Latour opposes a limited understanding of the political and emphasizes that one

can be a member of Parliament and not talk in a political way. Conversely, one can be at home with one's family, in an office, at work, and start talking *politically* about some issue or other even if none of one's words have any apparent link with the political sphere.⁶

The decisive factor is thus not the arena where politics occurs, but the *manner* in which one can be said to be engaged in politics.

Although politics according to Latour should not be reduced to any specific arena, it is limited in the sense that it is distinguishable from other practices. As such, politics should not be confused with, for example, science, economics or religion, because each one of these "modes of existence" have different criteria for determining what is true and false.⁷ They

have, as Latour writes, different “felicity conditions.”⁸ Therefore, Latour wants to establish the basic criteria for judging what is true and false in politics.

The task is problematic as politics generally, in the Western world, is judged based on criteria which Latour argues are foreign to the essence of politics. He argues that politics is often understood through “double-click” thinking.⁹ Double-click thinking is based on a notion that knowledge can be communicated without any loss of information.¹⁰ From a double-click perspective, to be truthful in politics is therefore understood as an endeavour to realize a political positions within the political system by, among other things, challenging alternative political positions. It is therefore natural, Latour argues, to be infuriated when politicians do not, for example, keep their campaign promises, as people assume that the information previously conveyed during the campaign will be transported into the political system undistorted, meaning that the politician is expected to be true to the political ideals that got him or her elected to office.¹¹

Although the endeavour to publicly realize one’s own vision of the good should not necessarily be condemned, Latour argues that such an endeavour does not conform to the felicity conditions of politics. In contrast to a double-click perspective, he argues that political truth is not acquired by struggling to realize one’s own political wills and desires. Political truth is rather acquired in actively striving towards the truth from a pluralism of concerns. The essence of politics will therefore be “re-presentation”. Here he does not use the word representation in the usual sense, where politicians are understood as representatives when they are elected to serve within a political system. He argues that a politician is the one who is willing to publicly present the concerns of the public – a *re-presentative*. The main service such a politician offers is not in realizing any particular political position within a political system. Rather, someone aiming for politics needs to be willing to listen and take in the diversity of concerns in society and present them publicly. Thus, a politician becomes the public figure whose responsibility it is to present the plurality of concerns well.¹²

Latour furthermore emphasizes that politics does not end after the public has been presented, because as soon as a presentation has finished the process has to be repeated. The politician needs to return to the general public that is constantly shifting and again be willing to listen and take in the diversity of concerns in society and present them publicly. Politics isn’t therefore only presentation. It is *re*-presentation. Latour writes:

The truthful [politician] is not the one who is right while others are wrong, who is obeyed more than others, who sees further than others; it is the one who decides to tell the truth because, without fearing the cost, s/he travels the entire route again from the multitude to the unit and back, checking twice, both ways, that there is no *direct* relation between the multitude and its unity.¹³

Insofar as a politician can be perceived as engaged in true politics, he or she will not move along a straight rational line. Instead, the politician moves along a “curved” path – never able to settle along any given road towards a known goal, only able to again and again present the ever-changing multitude of matters of concern in a society.¹⁴ Politics is consequently understood as a practice that orientates between many different rationalities and not just a practice of faithfully representing a single rationality: “we should be able to free political talk from the domination – the dictatorship – of straight double-click information.”¹⁵ Politics thus works, in the sense that it assumes its own basic criteria for acquiring truth, when it is allowed to transpire instead of being terminated by forcing the plurality into a given rationality.

The Necessity of Critique

Consequently, politics can take a true or untrue form, according to Latour. A true form of politics is one that allows and increases political re-presentation, while the untrue form of politics interrupts political re-presentation.¹⁶ For this reason, it is important to emphasize that political re-presentation is consistent with an idea of critique. If the purpose of politics is to increase re-presentation, then those structures that restrict or prevent re-presentation needs to be challenged – they need to be critiqued.

I would argue that one of Latour’s basic academic purposes is to challenge the untrue politics that society encounters due to modernity.¹⁷ Particularly in the influential book *We have never been modern* (1991) Latour challenges what he describes as modern rationality, which limits what can be considered a public affair. Based on modern rationality the future needs to be modern, in the sense that it renounces any pre-modern aspects of life that cannot offer any long-term stability. Pre-modern rationality, e.g. religious rationality, must consequently be challenged to prevent it from hindering future modernization and human progress.¹⁸

Latour wants to challenge this notion of the modern, as it creates a sharp boundary between those who are “modern” and those who are perceived as “pre-modern.” This creates a power dynamic in public life where only those who are considered to be modern can have any public

legitimacy, while pre-moderns must restrict their perceived out-dated rationality and practices to a private sphere of existence or, preferably, fully embraces a modern rational attitude. The term “modern” thus creates a situation where a large group of people will not be re-presented in public life. For that reason, Latour wants to challenge “the moderns,” because as long as anyone can be modern, then no (re-representative) politics is possible.¹⁹

In this sense it becomes obvious that for the plurality to be re-presented – that is, for politics to take place – structures and rationalities that restrict, or even prevent political re-presentation need, to be challenged. Because, according to Latour, such structural and rational obstacles exist, critique needs to be a necessary and fundamental aspect of politics – at least if it is to have any kind of success.

The Scholar as an Ambassador for Peace

In the book *War of the Worlds* (2002) Latour describes politics as a willingness to go to war. He is not arguing that politics is synonymous with violence, or even, as the political theorist Carl Schmitt claimed, that war needs to be a possible outcome of politics.²⁰ He instead asserts that *conflict* is an essential part of politics.²¹ He further argues that modern enlightenment rationality imagined that conflicts in public life could be avoided by creating rational structures that prevent conflicts from starting. Thus, if societies became modern, peace would be possible. But as Latour emphasizes, this would only be a superficial peace, as it avoids dealing with conflicts that are inevitable in any multicultural society and that are capable of tearing apart the stability that the moderns perceive can be attained. He therefore urges the moderns to again “go to war” so that conflicts that demand their attention can be confronted.²² Latour writes: “In contrast to the history that sought to modernize, the West has to admit to the existence of war in order to make peace: to accept that it has had enemies, to take seriously the diversity of worlds [and] to refuse to accept mere tolerance.”²³

An interesting question that arises from this line of thinking is what role can the scholar play in this war. As Latour asks: “Should we be at war, too, we, the scholars, the intellectuals?”²⁴ Have scholars a responsibility not only to describe the world, but also through their research actively try to change it, to challenge structures of domination that prevent re-representative politics? Consequently, if critique is a political activity, should scholars then be critical?

Some scholars might answer no. Latour explains that the enlightenment created a distinction between “matters of fact” and “matters of

concern". On the one hand, from a modern perspective a matter of fact is natural, in the sense that man cannot by will or desires affect what constitutes a fact. On the other hand, a matter of concern is social or cultural, in the sense that nature or non-human objects cannot dictate what constitutes a human concern.²⁵ This division has given rise to two public institutions that preserve the boundaries between the two – the laboratory and the political system. Especially the university, which upheld laboratories, became an arena for matters of fact, while politics subsequently dealt with matters of concern.²⁶

Latour explains that, from a modern perspective, matters of concern should not be confused with matters of fact. What constitutes a political matter should not be allowed to influence scientific research, as the scholar is looking for facts that exist independently from human will and desire. If these different matters were confused, the scholar's quest for facts would, according to modern logic, be affected by e.g. ideological, religious or moral demands. Objectivity would thereby be compromised. For this reason, politics should never be confused with science and the scholar should avoid confusing his or her scientific role with his or her political inclinations. Scholarly critique should accordingly be questioned, for what mandate does one, *as a scientist*, have to criticize any politics?

It can be argued that Latour to some extent supports such a view, as he himself makes conceptual distinctions between politics and science. However, it is apparent that science and politics in his thinking cannot be separated in the figure of the scholar, as both science and politics represent aspects of academic research. This is true for all forms of science, but I will discuss how politics is present in social sciences, according to Latour.²⁷

Latour argues that as soon as human interactions are observed in the social sciences scientific ideals tend to become secondary to the political desires of the scholar. In the first half of the book *Reassembling the social* (2005) he claims that much of social science research can be characterized by an underlying politics. This political inclination becomes apparent when social scientists apply an overarching theory of the social that explains why and how people form stable networks. In this way people are understood to arrange their relations on the basis on e.g. power or economic incentives. But when a comprehensive theory is allowed to serve as an explanation for the relationships described, it will always, according to Latour, have a privileged position in relation to the social actors that the social scientist is attempting to describe. People's ability to act freely is therefore marginalized as their activities are interpreted in accordance with a specific theory of the social.²⁸

It is at this stage that Latour presents Actor-Network Theory (ANT), a theory that has had a great impact within social sciences. ANT can be

described as an attempt to describe instances of human and non-human interaction without the observer – the social scientist – adding anything to the description that is not empirically verifiable. To the extent an explanation is given for why these associations between the different actors happen, it is not based on any comprehensive theory of the social. Instead, the actors are themselves allowed to contribute to such theories, while the social scientist avoids forcing his or her own theories on their reality. Methodically, ANT can therefore be understood as a practice of observing these occurrences of associations as unique events – the result of something that happens at a specific time and place that for the moment forms a social context. The actors themselves are, from an ANT-perspective, understood as the best interpreters of their own actions.²⁹

Latour seems to support the notion that social scientists should only deal with factual issues and thus avoid dealing with politics. However, this impression starts to unravel in the second half of the book. According to my reading of *Reassembling the social*, Latour does not merely provide an argument for science in the book, but also for politics within an academic context. The book begins with Latour's attempt to rehabilitate social sciences by highlighting the underlying politics, which he argues forms a basis for much of the social sciences, and then shows how politics can be avoided with an ANT-perspective. However, after the methodological thinking of the social scientist has been rehabilitated, the argument in the book is turned around as Latour reintroduces politics in the work of the social scientist. He starts arguing, among other things, that the social scientist can help the observed social actors to understand their own activity by gathering them into a common context. The social scientist can *present* the social actors and their matters of concern publicly because the social scientists have been willing to listen and take in their diversity. Since the social scientists are able to re-present the public in this fashion, they accordingly can and should be considered as valuable political actors in society.³⁰

Latour thus contends that the scientific role of the social scientist should not be separated from his or her political role. This idea is further emphasized in the book *An inquiry into modes of existence* (2013) in which he argues that the first goal of the social scientist should be to develop an ANT-perspective, as it encourages the social scientist to follow the social actors instead of just forcing them into a given context. But when society consequently has been opened – when all the social actors have been laid bare³¹ – the political work should commence.³² In the book he devises a fictional anthropologist as a literary technique and it is interesting that he uses political vocabulary to describe the societal role this character. For this anthropologist to be able to give relevant descriptions of the moderns,

Latour writes that she needs to develop a “diplomatic” attitude in public life.³³

This is an attitude that is emphasised because a diplomat is, according to Latour, someone who does not straightaway reject someone as irrational or pre-modern. Instead, a diplomat follows the actors and is concerned with presenting their matters of concern well. He or she has the responsibility of making all the different actors’ concerns public, for the purpose of allowing a large and diverse group of social actors to take eachother’s concerns seriously. Latour writes:

Diplomats know that there exists no superior referee, no arbiter able to declare that the other party is simply irrational and should be disciplined. If a solution is to be found, it is there, among them, with them here and now and nowhere else. Whereas [modern] rationalists would not know how to assemble peace talks, as they will not give seats to those they call “archaic” and “irrational,” diplomats might know how to organize a parley among declared enemies who [...] may become allies after the peace negotiations have ended.³⁴

The diplomat is accordingly an ambassador for peace in a time of war – he or she is always looking for ways to bring plurality together into unity.

Good critique, bad critique

Summarizing Latour’s reasoning, the scholar should be understood as a political actor. By further emphasizing that the academic scholar should cultivate a diplomatic attitude, Latour is able to clarify what constitutes good political agency. From Latour’s perspective it is accordingly from this idea of good political agency that critique within academia can be assessed.

From a political perspective, not all critique is good critique. Specifically, Latour wants to challenge such scholarly critique that argue from a fact-oriented approach. That is, where the critic criticizes X as it is inconsistent with Y, which is understood as a fact. The problem with a critique that is concerned with matters of facts is that it is not applicable within a political context. As argued, double-click thinking is not conducive to politics. The critic therefore bypasses the process of re-presentation by giving a factual claim a privileged position. Although it might be possible to argue that certain factual claims are true from a scientific perspective – for example that the climate is changing or that neoliberal economic policies induces a maldistribution of wealth – the critic will consequently interrupt the process of re-presenting a plurality of matters of concern by making all these concerns conform to his or her factual claims. Latour

argues that it is even worse if the critic trivializes other social actors' matters of concern by judging them as either "fact-objects" – they are true because they are verifiable – or "fairy-objects" – they are not verifiable and therefore untrue fantasies. Latour writes: "To state it bluntly, the critical thinker will put everything he does not believe in on the list of fairy-objects [...] and he will put everything in which he firmly believes on the list of [fact]-objects."³⁵

This "critical barbarity," as Latour calls it, is undiplomatic and also non-political in nature. One could possibly argue that this form of critique is *too* scientific, in that it functions according to the belief that politics is or should be based on factual reasoning. Critique in this sense is iconoclastic in that it destroys the objects others have carefully maintained, while also emphasising one's own objects as more important because they are factually "true."³⁶ Latour writes: "What [the critics] do to our favourite objects is so horrific that certainly we don't want them to come any nearer."³⁷

Critique can according to Latour serve an important purpose, as no re-presentation is possible as long as public life is based on a given rationality – a rationality that has acquired a factual status. Critique can challenge such rationality, but the purpose of critique is not merely iconoclastic. Its higher purpose is to make politics possible again. A critic is therefore not interested in spreading facts, but relishes when the plurality of matters of concern that a society holds can become a public affair.³⁸

Conclusion

Latour's call for politics offers an interesting challenge to scholars. He urges them not only to be comfortable with a fact-oriented role, but also stresses that they many times have a responsibility to be political actors and therefore also to be engaged in critique. This is a perspective on academic activity that I think has great relevance when confronting views that challenge evidence-based standards for truth. In a "post-truth" political climate many scholars have started to defend scientific knowledge in the public sphere.³⁹ Therefore, it was understandable that thousands of scholars, on April 22, 2017, "marched for science", with the purpose of defending science and criticising a fact-resistant political environment.

Discussions on scientific knowledge are undoubtedly important and scholars should publicly emphasise the importance of scientific knowledge. However, according to Latour's thinking, it is also important to stress that a renewed commitment from scholars to society cannot be unilateral. From a political perspective a matter of fact can only be assessed from a plurality of matters of concern⁴⁰ and the belief that it is

possible in a political context to give scientific knowledge a privileged rational position is to misunderstand the contemporary public arena where scientific knowledge needs to be defended. Scholars have to be able to critique those voices and trends that marginalize their academic endeavours, but it becomes apparent that it is only by being willing to listen and take in the diversity of concerns in society that scholars can confront society well. And if they are not willing to engage with society according to political criteria, then social actors will continue to formulate their own truths independently from the knowledge that the scholars have to offer.

In conclusion, the scholar should not be confined to merely a fact-oriented role, according to Latour, but must also be considered a political actor. This becomes all the more relevant when understanding critique as an academic endeavour. As I have argued, critique constitutes an important aspect of political action according to Latour. However, it is clear that to the extent that critique can be considered political, it needs to conform to the felicity conditions of politics. Accordingly, the overall aim of critique should be to enable re-presentative politics.

Critique is therefore an activity that comes with great responsibility. The critic has the tools to destroy everything that he or she does not “believe in.” But Latour urges the critic not to use these tools for destructive purposes. When the critic approaches a valuable object – that is, someone’s matter of concern – the critic should rather nurture it so that it can be presented publicly. This is a moral responsibility, and as such, the critic cannot act however he or she wants. Not even in the defence of what he or she perceives as a matter of fact.

Notes

1. A notable exception is Graham Harman’s book *Bruno Latour. Reassembling the political* (London, 2014).

2. In this article I will with “scholar” refer to such professional academic actors who systematically conduct research within a university. Consequently e.g. natural scientist, social scientists, humanists are counted as scholars. Although the emphasis in this article will be on those scholars who work in universities, I do not rule out the fact that there also are active scholars outside of the university.

3. Above all, the political scientist David Easton has been influential in describing politics as a “system.” According to him politics is the activity that creates and implements such decisions that are based on social needs in a community. This process differs from other processes – e.g. economic – and can therefore according to Easton be studied. This understanding has furthermore, according to him, the great advantage that it simplifies academic work on the political as it clearly limits the object for political scientific research. See David Easton: *The political system. An inquiry into the state of political science* (New York, 1953), 129. See also David Easton: “An approach to the analysis of political systems” in *World politics* no. 3 (1957). For a detailed description

of politics understood as a political system, see Guy B Peters: “Politics is about governing” in Leftwich (Ed.): *What is politics? The activity and its study* (Cambridge, 2004). For a detailed argument from Easton on why political scientists should study political systems, see David Easton: *The analysis of political structure* (London, 1990), 3–16.

4. Adrian Leftwich: *Redefining politics. People, resources and power* (London, 1983), 5.

5. *Ibid.*, 11; Adrian Leftwich: “Thinking politically. On the politics of politics” in Leftwich (Ed.): *What is politics? The activity and its study* (Cambridge, 2004), 5–6, 13–14. See also Andrew Heywood: *Politics* (New York, 2002), 5–6.

6. Bruno Latour: “What if we talked politics a little?” in *Contemporary political theory* no. 2 (2003), 145. It is worth noting that according to Latour a “politician” doesn’t only describe professional civil servants who have been elected to serve within a political system. Instead everyone in larger and smaller contexts can be political and therefore a politician according to Latour’s thinking. Therefore it is not a given that e.g. a president or a minister is political only because they are generally thought of as politicians.

7. See Bruno Latour: *An inquiry into modes of existence. An anthropology of the moderns* (London, 2013), 17–18.

8. *Ibid.*, 18, 21; Latour: “What if we talked politics a little?”, 145–146.

9. Double-click is a reference to opening files on a computer by double-clicking the mouse button. See Latour: *An inquiry into modes of existence*, 93.

10. See *Ibid.*, 93–94.

11. Such an understanding of politics is one of the reasons, according to Latour, why populist movements are increasing in influence in the world, in that they argue that politicians do not represent the people and therefore need to be challenged by the people. See Latour: “What if we talked politics a little?”, 147, 160–161.

12. See *Ibid.*, 149–156.

13. *Ibid.*, 153. See also Latour: *An inquiry into modes of existence*, 338.

14. Instead of a straight rational line, Latour thus argues that politics has a circular movement. In this political circle, the multitude of concerns is gathered around a political actor who presents their affairs publicly. The process is then continued when this politician returns to the multitude to re-engage with their matters of concern. Re-presentation thus takes the form of a circle – it has no beginning and no end and it constantly moves along a curved path. And as soon as someone interrupts this movement by setting rational criteria that are alien to politics, then the circle is broken. See *Ibid.*, 338–342; Latour: “What if we talked politics a little?”, 149–154.

15. *Ibid.*, 146–147; Latour: *An inquiry into modes of existence*, 337, 344.

16. *Ibid.*, 148.

17. See Fredrik Portin: *Hopp om en okänd framtid. Förutsättningar för en inklusiv offentlighet utifrån Bruno Latours och Alasdair MacIntyres tänkande* (Turku, 2016), especially chapters 2 & 3.

18. See Bruno Latour: *We have never been modern* (Cambridge, 1993).

19. See *Ibid.* See also Bruno Latour: *Reassembling the social. An introduction to actor-network-theory* (Oxford, 2005), 250.

20. Schmitt believed that the essence of politics consisted of the division between friend and enemy, which generally speaking entails that politics is able to identify to whom one’s ultimate loyalty is directed and to whom no loyalty is required. He further argued that war therefore would always be a possible outcome of politics as conflicts between enemies can at any time escalate into violence. To deny the possibility of war

is thus an unpolitical stance according to his thinking. See Carl Schmitt: *The concept of the political* (London, 2007), 29–35.

21. In this regard, Latour's thinking is compatible with Schmitt's thinking as both argue that conflict constitutes an essential part of politics. However, they differ in that Latour does not perceive that the purpose of politics is to establish boundaries between friend and enemy. Instead, the aim of politics, according to his thinking, should rather be to dissolve boundaries between different actors in conflict. See Mark B Salter, William Walters & Bruno Latour: "Bruno Latour encounters international relations. An interview" in *Millennium. Journal of international studies* (2016), 6–7. See also Portin: *Hopp om en okänd framtid*, 184–192.

22. See Bruno Latour: *War of the worlds. What about peace?* (Chicago, 2002).

23. *Ibid.*, 29.

24. Bruno Latour: "Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern" in *Critical inquiry* no. 30 (2004), 225.

25. See Latour: "What if we talked politics a little?"; 231–237: Latour: *Reassembling the social*, 109–120.

26. Latour: *We have never been modern*, 10–11.

27. He makes the same argument for natural sciences. See Bruno Latour & Steve Woolgar: *Laboratory life. The construction of scientific facts* (Princeton, 1979); Bruno Latour: *The pasteurization of France* (London, 1988).

28. Latour makes a distinction between "explaining" and "describing" an empirical material. An ANT-researcher is satisfied with simply describing the networks he or she is observing, while the social scientist who cling to a general theory of the social want to explain what's happening. It is specifically this tendency to want to explain that Latour describes as political, a trend he argues can be challenged with ANT. See Latour: *Reassembling the social*, 136–138. See also Bruno Latour: "The politics of explanation. An alternative" in Steve Woolgar (Ed.): *Knowledge and reflexivity. New frontiers in the sociology of knowledge* (London, 1988).

29. Latour: *Reassembling the social*, 47–50, 61–62.

30. See *Ibid.*, especially pages 258–262.

31. One of the more controversial aspects of Latour's thinking is his emphasis that not only humans should be considered as actors. Instead, he believes that even non-human actors should be taken into account if you want to be able to give an adequate description of an actor-network. This is one aspect of Latour's thinking that adds complexity to his understanding of politics, in that non-human actors according to this line of thinking also should be understood as having political agency. Due to climate change Latour argues that the climate expresses such an agency. See Bruno Latour: *Facing Gaia. Eight lectures on the new climate regime* (Cambridge, 2017).

32. Latour: *An inquiry into modes of existence*, 35–36.

33. See *Ibid.*, 12, 46.

34. Latour: *War of the worlds*, 37.

35. Bruno Latour: *On the modern cult of the factish gods* (London, 2010), 14. See also Latour: "Why has critique run out of steam?", 240–241. In the quote I changed "cause-objects" to "fact-objects." This change was made to conceptually match the reasoning above. It is however clear that both concepts are interchangeable in Latour's thinking.

36. For a discussion on iconoclasm, see Latour: *On the modern cult of the factish gods*, 8–11. It is relevant to ask if the same criticism can be directed towards Latour. Isn't

he also an iconoclast who destroys modern rationality – a rationality that others carefully have nurtured? Indeed, to some extent this is a correct analysis. But at the same time his purpose isn't to destroy all the objects that the moderns value. Instead, his aim is to "take them down" to the same level as all the other objects so that they can be compared and valued for their uniqueness. But according to his thinking that can never happen as long as the moderns can be "modern" – that is, as long as modern rationality has a dominant position in public life. Hence the need for critique, for it is only by "de-mythologizing" the moderns that all objects, modern and non-modern, can be compared and valued. See Latour: *An inquiry into modes of existence*, 143. See also Latour: *Reassembling the social*, 165–172. It is also worth noting that the purpose of the book *An inquiry into modes of existence* is to try to present the moderns again after they have been critiqued – he wants to re-present modern rationality. The argument of the book is that the moderns through an excessive emphasis on double-click communication lost the ability to understand themselves and all that they value. With anthropological methodology Latour thus highlights what constitutes the characteristics of modern rationality and is thereby able to present them again to the world. See Latour: *An Inquiry into modes of existence*, 12–13.

37. Latour: "Why Has critique run out of steam?", 240.

38. *Ibid.*, 246.

39. See Matthew d'Ancona: *Post-truth. The new war on truth and how to fight back* (London, 2017).

40. Latour writes: "[We] concentrate our passionate interest on only those things that are for us worthwhile matters of concern" (Latour: "Why has critique run out of steam?", 241).

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@lir.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 människoslåktets 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. Betraktade 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 produktions-sättens okuvliga dialektik.

★

Många förknippar 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 Cassandra, 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 världssalltet 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 ”kugghjul, 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 fröjdar 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 elvahundralet) 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 motså 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 ödesmatrix*. 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 begreppsfröskjutning 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 bojor 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 framtidsentusiasm 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 produktionsätt. 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 behärskas 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 befläckats 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 [samhällets] 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 fråntagit ”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 historievetenskaperna. 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 genupsättning 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 produktions sättet 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 singulära *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 glömmar därför gärna att de tvärtom rör sig därnere, i underjordens helvete, med böjda kroppar och sotiga paltor.

★

Ett annat fängslade 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 förvirlade 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 dårskaper 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 vidmakthåller 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 framskymtar i själva verket en fransk läkarfru vid namn Delphine Delamare som en dyster dag i Herrens 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 syselsätter 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 trälbundna 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 kritiseras återkommande av teologer för sin brist på bidrag till samtidens viktiga frågor om religion och (post)sektularitet, 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@lr.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 kultursfärerna 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, rimlig 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 fäster 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 tolkning 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 revirpinkierier 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 Weitling, 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 Fitaghuras 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 mel-lantid. Muslimska 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 föreläsarna 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 medicinshistoriker) 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 *Tvärsmitt* 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

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 spansktalande 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 framhävandet av den spansk-amerikanska särarten utgör ett ideologiskt fundament för Castroregimen. I Latinamerika i stort ses Martí, trots att han enbart sysselsatte sig med de spansktalande länderna, ofta som fanbärare för en självständig identitet i opposition mot eurocentristiska framstegsidéer (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 Cappis 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 Martí’s biografi och kan visa hur hans syn på Latinamerikas framtid förändrades i takt med skiftningarna och upplevelserna i hans eget liv. Cappi beskriver hur Martí’s ideal utvecklades från modernitetstro till att betona behovet av en egen väg för Latinamerika; en väg byggd på respekt för kontinentens särdrag och olika befolkningselement. Detta är vad Cappi kallar för autenticiteten i Martí’s tänkande: att utgå från mestiskaraktären 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 välstånd, 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 Martí försvar för de åtgärder mot ursprungsbefolkningens kollektiva jordägande som liberala regeringar i flera länder i det spansktalande Amerika (bland annat just Mexiko och Guatemala) genomförde vid denna tid.

Författaren relaterar Martí 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 Martí 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 Martí 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 Martí 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 Martí verk och tankevärld som intressant och habil. Cappis 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 Martí 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 storms 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 ryms 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 försätter 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 han 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 dilemmat 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 kvinnor 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 publikier och det vidare sammanhang som bildade textens ramar och förutsättningar. Hon understryker aktörspektivet 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 vari den fallna människan formade 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 födslar introducerats tidigare och understrukits 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 förständig person. Texterna kommunicerade med flera olika publikier och hade tydliga retoriska funktioner. I *Den Svenska Wäl-öfvade Jord-Gumman* signalerar titeln ett närmande till de moderliga kvalitéer som traditionellt associerats till barnmorskor och en förståelse, respekt och identifikation med barnaföderskor 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 förständiga 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 barnafödorskor 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 födelseprocessen och utvecklandet av nya tekniker för upplivning.

Smärtans pris handlar om värderingen av förlossningssmärta. 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. Förlossningssmärta var rimlig och rättvis och det fanns en meningsmättad parallell mellan den födande kvinnan och Kristus som led för andras synder.

Förlossningssmärtans 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 gränsvarsel 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 barnet efter 1700-talets mitt och nämner tunga visuella argument för ofödda barns integritet. Men fanns inte detta redan hos von Hoorn? Vilka argument rymmer 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 vari 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 obstetrikern 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 anatomistisk 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 födslar 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 barnmorskan 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 avtäckar hon spänningar mellan medicin och religion och visar på överlappningar, långsamhet, 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: Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Studies in History of Ideas 48, 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 *Exercises 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 *enárgeia* 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 sinnen till inre sinnen. Indelningen av människans själsförmögenheter i yttre och inre sinnen går tillbaka på Aristoteles och den medeltida vidareutvecklingen av hans teori om själen. Wolff räknar med tre inre sinnen: föreställningsförmåga, fantasi och minne. Att konsultera erfarenheten innebar på Wolffs tid att rådfråga de inre sinnena, där sinnesförnimmelserna 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 fiendtlighet mot vetenskapen som sådan, utan mot den torra och teoretiskt inriktade intellektualismen, ”död kunskap”, som inte förmår engagera sinnen, 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 förupplýsningen.

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 läsningar 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 ståndpunkten 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 praktikerna 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 förtjänster 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 omhuldat 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

Kunskapens osynliga scener

Staffan Bergwik: *Kunskapens osynliga scener. Vetenskapshistorier 1900–1950*. Göteborg & Stockholm: Makadam Förlag, 2016. 207 s. ISBN 978-91-7061-211-4, hft.

Vetenskapernas historia framställs ofta som avskalad eller avkroppsligad – på engelska kallas det för *disembodied*. Så sker när fokus är främst på de lärda idéernas historia, epistemiska genombrott och tekniska innovationer. Föreliggande bok ansluter sig i stället till genren vetenskaps- och teknikstudier (STS) där man framhäver sociala relationer och kulturella dimensioner, både de som råder inom vetenskapens institutioner och inom samhället i stort. I studier man finner i denna litteratur talas om resonans i olika perioder mellan kunskapandets form och villkor och övergripande ideologier och styrformer i samhället.

Staffan Bergwiks bok har sju kapitel som inramas av en inledning och ett analytiskt avslut. Däremellan får vi fem historiska fallstudier. Dessa undersöker diverse dimensioner i vetenskaplig kunskapsproduktion såsom sammanflätning mellan livet i laboratoriet och den i forskarens privata hemmiljö, skiftet mellan generationer, nätverksbildning, makt och privilegier samt barriärer och hierarkier som utestängde kvinnliga forskare eller förpassade dem till total underordning eller till vetenskapens utkanter. Den framgångsrike naturvetarens hustrus, professorskans, gängse roll i sammanhanget belyses också. Hon är hemmets ankare och välkomnande värdinna när utländska kolleger kommer på besök. Perioden är 1900–1950, dvs. tiden då den vetenskapliga specialiseringen tog vid på allvar samtidigt som universitetsvärlden i Sverige gradvis expanderade och genomgick organisatoriska förändringar, framför allt tack vara naturvetenskapernas utveckling.

Första kapitlet – rubricerat Sammanhang – förklarar bokens bakgrund, syfte och sammanhanget mellan de fem historiska fallstudier som följer. Sista kapitlet, Kunskapshistorier, sammanfattar i viss mån bokens berättelser och fördjupar dessutom vår egen tids kunskapsdiskussion längs tre trådar som löper genom hela texten: 1) kunskapens tidsdjup, 2) kunskaps-skapandets villkor eller sammansatthet, 3) kunskapskritik.

Andra kapitlet – som heter Försöket – handlar om fallet Naima Sahlbom (1871–1957), en person som i stort förblivit okänd i vetenskapens annaler. Här dras hon fram ur glömskan in i ljuset. Hennes liv och gärning var som

ensam fysikalisk kemist och entreprenör med eget laboratorium. På sin tid var hon ofta anlitad både i Sverige och utomlands som pålitlig expert i mineralanalys. Det är en historia som tydliggör de strukturer – ideologier, förhärskande attityder samt ett regelverk baserat i den svenska grundlagen – som utestängde disputerade kvinnor från rätten till statstjänst fram till 1925. De kunde bli laboratorieassistenter som utförde mätningar och analyser eller, som fysikern Eva von Bahr, få undervisa tillfälligtvis tack vara uppnådd docentkompetens.

I detta kapitel tar Bergwik också upp framväxten av den organiserade kvinnorörelsen och dess kamp mot den diskriminerande Behörighetslagen och för kravet att män och kvinnor skulle likställas som kandidater till statstjänst. I sammanhanget hade det inte varit fel att även diskutera Naima Sahlboms roll som framstående kvinno- och fredsaktivist samt expert på och stark motståndare till gaskrig.

Tredje kapitlet, Livsstil. Kapitlet tar fasta på den berömde fysikern Svante Ahrrenius (1859–1927) i Stockholm, för att gå in djupare på hur gränserna mellan det vetenskapliga livet och hemmet flöt ihop. Vi lär oss också hur det inte var ovanligt i inflytelserika familjer att en vetenskaplig livsstil gick i arv. I fjärde kapitlet, Lärande, tas detta tema vidare genom att följa generationsväxlingen mellan fadern Otto Pettersson (1848–1941) och sonen Hans Pettersson (1888–1956) när det nya ämnet oceanografi etablerade sig vid Högskolan i Göteborg. Fadern hade 1902 med hjälp av mecenatfamiljen Ekman etablerat forskningsstationen Bornö vid Gullmarsfjorden i Bohuslän.

Femte kapitlet, Samarbete, placerar sökarljus på skilda former av vetenskapligt samarbete i ett tidsskede innan forskare börjar samlas kring stora instrument, såsom högenergilaboratoriet CERN i Geneve. Småskaliga forskarsammanslutningar, borgerliga hem och andra gemenskaper som kärleksband, blodsband, vänskapsband och professionella band spelade stor roll. Temat belyses genom att följa geologiparet vid Stockholms högskola, Gerard De Geer (1858–1943) och friherrinnan Ebba De Geers (né Hult, 1882–1969), deras samarbete under exkursioner och vid det Geokronologiska Institutet i direkt anslutning till den privata bostaden på Sveavägen. Vid institutet samlades ett väldigt lervarvsarkiv som efter professorns död förvaltades av hustrun. Hon hade publicerat egna artiklar under 1920- och 1930-talen men hennes arbete införlivades med den vetenskapliga ledarens som för sin del fick många och stora akademiska hedersbetygelser. ”Samarbete gjorde professorn *synlig* samtidigt som Hults vetenskapliga bidrag raderades, gjordes *osynliga*” (10).

Kapitlet beskriver också en annan form av vetenskapligt partnerskap, den mellan Eva von Bahr (1874–1962) och fysikern Carl Wilhelm Oseen (1879–1944).

Sjätte kapitlet – Utkanten – går djupare in på både Ebba Hults och Eva von Bahrs svårigheter i utkanten av den organiserade och auktoriserade vetenskapens värld. Här tydliggörs många aspekter i två enskilda fall som samtidigt belyser hur systemiska gränser upprätthölls mot kvinnliga inbrytningar. Bergvik förklarar hur utanförskap ”är ett återkommande tema i skönlitteraturen, men ovanligt i den dominerande berättelsen om naturvetenskaperna” (129). Temat undersöks ur ett flertal synvinklar och illustreras grundligt med hjälp av korrespondens och annat arkivmaterial. Vi får följa Ebba Hults öde ett par decennier efter det hennes man dog 1943. Då kollapsade också hennes ställning. In i det sista förde hon en ojämnbördig kamp mot högskolans ledning om kontroll över Geokronologiska Institutet och dess arkiv; 1963 sattes den då 80-åriga Ebba Hult under förmynderskap – en dramatisk historia.

Som redan nämnts utpekar författaren flera spörsmål för vidare idéhistorisk djuplodning väl värda att följa. Han visar också hur källmaterialets mängd och djup handlar om synlighet och osynlighet: Arrhenius, Pettersson och de Geer har stora personarkiv med tusentals brev som de själva sparade och som sedan noggrant tagits hand om, medan man måste ha tur för att hitta brev efter de personer som funnits i marginalen.

Staffan Bergviks arbete är detaljrikt men lättläst. Det utgör ett viktigt bidrag till synliggörandet av drivkrafter utöver de ekonomiska som har bäring på vetenskaplig kunskapsproduktion. Förutom för idé- och vetenskapshistoria äger den relevans inom fältet innovationsstudier och forskningspolitik. Vidare vore det inte så dumt att införa boken som lektyr i introduktionskurser för doktorander i såväl humanistiska som naturvetenskapliga ämnen.

Aant Elzinga

Göteborgs universitet

Positivismstrider

Carl-Göran Heidegren: *Positivismstrider*. Göteborg: Daidalos, 2016. 203 s. ISBN 978-917-173-497-6, hft.

Den tyska positivismstriden är ett välkänt fenomen, men fanns det någon svensk motsvarighet och hur såg den i så fall ut? Det är ämnet för en bok av Heidegren som sätter den svenska positivismstriden i relation till den tyska och dess närmaste motsvarighet i Norge. Studien är knuten till ett filosofi-sociologiskt projekt om konflikter och gränsdragningar mellan olika traditioner i svensk filosofi under efterkrigstid.

Undersökningen av den svenska positivismstriden upptar mer än halva boken, medan de norska och västtyska fallen främst tycks ha funktionen att ge perspektiv på det svenska. Indirekt kan man skönja ett antal frågeställningar som ligger till grund för analyserna av positivismstriden i de tre länderna: Hur startade debatten? Hur såg den filosofiska traditionen ut och vilka förutsättningar gjorde striden möjlig? Vilka var de centrala aktörerna? Hur såg kritiken mot positivism ut? Vilka förändringar skedde under stridens gång? Vad blev resultatet av striden? Enligt min uppfattning hade det för kraften och tydligheten i framställning och analyser varit en fördel att explicit artikulera dessa frågor, även om läsaren utan svårighet kan följa resonemangen.

En aspekt av dessa positivismstrider var naturligtvis innebörden av begreppet positivism, vilket också är en fråga att hantera för den som analyserar debatterna. Heidegren löser definitionsproblemet genom att dela upp begreppet i olika aspekter – nio stycken – som gör det möjligt att på ett mer nyanserat sätt identifiera i vilka avseenden en viss ståndpunkt bör betecknas som positivistisk. De centrala aspekterna av Heidegrens definition är en anti-metafysisk och empiristisk kunskapssyn, idén om enhetsvetenskap med naturvetenskap som förebild, idén om vetenskaplig kunskap som förklaringar via lagsamband, skarp åtskillnad mellan faktautsagor och värdeomdömen, stark betoning av logisk och språklig analys som filosofisk metod, strävan efter vetenskaplighetskriterier med entydig gräns gentemot icke-vetenskapliga påståenden samt en skarp åtskillnad mellan kunskapens uppkomst och dess giltighet. Aktörer som är kritiska till de flesta av dessa aspekter betecknas som positivismkritiska, vilket är det andra samlingsbegrepp som används för att identifiera och strukturera positivismstrider.

I den västtyska positivismstriden, som är mest bekant, stod samhällsvetenskapens teori och metod i centrum. Förvisso kallade sig varken Karl Popper eller Hans Albert själva för positivist, men de försvarade hypotetisk-deduktiva förklaringar som modell för både natur- och samhällsvetenskaper (enhetsvetenskap), företrädde ett ideal om objektivitet med distanserad prövning av teorier och skilde skarpt mellan kunskapens giltighet och uppkomst. Theodor Adorno pekade i stället på behovet av föreställningar om ett alternativt riktigt samhälle för att synliggöra problem i det existerande samhället, föreställningar som skulle formuleras indirekt via negativ kritik av det existerande. Jürgen Habermas kritiserade den etablerade samhällsvetenskapens positivism för att tjäna en teknokratisk samhällsinriktning genom att okritiskt objektivera mänskliga, sociala och normativa fenomen. Ett resultat på längre sikt var att positivismkritiken blev en integrerad del av 60- och 70-talsvänsterns tänkande.

Hur såg positivismstriden ut i Norge? Under 1950-talet angavs huvudriktningen inom filosofi av den grupp som hade bildats kring Arne Næss

med inriktning på enhetsvetenskap, hypotetisk-deduktiv metod, empirisk språkanalys och behaviouristisk samhällsvetenskap. Men det fanns samtidigt andra filosofer som hade vistats i Tyskland eller Frankrike och intresserade sig för fenomenologi, existensfilosofi eller Frankfurtskolan, exempelvis Hans Skjervheim (1926–1999). Den norska striden startade redan i slutet av 1950-talet med Skjervheims kritik av den etablerade samhällsvetenskapens utgångspunkter vad gäller idén om enhetsvetenskap, subjektiva och sociala fenomenens ontologi samt forskarens åskådar- i stället för deltagarrelation till det studerade. Kring Skjervheim bildades på 1960-talet en grupp av yngre, vänsterorienterade filosofer och samhällsvetare som kom att få visst inflytande, däribland Dag Østerberg och Rune Slagstad. När filosofiprofessuren efter Næss skulle tillsättas i Oslo kom konflikten mellan olika riktningar till offentligt uttryck sedan Skjervheim bedömts mycket olika av olika sakkunniga. Tjänsten gick till slut till Dag Prawitz, svensk filosof med inriktning på logik, medan Skjervheim sökte sig till Bergen. I ett vidare perspektiv bidrog positivismstriden i Norge icke desto mindre till en ökad pluralism inom både filosofi och andra discipliner.

Fanns det en svensk positivismstrid? Efter andra världskriget hade den analytiska filosofin successivt erövrat i princip samtliga positioner inom filosofiämnet. Idéklimatet präglades generellt av stark framstegstro i välfärdsstatens tecken, anti-idealism, rationalism, vetenskaplig objektivitet, uppslutning kring demokrati och anti-totalitarism samt avvisande av sådant som kunde associeras med nazism – däribland idealism, romantik, förnufts-kritik och vad som kategoriserades som tysk filosofi. Den dispyt Heidegren sätter fokus på är turerna kring Gerhard Radnitzkys avhandling från 1968 – *Contemporary Schools of Metascience I–II* (Göteborg) – som fick viss offentlig uppmärksamhet. Avhandlingen analyserade två vetenskapsfilosofiska traditioner, logisk empirism och en hermeneutisk-dialektisk tradition som företrädades av bland andra Habermas och Hans-Georg Gadamer.

I Göteborg hade filosofiämnet fått en snävare inriktning på begrepps-analys med visst intresse för fenomenologi sedan Ivar Segelberg efterträtt Gunnar Aspelin 1951. En viktig ingrediens i striden var motsättningen mellan vetenskapsfilosofi och den mer empiriskt och sociologiskt orienterade vetenskapsteori som företrädades av Håkan Törnebohm, Radnitzkys handledare. Radnitzky kritiserade analytisk filosofi och logisk empirism som metavetenskap för att vara inskränkt akademiska, främmande för hur vetenskap faktiskt bedrivs och ofruktbara för vetenskapens utveckling. Sedan Segelberg, Anders Wedberg, Ingemar Hedenius och Sören Halldén ansträngt sig för att nedgöra Radnitzkys avhandling och att blockera expansionen av Törnebohms form av vetenskapsteori, flyttade Radnitzky så småningom till Västtyskland. Positivismstriden fördes vidare inom bland annat sociologi med frågan om objektivitet och värderingar i centrum.

Några viktiga aktörer var Roger Fjellström, Aant Elzinga och Joachim Israel som argumenterade mot objektivism och för normativa ställningstaganden med anslutning till marxistiska eller socialistiskt-ideologiska utgångspunkter. Inom vänstern fanns också en annan linje, representerad av Göran Therborn, som med inspiration från Louis Althusser syn på historiematerialism som icke-ideologisk vetenskap vände sig mot såväl positivism som Radnitzky, Habermas och idén om ideologiska utgångspunkter. En inflytelserik lösning på konflikten om värderingars roll, företrädd av exempelvis Göran Hermerén, innebar att objektivitetsbegreppet omdefinierades i termer av intersubjektivitet och vissa gemensamma regler om saklighet och opartiskhet. Därmed kunde värdepremisser accepteras som ett element i vetenskap så länge den metodologiska objektivitetens regler följdes.

Avslutningsvis jämförs de tre positivismstriderna kortfattat och vissa likheter och skillnader identifieras. Två särdrag för den svenska positivismstriden var dess fokus på frågan om ideologi och värderingar samt att kritikerna av analytisk filosofi och positivism i så hög grad anknöt till marxism eller socialism. Jämfört med situationen i Västtyskland och Norge pressades utrymmet för alternativa riktningar och ett mer pluralistiskt filosofiskt landskap från två håll, analytisk filosofi och marxism. Både i Norge och Västtyskland hade hermeneutik, fenomenologi och Frankfurtskolan större betydelse än i Sverige. Att svenska filosofer till skillnad från norska inte åkte till Tyskland eller Frankrike på 1950-talet bidrog rimligen till detta och det är värt att notera att flera centrala positivismkritiker i Sverige – Radnitzky och Israel – hade sina rötter i Tyskland. Snarare än att leda till större pluralism inom filosofifämnet, tycks striden ha bidragit till en polarisering mellan analytisk filosofi och olika kontinentala riktningar. En positiv konsekvens av positivismstriden var dock i Heidegrens ögon att den bidrog till att problematisera den etablerade filosofins och samhällsvetenskapernas arbetssätt och att synliggöra alternativ.

Även om det inte riktigt faller inom ramen för projektets frågeställningar hade det varit givande att sätta in den svenska positivismstriden i ett bredare ämnesmässigt och tidsmässigt perspektiv. Studiens fokus på filosofifämnet och striden kring Radnitzky gör att andra discipliner och debatter av relevans för den vidare konflikten kring positivism hamnar utanför undersökningen. Det gäller till exempel debatterna kring Weibullskolan inom historia i mitten av 1970-talet och den positivismkritiska antologin *Humaniora på undantag?* (red. Tomas Forser, Stockholm 1978). En annan aspekt som vore värd att belysa mer är betydelsen av Kuhns paradigmatteori för den allmänna förändrade inställningen till positivism inom humaniora och samhällsvetenskap. Vilka förskjutningar skedde i relation till en tidigare vetenskapssyn? Vilka av de positivismaspekter som nämns utmanades över längre tid? I vilka avseenden levde en oartikulerad och oreflekterad

positivism kvar? För att belysa sådana större frågor som studien väcker hade det varit värdefullt med en lite utförligare avslutning.

Sammanfattningsvis synliggör Heidegren konfliktlinjer i en svensk positivismstrid och lyfter fram en mängd intressanta omständigheter kring den, bland annat med hjälp av brevmaterial. Att belysa det svenska fallet med hjälp av den tyska och i synnerhet den norska är ett lyckat grepp som påtagligt berikar undersökningen. På ett par punkter lämnar studien mig inte helt mätt, men det beror också på att studien väcker aptit på mer. Det finns således skäl att hålla utkik efter kommande alster från projektet.

Martin Wiklund

Göteborgs universitet

Historiens hemvist

Victoria Fareld & Hans Ruin (red.): *Historiens hemvist. 1. Den historiska tidens former*. Göteborg: Makadam, 2016. 493 s. ISBN 978-91-7061-200-8, hft.

Patricia Lorenzoni & Ulla Manns (red.): *Historiens hemvist. 2. Etik, politik och historikerns ansvar*. Göteborg: Makadam, 2016. 367 s. ISBN 978-91-7061-201-5, hft.

Johan Hegardt & Trond Lundemo (red.): *Historiens hemvist. 3. Minne, medier och materialitet*. Göteborg: Makadam, 2016. 453 s. ISBN 978-91-7061-202-2, hft.

Trebandsverket *Historiens hemvist* är samtidigt något av slutredovisningen av ett femårigt forskningsprojekt och ett tillfälle för en inventering av ett antal historieteoretiska frågor av en större grupp forskare. Fyrtiofyra artiklar av projektets tjuugoåttio deltagare plus sexton ytterligare särskilt inbjudna personer (varav fyra från andra nordiska länder) borgar för både stor spännvid och en mängd olika infallsvinklar utifrån de många olika discipliner till vilka deltagarna kan räknas, även om idéhistoriker, litteraturvetare, filosofer och (blott fem) historiker dominerar. Att så många olika ämnen är representerade är kanske det tydligaste tecknet på att frågor om historisering och historicitet, behovet av att inta ett historiskt-distanserat synsätt till såväl samtid som forntid och till statiska kategorier och fenomen, alltmer aktualiserats i de flesta discipliner de senaste decennierna.

Spännvidden är således stor, både ämnesmässigt och vad gäller abstraktionsgrad. Volymerna sträcker sig från teoretiska utredningar om narrativitet, historiska tidsregimer och genealogins förtjänster till redogörelser av mer renodlad empirisk karaktär, som dock ofta väl illustrerar olika historie-

teoretiska frågor. Det kan handla om det dagliga arbetet på en småländsk gård under tidigt 1900-tal eller mordet på en brasiliansk indian för tjugo år sedan, om mobbning på svenska etnografiska muséer eller Agambens uppgivna messianism, repatrieringen av samiska trummor eller av en grönländsk farkost, svenska marxist-leninisters alltmer frustrerade teckentydning för att tolka den historiska utvecklingen eller tysk preskriberingsdebatt på 60-talet, litterära vampyrer eller postapokalyptisk science-fiction. Och så vidare.

De olika bidragen har grupperats i tre volymer, där den första framför allt diskuterar historisk tid och tidsregimer, den andra etiska frågor och historikerns ansvar och den tredje – tematiskt mest sammanhållna delen – främst frågor om muséer och minnen. Det är naturligtvis mycket i dessa volymer som är både tankeväckande och stimulerande, intressanta belysningar med skiftande historieteoretiska problem, även om man ibland brottas med nidsbilder och stråmän. En hel del centrala tvistefrågor hinner behandlas med exempel från de olika disciplinerna, med viss tonvikt mot filosofin i den första, mot idéhistoria i den andra och arkeologi och muséer i den sista.

Det är naturligtvis orimligt att tänka sig att tjugoåtta forskare från olika discipliner, om än inom samma projekt, och än mindre när detta utökats med ytterligare deltagare, inte ska uppvisa skiljaktigheter och olika perspektiv, ibland rentav direkta motsättningar. Enhetlighet är naturligtvis varken önskvärdt eller möjligt, men det är svårt att se någon röd tråd, sammanhängande problematik eller teoretiskt ramverk för helheten ens för projektets ursprungliga deltagare. Inte heller delges läsaren en avslutande summering av resultaten eller de behandlade frågorna.

Få historiker

Det finns inte utrymme att diskutera enskilda artiklar, i stället ska här fokuseras på en del återkommande frågor och funderingar som läsningen givit upphov till. Inledningsvis är det dock anmärkningsvärt att så få historiker är representerade i ett verk som ställer historieskrivning och historiemedvetande i centrum, liksom att enbart fyra av de sexton mest återropade auktoriteter som återkommer i alla tre volymerna är historiker. Inte heller är många av de senaste decenniernas tongivande historiker närvarande. Samtidigt saknas äldre tänkare som Croce eller Collingwood; i ett verk som varnar för presentism är det anmärkningsvärt att så många återropade tänkare är så nutida. (Härigenom reproduceras ironiskt nog den moderna berättelsen om framsteget, något som för övrigt Fjelkestam noterar i en fotnot.) Visserligen har det traditionella historieämnet ett rykte om sig att hysa ringa intresse för teoretiska frågor, men nog har detta ointresse luckrats upp ordentligt på senare år. Teoretiska frågor av olika dignitet är knappast

sällsynta längre. Därför förefaller onekligen en del utsagor om dagens historieskrivning vara alltför generaliserande och förenklade. Är verkliga disciplinen så uteslutande dåtidsorienterad som det här kan hävdas? Tror historikern att det förflutna finns i arkivet? Vill historiker verkligen återvända till och fullt ut återskapa gångna tider, populära (men knappast bokstavliga?) formuleringar som ”att leva sig in i”, ”återskapa” eller ”rekonstruera” till trots? Behöver historiker i gemen i dag upplysas om sin situation och vikten av självreflektion? Knappast – och det är också många av bidragen mycket medvetna om.

Det finns förvisso en del övergripande perspektiv som återkommer hos ett antal författare. Hit hör uppgörelsen med modernitetens optimistiska historiefilosofi, liksom i de två senare delarnas diskussion om ansvar, muséer och minnen. Att historiska studier bidrar till att främmandegöra det förflutna och de andra, att äldre tider eller andra platser inte kan inordnas i en berättelse som sätter det moderna västerlandet som det självklara slutmålet eller måttstocken, belyses väl i flera artiklar och kommer klart till uttryck i andra. När så sker blir den egna samtiden också främmandegjord, en historiskt uppkommen men inte nödvändig eller naturlig ordning. Alternativa berättelser och möjligheter bidrar till att avnaturalisera nuet och visa andra möjliga utvecklingsvägar eller alternativ, utvecklingen är inte determinerad utan (även om begränsad av rådande strukturer) ständigt i varje ögonblick öppen. Särskilt tydligt blir detta i diskussioner av genealogin som metod samt i flera texter om skiftande museipraktiker, där nyare, kritiska metoder alltmer kommit att ersätta äldre synsätt och praktiker.

Inte minst har antropologen Johannes Fabians kritik av *denial of coevalness*, förnekandet av samtidighet, spelat en central roll här. Hur olika kulturer än må vara, kan de inte ordnas efter en och samma utvecklingslinje, där somliga får representera ett äldre mera primitivt stadium. I stället befinner de sig alla, sina skillnader och sin historia till trots, i samma nu.

Å andra sidan tenderar uppgörelsen med den moderna, linjära och teleologiska tidsregimen, i kontrast till Fabians tankegång, att utmynna i en uppsjö av tidsligheter, i att betrakta varje enskild situation som genomströmmad av en mängd olika tider. Olika företeelser har olika ursprung, olika lång livslängd, olika temporala strukturer. Men alla de spår och rester av det förflutna som finns kvar – dokument, gamla byggnader, antika ting, kvarvarande strukturer – utgör de ett förflutet som fortlever, ”dåtidens närvaro i nuet” (Jordheim, 1:169) och exempel på ”varje samtids tidsmässiga heterogenitet” (Burström, 3:247)? Riskerar inte sådana utsagor att hamna i ett nytt förnekande av samtidighet, att allt inte är i Fabians mening samtida? (Helgesson är inne på en liknande tankegång.) Kvarlevor av skiftande ålder och ting ur det förflutna hör på samma sätt som yngre ting till samma nutid, de är inte bara exempel på något svunnet; i annat fall berövas

de sin nutidstillhörighet och riskerar att bli otidsenliga, oartikulerade främlingar. Spår och rester av det förflutna har sin verkningshistoria, befinner sig inte i – även om de kan vittna om – sin ursprungliga tid, utan verkar i ständigt nya sammanhang och är trots sin ålder samtida med alla yngre ting. Så får exempelvis arkeologiska fynd nya betydelser, nyttjas till att svara på nya frågor i varje ny tid, genom att ”aktualiseras” (Burström) och tänkas om av arkeologen eller museipersoner, vilket flera av bidragen väl illustrerar.

Historikerns situering

Ett par begrepp, som förekommer i ett antal artiklar, ter sig problematiska. Så råder motstridande uppfattningar om begreppet historism; alltför ofta tycks det likställas med en linjär historiefilosofi, i vilken all historia rör sig i samma riktning mot ett redan givet mål, vare sig denna är av marxistiskt eller modernitetsteoretiskt märke. Detta må vara i linje med Karl Poppers missvisande bruk av termen, men det är raka motsatsen till vad den framför allt tyska historismen under 1800-talet (och liknande tankars återkomst på senare år) innebar. Här står historism snarare för att varje fenomen måste betraktas utifrån sin givna situation, sin kontext, det vill säga just den historisering som snart sagt varenda företeelse numera ska underkastas – vilket givetvis inkluderar historikern själv – en nog så central insikt för den historisering som ofta starkt betonas.

Ett annat mer centralt och ofta förekommande begrepp är presentism. En ledstjärna genom volymerna har varit den franske antikhistorikern François Hartogs kritik av samtidens presentistiska tidsregim, hans varning för att betrakta allting i nuets ljus, att både forntid och framtid brukas instrumentellt i nuets tjänst, hur nuet skapar ett förflutet efter egna behov eller kanske, med andra ord, att allting ska göras nyttigt och bedömas utifrån samtidens värderingar. På ett plan är det lätt att instämma i kritiken. Poängen med historisering är att i görligaste mån betrakta företeelser i deras historiska kontext, att inte döma äldre tider efter våra mallar. På så sätt bidrar historiseringen till främmandegörandet av både det förflutna och nutiden; det har aldrig varit som det alltid har varit.

Å andra sidan innebär insikten i historikerns situering ofrånkomligen att all historieskrivning har ett presentistiskt drag, vare sig det gäller ämnesval, vilka frågor som ställs eller vilka förklaringsmodeller som är tillämpliga. (Så kan exempelvis historikern i dag, till skillnad från under medeltiden, inte tillgripa guds ingripande som förklaring, och marxistiska ekonomiska modeller är inte lika populära i dag som för fyrtio år sedan.) Post-koloniala läsningar av antikens Rom är förvisso presentistiska: samtidigt som de visar hur tidigare historieskrivning var beroende av sin tids uppfattningar tar de sin utgångspunkt i nutida frågor och begrepp, vilket förvisso tydliggör nya

aspekter av det förflutna men likafullt utgör historia för vår tid. I detta ljus blir för övrigt (det tidigare kritiserade) åberopandet av mer eller mindre nutida tänkare begripligt och i viss mån försvarbart!

Så kan även historiserandet i sig, främmandegörandet, betoningen av skillnader, i hög grad betraktas som presentistiskt. Att inte ta nuet för givet, att peka på skillnader i historien bidrar till att ifrågasätta naturaliseringen av det rådande tillståndet, till att på ett tidstypiskt sätt underminera homogena uppfattningar om samhället och peka på svunna möjligheter och historiens öppenhet.

Historikern verkar således utifrån sin tids kulturella narrativ och skriver för sin tids läsare, inte för forna tiders. Den senare uppfattningen är ingen nyhet och är väl företrädd i de tre volymerna – som i tal om den ”nödvändiga anakronismen” och dess ”våld mot dåtiden” (Fjelkestam, 1:222) – och Hartogs något yxiga diskussion står inte heller oemotsagd, likväl råder samtidigt stundtals en något okritisk inställning till hans begrepp.

Hartogs oro – som förvisso inte är obefogad, betänk nationalistens historieskrivning – behöver således nyanseras. Att bara ta avstånd från all form av presentism, innebär inte det att återfalla i den dåtidsorientering eller objektivitet som på andra ställen avfärdas? Och vad är museets anpassning till samtiden, liksom postkolonial eller aktivistisk historieskrivning som flera författare efterlyser eller praktiserar, annat än i viss mening just presentistiska? Vilket givetvis inte innebär att frågor om saklighet, empirisk evidens, källkritik eller andra av historikerns centrala verktyg kan kastas överbord; propaganda förblir propaganda.

Frågan om historikerns situering, insikten om att all historia i någon mening är samtidshistoria (Croce, och här Karlholm), leder ofrånkomligen till frågor om historikerns ansvar – och, kanske, lojalitet. I takt med att historiker alltmer övergivit, eller åtminstone strävat bort från, den metodologiska nationalismen – och därmed kommit att ifrågasätta äldre tiders historieskrivning – har de blivit populära hatobjekt för de som hyser en annan uppfattning. Exempel på detta finns det bara alltför många av på senare tid. Men när en nationalistisk agenda inte längre är den självklara utgångspunkten, vad har då historikern och historieskrivningen att förhålla sig ansvarsfullt eller lojalt till – den egna disciplinen, allmän saklighet och hederlighet, alla människors lika värde eller dominerande kulturella berättelser? Eller för att ”stärka en demokratisk samhällsutveckling” som Historiska Museet tidigare uttryckte som sin uppgift (Hegardt, 3:222)?

Traditionsbevarare eller kritiskt ifrågasättande, aktivistisk eller inte, är historikern inskriven i rådande och förvisso aldrig homogena ”kulturella nätverk av narrativ” (Meretoja, 1:260) som kan vara meningsgivande och värderande, tilltalande eller motbudande. Till syvende och sist är valet mellan dessa en fråga om dels sakligheten i den utförda studien, dels dess

politiska-presentistiska förtecken. Så kan exempelvis nationalistisk historieskrivning förkastas för ett dåligt historiskt hantverk och/eller för sina (i dag inte längre önskvärda) politiska-metodiska utgångspunkter. Den ofrånkomliga presentismen innebär således att någon slutgiltig historieskrivning inte är möjlig, att dess bundenhet vid en given tids sätt att ställa frågor och dess värderingar är ofrånkomlig och att ett visst drag av instrumentalism därför är ofrånkomligt. (I detta sammanhang framstår Wiklunds annars intressanta diskussion av Hayden White och historikerns ansvar som problematisk i sin vilja att återigen finna eller upptäcka en given mening i historien, till vilken en ”tjänande hållning” rekommenderas [2:213].)

Den ontologiska skillnaden

”[N]uet kan aldrig *vara* det förflutna, utan är oeftergivligt ontologiskt skilt från det” (Liljefors, 3:317, originalets kursiv), men av det förflutna återstår spår i form av dokument, kvarlevor, byggnader, landskap, minnen och annat. Utifrån dessa spår och rester skrivs historia, skapas berättelser som med hjälp av i första hand text försöker ge bilder av det förflutna, som strävar efter att förklara skeenden i det förflutna. Historikerns ”text [...] skapar historia av det förflutna” (Karlholm, 1:29). Gamla ting aktualiseras och ges nya bestämmingar i nya sammanhang. I flera av antologiernas texter är denna skillnad klart uttryckt: historien, dvs. historieskrivningen, är inte identisk med det förflutna, det är en berättelse om, en föreställd bild av det förflutna, beroende av historieskrivningens situering och frågor och givetvis i enlighet med det historiska hantverkets krav. Den skillnaden upprätthålls emellertid inte i alla bidrag, med problematiska och ibland rätt tveksamma formuleringar. Bidragande till detta torde vara att termen historia betecknar såväl gångna händelser som berättelserna om dessa (varför det kanske vore önskvärt att termen historia begränsades till enbart det senare?).

Att historieskrivningen skapar eller producerar det förflutna sägs således flera gånger i god konstruktivistisk anda. Så länge konstruktionen, samtidens berättelse om det förflutna, inte tas till intäkt för att det konstruerade förflutna är detsamma som det faktiskt förflutna, en gången tid ”som den var”, må det vara hänt. Problemet är emellertid att den sammanblandningen inte är ovanlig i dessa volymer, vilket – förutom att det tenderar att upprepa den gamla empiristiska tanken om att återskapa det förflutna – riskerar att, paradoxalt nog, hamna i den presentism som annars starkt varnas för, ett förflutet som skapas utifrån nuets behov. (Ett exempel utgörs av Farelds utsaga i en annars förtjänstfull artikel om möjligheten att ”faktiskt vrid[a] tiden tillbaka” och ”agera i nuet” på det förflutna [2:283,282].) Genom att i stället upprätthålla den ”ontologiska skillnaden” blir det desto tydligare att historieskrivningen inte handlar om ett faktiskt återskapande

eller en neutral bild av det förflutna. Om det förflutna skapas berättelser utifrån de spår som består och rådande kulturella narrativ. Någon fullständig godtycklighet är det inte frågan om, men inte heller ett uttömmande och fullständigt återskapande, ett (re)konstruerande, av Det Förflutna.

Skillnaden mellan det förflutna och historieskrivningen är därför oundviklig och måste upprätthållas. Det förra kan inte ändras, även om nya spår och kvarlevor kan upptäckas och ge ny kunskap. Historieskrivningen kommer däremot ofrånkomligen att förändras i takt med att frågeställningar och värderingar förändras, vilket inte gör det mindre angeläget vilka värderingar och utgångspunkter som vi närmar oss materialet med. Just detta, den föränderliga, situerade historieskrivningens karaktär av konstruerade berättelser gör det samtidigt desto viktigare att spåren av det förflutna – dokument, arkiv och andra typer av spår och kvarlevor – bevaras och vårdas så att kunskap om gångna tider inte bara blir en lekplats för fria fantasier.

Bosse Holmqvist

Stockholms universitet

Historia i praktiken

Peter Josephson & Frans Lundgren (red.): *Historia i praktiken*. Lund: Studentlitteratur, 2016. 170 s. ISBN 978-91-44-11413-2, hft.

Valet av titeln liksom av dispositionen för *Historia i praktiken* har sin utgångspunkt i det ofta erfarna problemet – åtminstone bland lärare i idéhistoria – att studenterna i hög grad misslyckas med att omsätta inlärd vetenskapliga metoder i praktiskt arbete. Boken och dess kapitel är alltså utformad med det explicita syftet att, snarare än att fungera som en lathund över korrekta alternativ, presentera hugade studenter med ”mer verklighetsnära beskrivningar av hur historisk forskning går till” (7) och ”en mer realistisk bild av hur forskningen går till” (10).

I stället för att presentera en rad metoder vill författarna peka ut hur valmöjligheter, osäkra alternativ och materialet i stor utsträckning bör få styra forskningsprocessen. Inledningsvis liknas forskningen vid en verkstad, där vi får förutsätta att forskaren mekar med de för den historiska forskningens specifika särdrag. Bland annat nämns arkiven som ett av den historiska forskningens givna material. Problemet med en nutida förförståelse beskrivs också som en egenart, liksom förmågan att röra sig mellan frågeställning, material och analysmetod. Lovvärt nog lyfts nyfikenhet fram som en viktig drivkraft för god forskning – men inte t.ex. frustration och motvilja som kan utgöra nog så goda drivkrafter.

Boken är sedan indelad i tre delar. I den första delen, "Vägen till ett forskningsämne", beskriver tre olika författare svårigheterna med att hitta ett relevant och intressant forskningsämne och det första mötet med ett spännande material. I den andra delen, "Materialets begrepp och historikerns tolkningsarbete", beskriver ytterligare tre kapitel hur forskarens relation till materialet kan leda både framåt och fel och hur tolkningsarbetet innebär ett kontinuerligt reviderande av egna föreställningar och forskningsval. I den tredje delen, "Arbetet med tidigare forskning och analytiska redskap", belyser fyra kapitel hur historiska konstruktionsbegrepp och periodiseringar, likaväl som teoretiska utgångspunkter, kan ge nya grepp men också ställa upp problembilder att brottas med för forskaren.

Bokens på varandra följande delar kan i sig själva liknas vid en forskningsprocess i så måtto att de första kapitlen behandlar material och utformande av forskningsämne och kapitlen i den andra delen tolkning av historiskt material och de problem som subjektiva och redan färgade förförståelse kan leda till. I kapitlen i den tredje delen, slutligen, beskrivs hur teoretiska grepp på materialet kan leda till förnyade tolkningar och problematiseringar. På så sätt kan bokens disposition också förstås som ett forskningsprogram. Studenten förväntas lära sig att börja i materialet (inte i teorin eller tidigare forskning till exempel), något som tydligt understryks av nästan njutningsfulla beskrivningar som "det snabba ögnandet" genom arkiv (Fleischer, 55) eller Jülich mer negativa beskrivning av "akademisk *performance*" i samband med teoretiskt övertunga forskningsfält (44). I nästa steg lär sig läsaren att förstå faran med att redan veta vad som står i det utvalda materialet, genom två kapitel som beskriver hur historiska begrepp ofta har en betydelse som undgår forskaren vid en första läsning. Som Klockar Linder mycket riktigt påpekar kan en förändrad förståelse av ett historiskt begrepp förändra själva objektet för studien (86) eller, som i Runefelts studie, till en förståelse av mycket vidare kontexter än de som man ursprungligen väntat sig (71–73). Slutligen förs en diskussion om analytiska redskap och teoretiska utgångspunkter och deras relation till den inledande tolkningen. Persson beskriver denna relation som en dubbelriktad rörelse där de analytiska begreppen måste vara sammanhängande, samtidigt som analysen av källmaterialet för sig måste vara rimligt. Men det är symptomatiskt för boken som en helhet att han lägger huvudvikten vid vad han kallar "historiska konstruktionsbegrepp" eller periodiseringar och som författaren menar ligger närmare det empiriska materialet än övrig teori (125–126). I Staffan Bergwicks diskussion om vikten av att formulera en god fråga, läggs tonvikten vid att låta materialet peka ut riktningar mot relevant teoribildning (146–147). Endast Kirsti Niskanens bidrag tar sig an en politisk och social teoribildning, genusteori, när hon understryker vikten av att välja rätt tolkningsram för sin undersökning (135–137).

Den realistiska bild av forskningen som *Historia i praktiken* erbjuder sina läsare är en forskningspraktik som i hög grad börjar och slutar i materialet, och som på vägen passerar sekundärlitteratur och forskningslägen men knappast några andra teoribygggen än möjligen genusteori. Att teori är så pass frånvarande som det är kan kanske förklaras med ambitionen att skriva en praktisk vägledning, men visst finns det många forskare som formulerar sina forskningsproblem och väljer sitt källmaterial utifrån problem och större frågor inom en teoretisk diskussion, snarare än att börja i ett slags fritt ögnande. Och ett sådant grundläggande metodproblem, som handlar om hur frågeformuleringen förhåller sig till val av metod, avhandlas knappast heller. Frånvaron av diskussion om teorins betydelse, liksom av frågan om metodval inför ett visst material på ett mer generellt sätt, gör det svårt för läsaren att foga samman de olika lärdomar som förmedlas i kapitlen till någon mer övergripande och formulerad idé om forskningsprocessen.

Greppet att låta varje enskild författare beskriva sin egen forskningsprocess är god, men det är inte helt lätt att se vad en student i ett historiskt ämne skall lära sig av att få höra att insikt i själva verket uppstod utanför arbetstid vid läsning för barnen (Runefelt, 75–76). Genomgående är bokens ton för personligt hållen, och kapitlen hade tjänat på att efter varje sådan egen berättelse om forskningsprocessen försöka konkretisera eller sammanställa de metodologiska grundproblem som gestaltas i just det här kapitlet. Som nu är blir kapitlen i överdriven grad en personlig beskrivning av hur enskilda forskare möter sitt material, vilket kan vara lärorikt om de också på ett tydligt generaliserbart sätt kopplas till övergripande metodfrågor. *Historia i praktiken* skulle alltså, paradoxalt nog, tjäna på att vara mindre praktiktäna.

Karolina Enquist Källgren
Göteborgs universitet

Pappersarbete

Charlie Järpvall: *Pappersarbete. Formandet av och föreställningar om kontorspapper som medium*. Lund: Mediehistoriskt arkiv, 2017. 255 s. ISBN 978-91-981961-9-1, inb.

Under skrivbordet på mitt kontor har jag en hurts med lådor, i vilka jag bland annat förvarar papper och kuvert. Innan jag läste Charlie Järpvalls avhandling hade jag aldrig funderat närmare på det faktum att både pappren och kuverten tycks passa i lådorna, utan på sin höjd konstaterat att det är praktiskt att de gör så. Och jag hade definitivt inte kunnat gissa att detta

faktum går tillbaka på en matematisk relation, $1:\sqrt{2}$; inte heller att någon skulle komma på idén att skriva en doktorsavhandling om saken.

Järpvalls avhandling är fylld till bredden av aha-upplevelser av denna art. Det handlar om papper, närmare bestämt om kontorspapprets mediahistoria, om dess ”potential att förändra kontoret som informationssystem” (23). Uttryckt på ett annat sätt handlar det om den historia som gör att papper och kuvert passar i mina skrivbordslådor. Ämnet kan tyckas trivialt, och det är det väl i en mening också, men bakom dessa vardagliga struntsaker döljer sig en oerhört fascinerande historia, skickligt iscensatt av Järpvall.

Framställningen tar sin utgångspunkt i frågan om pappret. Vid början av 1900-talet fanns ingen etablerad pappersstandard, snarare fanns det lika många standarder som det fanns tillverkare av papper. I Sverige fanns förvisso sedan 1907 en normalpappersförordning som gav viss reglering åt storleken på statligt kontorspapper, men därutöver var det fritt fram. I detta ”papperskaos” seglade formatfrågan upp på pappersbranschens agenda: Pappersproducenterna, bundna som de var av maskinparkens begränsningar, såg helst att allt förblev vid det gamla; reformivrare, förespråkare av det rationella kontoret, och andra aktörer i branschen började emellertid med inspiration från utlandet att tala sig varma för att den abstrakta relationen $1:\sqrt{2}$ var vägen mot framtiden.

Relationen som grund för pappersformat kan föras tillbaka på den tyske vetenskapsmannen Georg Christoph Lichtenberg som 1796 föreslog att den skulle kunna användas just för papper. Finessen med relationen är att ett papper med dessa sidförhållanden som viks på mitten blir hälften så stort samtidigt som det behåller sina proportioner. Detta är grunden i den så kallade A-serien, där vårt A4-papper är resultatet av att ett en kvadratmeter stort ark med sidproportionerna $1:\sqrt{2}$ vikts på mitten fyra gånger.

Hos Järpvall får vi i ett första kapitel följa diskussionen om ett rationellt pappersformat från 1920-talets utredningar och fram till att en ny standard slås fast 1946 (SIS735001). Under väg visas hur pappret omskapades från att ha varit en råvara bland andra till att bli en informationsteknologi och som sådan en kugge i samhällsmaskineriet. Och det är här Järpvalls undersökning blir riktigt intressant. I nästföljande kapitel får vi följa konsekvenserna av att A-serien, alldeles speciellt A4-pappret, blev standard för kontorspapper. Standarden tvingade förstås pappersproducenter att justera sina tillverkningsprocedurer, men så mycket annat följde med. Kuverten, arkivmapparna, pärmarna, skrivmaskinerna, skrivborden och själva kontoret som arbetsplats anpassades. Drivande var emellertid inte bara pappersformatet som sådant, utan framförallt den idé som låg bakom: idén om det rationella kontoret.

Det senare temat utvecklas framförallt i avhandlingens två sista kapitel, vilka behandlar blanketternas roll i informationssystemet. Vid slutet av 1940-talet användes cirka 30 000 olika blanketter inom statliga myndigheter

och verk. Därtill kom alla blanketter inom den privata sektorn – bara ASEA använde 7000 olika blanketter. Det fanns dessutom en hel yrkeskår, kontorsarbetarna, som hade som sin huvudsakliga syssla att arbeta med dessa blanketter. Som en konsekvens av standardiseringen av kontorspappret, följde därför en ambition att hantera detta ”blankettraseri”. Järpvall visar hur pappret som en yta för information analyserades, hur skrivmaskinens materialitet i form av tabbstopp, radavstånd och typstorlek sattes i relation till detta och hur den standardiserade blanketten avsåg bidra till det rationella kontorsarbetet.

När man läser Järpvalls bok är det inte utan att man drar på smilbanden lite då och då. Det är lätt att fnissa lite åt en yrkesbeteckning som blankettman, åt frågan om vilken rad och vid vilket tabbstopp adressen ska skrivas på, åt hela ambitionen att standardisera pappret och dess yta. Samtidigt tvingas man gång efter annan inse vilken enormt viktig fråga detta har varit – och vilket enastående genomslag dessa standardiseringssträvanden har haft. Järpvall har därmed skrivit en viktig bok. En bok som i kraft av omfattande materialinsamling, tankeväckande analyser och elegant gestaltning förmår ge perspektiv på de mest vardagliga ting – papper, blanketter, skrivbord – samtidigt som den skildrar en helt central aspekt av det moderna Sveriges framväxt.

Johan Kärnfelt

Goöteborgs universitet

Naturvetarna, ingenjörerna och valfrietens samhälle

Daniel Lövheim: *Naturvetarna, ingenjörerna och valfrietens samhälle. Rekrytering till teknik och naturvetenskap under svensk efterkrigstid*. Lund: Nordic academic press, 2016. 260 s. ISBN 978-91-88168-27-6, inb.

I *Naturvetarna, ingenjörerna och valfrietens samhälle* tar Daniel Lövheim upp teman och trådar som han tangerade i sin doktorsavhandling från 2006, *Att intekna framtiden*, vilken utforskade debatter om naturvetenskapliga ämnen i läroverkens läroplaner 1900–1965. Titeln fångar väl innehållet i den nya boken. I centrum står den brist på ingenjörer och naturvetare som Sverige och andra samhällen påstås lida av i en ström av mer eller mindre alarmistiska rapporter genom efterkrigstiden. Då detta sakernas tillstånd ansetts kasta en mörk skugga över en potentiellt glimrande framtid har det pockat på åtgärder, vilka utgör det primära studieobjekt Lövheim kallar rekryteringspolitik.

I en inledning preciseras och analyseras detta studieobjekt med hjälp av kategorier som problem- och behovsbild, i viss mån också motbild, jämte enrolleringsinitiativ och -praktiker. Till forskningsfältet naturvetenskapernas utbildningshistoria fogar Lövheim ett annat fält, *governmentality studies*, som med kritisk udd uppmärksammar maktaspekter och politiseringstenden- ser i strävanden att styra människor och befolkningar. Individens valfrihet blir i detta perspektiv en maktens teknologi för styrningen av samhället, till dels genom medborgarnas självstyrning utifrån internaliserade budskap.

Den historiska sakframställningen inleds sedan med en ögonblicksbild från ett OECD-möte i Paris 1962 som behandlade dimensioneringen av svensk utbildning utifrån en inventering av landets utbildningskapacitet. Detta initiativ framstår som ett tecken på och ett inslag i den planeringstro som ingick i tidens begynnande utbildningsexpansion och som på statistisk grund utmålade en kommande brist på tekniker och naturvetare som ett hot mot ekonomisk tillväxt och samhällelig välfärd. Denna bild sätts i kontrast till Tage Erlanders och Olof Palmes *Valfrihetens samhälle* från samma år, 1962. I denna programskrift utvecklades bland annat en bild av hur den just då aktu- ella grundskolereformen innebar att föräldrar och elever fritt skulle få välja studieväg, till skillnad från hur det varit under parallellskolesystemets tid, då samhället och skolan sorterade individerna och bestämde deras framtid.

Efter denna effektfulla upptakt utforskas i de följande kapitlen mer i detalj hur man under resten av 1900-talet hanterat grundspänningen mellan, å ena sidan, förväntningar och fordringar på ungdomar att välja tekniska och naturvetenskapliga utbildningar för att tillmötesgå samhälleliga behov och, å andra sidan, unga medborgares rätt att fritt välja utbildning och bana utifrån egna önskningar och preferenser. Skolornas fysikträvling och liknande tillställningar från 70-talet är exempel som belyser hur sammansatta enrol- leringsinitiativen kunde vara. Evenemangen motiverades med önskan att intressera så många som möjligt för naturvetenskap, samtidigt som tävlings- aspekten sållade fram en elit av högpresterande; initiativen härbärgerade en spänning mellan medborgarbildning och meritokrati. Allt möjligt kunde dras in i rekryteringspolitiken och bli till argument för nya initiativ, som att jämställdhetsaspekten blev ett motiv för att söka locka fler flickor till teknik.

Liksom andra noterar Lövheim här en asymmetri: någon motsvarande diskussion fördes inte vad gällde bristen på pojkar i vårdutbildningar och -yrken. Det tycks som om näringslivet var den självskrivna utgångspunkten för alla problem- och behovsbilder. Svenska Arbetsgivareföreningen var till exempel engagerad i olika initiativ, samtidigt som det framstår som om den fackliga sidan var helt frånvarande från diskussionerna och som sponsor, även om det inte är något Lövheim diskuterar.

Vad gäller valen av exempel ur ”rekryteringspolitikens åtgärdsflora” (100) hade det varit intressant med något resonemang kring urvalsgrunder och

representativitet, men exemplifieringen framstår likväl som övertygande, till slut nästan som bedövande. Det hade också varit intressant om Lövheim utvecklat en tydligare diskussion av det återkommande tema som antyds av uttrycket motbild, vilket synes tangera den antitekniska kulturkritik som – för att låna Nils Runebys kategorier – följt den protekniska framstegsuppfattningen genom industrisamhällets historia. I den historien är knappast statistiskt underbyggda bilder av en teknikerbrist som argument för utökade resurser till utbildningsanstalterna så nya på 60-talet som de ställvis framstår som.

Lövheims framställning är stimulerande och väcker tankar. Han sätter det moderna *governmentality*-perspektivet i produktivt arbete och kommer till relativt klara slutsatser om tämligen undanlidande materier: ”Förväntningarna på skolungdomens beteendemönster kom dock inte att infrias. Istället blottades en problematik som fanns i ambitionen att samtidigt tillgodose kraven på vetenskap och valfrihet för det moderna välfärdssamhällets förverkligande. Den lösning som efter hand blev alltmer tydlig vägledades av tanken på att individen själv måste fås att uppfylla den politiska drömmen och göra det önskvärda valet till sitt eget beslut” (193). Lövheim gör goda iakttagelser utifrån en rik empiri, ur vilken han hämtar illustrativa exempel och citat, allt redovisat i en framställning som är väl disponerad och skriven. Han lyckas utmärkt med föresatsen att ge historia åt en politisk tematik som syns ständigt ny och aktuell sedan 60-talet. Samtidigt framstår det som fascinerande – märkligt, kanske lite beklämmande – att motbilder inte fick fäste trots att utbildningsplatser stod tomma och att statistik visade att den brist som var utgångspunkten för olika initiativ inte fanns. Rekryteringspolitiken gick vidare i sina spår och initiativen bara fortsatte att finansieras.

Henrik Björck

Göteborgs Universitet

Antropocen

Sverker Sörlin: *Antropocen. En essä om människans tidsålder*. Stockholm: Weyler förlag, 2017. 230 s. ISBN 978-917-681-064-4, inb.

Statistiken är överväldigande. Människan har pressat så djupt på jordens landtytor, floder, hav, isar, klimat, flora och fauna att själva ordet natur fått en idealistisk och illusorisk klang. Avtrycken kan vara tillräckligt djupa och bestå tillräckligt lång tid för att vi bör tala om en ny geologisk epok – antropocen.

Det ansåg kemisten Paul J. Crutzen som tillsammans med biologen Eugene Stoermer lanserade antropocen i skrift. Det skedde år 2000 i ett

internt nyhetsblad, kortfattat och tentativt. Resten är historien, med Sörlins ord, om ”en vetenskaplig och kulturell supernova av ett slag som har få motsvarigheter” (63–64). Vem skulle säga emot? Litteraturen om begreppet är redan oöverskådlig och spänner över snart sagt hela det akademiska ämnesregistret. Antropocen diskuteras på dagstidningarnas kultursidor och gestaltas inom konst, musik och poesi. Det har blivit en hypermetafor för de stora politiska och etiska frågorna i klimatförändringens tidevarv.

Redan ordets semantiska sammansättning vittnar om en betydelsediger manöver: människan, anthropos, skrivs ihop med naturen, med planeten i geologins djupa tid. Därmed utmanas den västerländska antropocentrismen, på ett sätt som får historiografiska konsekvenser. Andra tidsskalor blir aktuella, andra förklaringar till diakrona processer får prövas, det historiska tänkandet måste grundas på nytt.

”Medan tidigare tidsbegrepp haft huvudsakligen religiös eller nationell förankring har det sena 1900-talets och det tidiga 2000-talets temporalisering mer och mer knutits till framväxten av det planetära. Jordsystemet håller på att flätas samman med historien. Antropocen är ordet för denna sammanflätning” (198).

Denna kunskapsomvandling har också en spatial dimension, och både tid och rum uppgår i vad Sörlin kallar produktionen av det planetära, det vill säga modeller för förståelse av naturen på global nivå, som ett sammanhängande system. I essän framhålls detta som en förutsättning för att antropocentanken skulle få fäste, just vid tiden runt millennieskiftet.

Det är en tid som präglas av oro. Finanskraschen, de alltmer akuta miljöproblemen, globaliseringens maktförskjutningar. Naturvetenskapens antropocen har sina teknologiska och teoretiska förutsättningar, som etisk kategori är begreppet först och främst framvuxet ur en känsla av fundamental kris. ”Något har gått sönder i Västerlandets självförståelse”, skriver Sörlin, ”djupa samband har brutit” (85).

Det har resulterat såväl i apokalytiska visioner som i utopisk, ekomodernistisk hybris. Och i tillspetsade debatter om antropocens subjekt: Vad betyder det att tala om människan som en planetformande aktör, en geologisk kraft? Kan människan tänkas som art utan att pressas in i biologismens prokrustesbädd? Kan jordens alla människor tänkas som summa utan att sociala och ekonomiska maktstrukturer osynliggörs? Och riskerar inte föreställningen om den närmast omnipotenta *Homo sapiens* att snarare förstärka än undergräva modernitetens antropocentrism, teknikvurm och framstegsideologi?

Sörlins ambition är tredelad: 1) att teckna en karta över antropocendiskursen och dess vetenskapliga och ideologiska positioner, 2) att utreda begreppets genealogi och historiska förutsättningar, 3) att reflektera över dess existentiella, moraliska och epistemologiska dimensioner, som ovanstående frågor exemplifierar.

Resultatet är en bitvis briljant redogörelse på elegant prosa. Komplexa samband läggs i dagen. Tänkare, skolor och traditioner lyfts fram i nya kontexter. Antropocen fungerar som det förflutnas katalysator – vem talade om geologen Antonio Stoppani för femton år sedan? Eller om Antoni Bolesław Dobrowolski och hans teori om kryosfären? Om Buffons aktualitet? – ”Hos Buffon möter vi redan de historiska, moraliska, filosofiska och politiska frågor som dagens antropocendebatter lyft fram” (78).

Tyvärr störs min läsning av ett brus. Felaktiga namn, ord och titlar. Statistik som är inaktuell, inkorrekt eller alltför generöst avrundad. Elasticitet i källhanteringen. Lyotard och Ricoeur verkar ha blandats ihop. I *The Idea of History* analyserar Collingwood inte historikers arbeten sedan Vico utan sedan antiken. Mandelbrots fraktaler blev inte ”på modet” (19) samtidigt som konstnären Robert Smithsons *Spiral Jetty* 1970; de konstruerades med hjälp av IBM100-datorer i slutet av sjuttioalet och fick bred spridning först 1982 i och med boken *The Fractal Geometry of Nature*. Formuleringen ”the Age of Man” (125) förekommer inte hos Crutzen: hans artikel i *Nature* heter ”Geology of Mankind”, och varken i denna eller i texten som samförfattades med Stoermer står dessa ord. Och så vidare.

Än mer problematisk är religionens ställning i essän. Referenser till Bibelställen flikas in då och då men det blir oklart om dessa är suggestiva associationer eller om Sörlin underförstår att religiösa idéer ligger bakom de historiska skeendena. Exempelvis när de antropogena effekterna på den globala naturen klarnade under 1970-talet. ”Människorna hade hörsammat Guds maning och uppfyllde nu jorden” (26). I det perspektivet blir motståndet mot antropocenbegreppet en teologisk fråga: ”Det håller på att bli för mycket för Guds anhängare” (30). Läsaren får intrycket att debatten primärt handlar om en utbredd bild av Guds skapelse och att antropocens kritiker är ”Guds anhängare”.

Andlighetens diffusa status i boken rör även mer avgränsade inslag. Latours teorier kring den upplösta gränsen mellan natur och kultur betecknas som hans ”katolska dröm” (109), medan Haraways posthumanism associeras med buddhism och stoicism i tanken om ”en enda andlighet” (49) i vilken allt levande ingår.

De här felskären och grumligheterna förstärker mitt helhetsintryck av ett manus som hade förtjänat en mer omsorgsfull slutredigering. Inte desto mindre: i jämförelse med internationella motsvarigheter är Sörlins essä originell, välformulerad och idéhistoriskt auktoritativ. Rekommenderad läsning om världsbildsbegreppet antropocen som ”ett svårtolkat motto för vårt jordiska tillstånd” (123).

Björn Billing

Goteborgs universitet

Humboldts universitet

Johan Östling: *Humboldts universitet. Bildning och vetenskap i det moderna Tyskland*. Stockholm: Atlantis, 2016. 359 s. ISBN 978-91-7353-856-5, inb.

Inledningsvis: *Humboldts universitet* av historikern Johan Östling är en matnyttig, välskriven och – i den mån som undertecknad alls är skickad att bedöma den saken – mycket gedigen framställning. I sin genre torde den ha alla förutsättningar att nå en stor läsekrets, i synnerhet som förlaget har begåvat volymen med en tilltalande formgivning. Lägg därtill en koncis sammanfattning av innehållet samt någon enstaka iakttagelse om ytterligare intressanta aspekter som kunde ha behandlats mera utförligt om det bara hade givits utrymme, och recensionen skulle redan ha varit överstökad. Så är lyckligtvis inte fallet här.

”I denna bok”, förklarar Östling, ”förankrar jag vår tids debatt om universitetet i det förflutna genom att utforska Humboldt-traditionens historia och skiftande betydelser.” Syftet med framställningen är sålunda tvåfaldigt: författaren hoppas kunna visa, dels ”vad denna klassiska tyska linje har betytt under den moderna perioden”, dels ”vad den kan betyda för oss” (10; jfr. 20). Så vilken är då denna ”tradition” som boken manar fram, och vart leder den ”klassiska tyska linje” som författaren vill komma på spåren? Redan från början betonar han att vi har att göra med ”en mycket mer komplicerad historia” (21) än vad som vanligtvis framgår, och liknande anmärkningar figurerar på flera håll i hans resonemang.

Desto mera anmärkningsvärt då att Humboldt-traditionen i Östlings tappning framstår som på en gång obegränsad, oavvislig och – i grund och botten – också oantastlig. Obegränsad, eftersom den visar sig omfatta vitt skilda och rentav inbördes motstridiga ståndpunkter: en och samma tradition ska, med författarens egna ord, ha inspirerat till både ”kritik, reformer och förhärlikande av svunnen storhet” (9) och lånat sig till allt ”från nyhumanism och idealism över naturalism och psykoanalys till voluntarism och nazism” (71). Inte bara det förebildliga och det frånstötande (147), utan till och med traditionen själv och förkastandet av den (89), framstår i Östlings skildring som två sidor av samma mynt.

Vidare oavvislig, eftersom den inte tycks lämna något utrymme för verkligt olikänkande: Inte bara kritik och polemik utan också mera kategoriska avståndstaganden – tillfällen då arvet efter Humboldt uttryckligen har avfärdats som passé (128), dysfunktionellt (192), skadligt (141), rentav som ”vårt universitets livslögn” (225) – inlemmas här i den tradition som alltjämt behäftas med samma gamla namn. Därav också alla dessa ”likafullt” (116), ”ändå” (192), ”till syvende och sist” (225), ”likväl” (235) som återkommer gång efter annan under berättelsens lopp. Till vilka ytterligheter, frågar jag

mig till slut, ska Östlings aktörer (eller för den delen vi själva, som i bokens avslutande kapitel impliceras i det historiska narrativet) behöva gå för att lyckas bryta oss ur traditionens trollkrets? Humboldts universitet har inga nödutgångar.

Slutligen oantastlig – och då, förmodar jag, av samma grundläggande skäl. På denna punkt är författaren entydig: Trots den ”genomgripande historisering” som nyare forskning har underkastat det moderna universitetet ”går det inte att bestrida att Humboldt-traditionen har representerat centrala akademiska ideal i många stora kraftmätningar om forskning och högre utbildning”. Forskarnas vedermodor ”innebär alltså på *intet sätt* en vederläggning av denna tradition, än mindre en förminskning av dess betydelse” (9, mina kursiver). ”Den som vill begrunda universitetets idé”, slår Östling följaktligen fast, ”kan inte bortse från den tyska traditionen av rannsakan och reflexion” (10; jfr. 31).

Hur dessa utfästelser låter sig förenas med ambitionen att berätta ”en mycket mer komplicerad historia” förblir i praktiken oklart, trots den mångsidiga metoddiskussionen (som i sig hade förtjänat ett mera ingående resonemang). Om något framstår traditionsstiftarens betydelse här som ännu mer begränsad än tidigare: det är faktiskt ”först under det senaste kvartseklet”, förklarar Östling, ”som Humboldt verkligen har hamnat i mitten av debatten” (237) – men då nästan helt tagen ur ”sitt historiska sammanhang”, utslätad till ”en uppsättning tidlösa värden” (236). Som röd tråd kvarstår i slutändan föga mer än ”en vokabulär som var mer eller mindre konstant” (89) – och även den blir allt tunnare ju längre det lider, för ”[k]ontinuiteten över tid var i vissa fall illusorisk” (248). Som läsare kan jag inte låta bli att undra om detta påstående inte har en vidare giltighet än vad författaren själv gör gällande. Kanske är den historia som Östling vill berätta helt enkelt så komplicerad att den inte längre låter sig approximeras av en ”linje”, klassisk eller ej?

Vad kan vi då lära oss av *Humboldts universitet*? Vilken relevans har denna historia för oss i dag, vilka perspektiv erbjuder den på vår egen samtid? Det saknas inte sprängkraft i Humboldts idéer – redan grundtanken ”att universitetet när det väl fyller sitt ändamål också uppfyller statens ändamål, och det på en mycket högre nivå” (48) är faktiskt rena dynamiten om man bara tänker på saken – men den utnyttjas aldrig av Östling. Avslutningsvis framhäver han i stället, synbarligen på tvärs med sin egen undersökning, ”de starka stråken av konstans” i sin tänkta tradition. Så slutar boken också där den började: med ”ett begränsat antal grundideal” av föregivet humboldtskt märke som ”har visat sig ha haft [*sic*] en särskild förmåga att överleva och tala till olika universitetskulturer”, som därmed ”har tjänat som föredöme och riktmärke i högst skilda tider” – och som än i dag kan bistå med ”ett slags normativ akademisk appell, en idé om universitetet för vår samtid” (264–5).

Och vilka är då dessa särskilt livsdugliga grundideal? Ett fritt kunskaps-sökande bortom den kortsiktiga nyttan, ett nära samband mellan undervisning och forskning samt ”en idé om universitetet som en autonom värld med sin egen logik och sitt eget normsystem som inte är desamma som ideologins, marknadens och statsnyttans” (264–5). En skral skörd, kan tyckas – och vad värre är: uppräknningen motsvarar i allt väsentligt den gängse schablonbilden av Humboldts idéer så som Östling själv sammanfattar den redan i sitt första kapitel (21). En omväg över tvåhundra femtio sidor och lika många år, räknat från Humboldts födelse 1767 fram till i dag – och de förutskickade lärdomarna stökas över på halvannan sida? I en bok som är allt annat än invändningsfri men ändå helt och hållet läsvärd framstår detta som den verkliga besvikelsen.

Andrej Slavik

Göteborgs universitet

Notiser och meddelanden

Notes and communications

Nya doktorsavhandlingar inom idé- och lärdoms historia

- Anna Cappi: *Den haltande kontinenten? Autenticitet och ekonomisk frihet hos José Martí* (Lund)
- Jens Eriksson: *The end of piracy. Rethinking the history of German print piracy in the early 19th century* (Uppsala)
- Anton Jansson: *Revolution and revelation. Theology in the political thought of Friedrich Julius Stahl, Wilhelm Weitling and Karl Theodor Welcker* (Göteborg)
- Matts Lindström: *Drömmar om det minsta. Mikrofilm, överflöd och brist, 1900-1970* (Stockholm)
- Tove Paulsson Holmberg: *Onaturlig födelse. Johan von Hoorn och det obstetriska dilemma 1680-1730* (Lund)
- Andreas Rydberg: *Inner experience. An analysis of scientific experience in Early Modern Germany* (Uppsala)
- Daniel Strand: *No alternatives. The end of ideology in the 1950s and the post-political world of the 1990s* (Stockholm)

Årsbokens medarbetare

- Karl Axelsson, filosofie doktor i estetik, forskare i litteraturvetenskap, Institutionen för kultur och lärande, Södertörns högskola.
karl.axelsson@sh.se
- Michael Azar, professor i idé- och lärdoms historia, Institutionen för litteraturvetenskap, idéhistoria och religion, Göteborgs universitet
michael.azar@lir.gu.se
- Karolina Enquist Källgren, filosofie doktor i idé- och lärdoms historia, Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion, Göteborgs universitet.
karolina.enquist.kallgren@lir.gu.se

Jens Eriksson, filosofie doktor i idé- och lärdoms historia, Institutionen för idé- och lärdoms historia, Uppsala universitet.

Jens.Eriksson@idehist.uu.se

Hjalmar Falk, filosofie doktor i idé- och lärdoms historia, Institutionen för globala studier, Göteborgs universitet.

hjalmar.falk@gu.se

Elin Gardeström, lektor i journalistik, filosofie doktor i idéhistoria, Institutionen för samhällsvetenskaper, Södertörns högskola.

elin.gardestrom@sh.se

Klas Grinell, forskare i idéhistoria vid Göteborgs universitet och forsknings- samordnare vid Statens museer för världskultur.

klas.grinell@lir.gu.se

Anton Jansson, filosofie doktor i idé- och lärdoms historia, Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion, Göteborgs universitet.

anton.jansson@lir.gu.se

Fredrik Portin, postdoc forskare i religionsvetenskap, Göteborgs universitet, Sverige samt Teologi, Åbo Akademi, Finland.

fredrik.portin@abo.fi

Mattias Viktorin, filosofie doktor i socialantropologi, Institutionen för kulturanthropologi och etnologi, Uppsala universitet.

mattias.viktorin@antro.uu.se

Tidigare redaktörer

Johan Nordström 1936–1949

Sten Lindroth 1950–1980

Gunnar Eriksson 1980–1990

Karin Johannisson 1990–2000

Sven Widmalm 2000–2006

Bosse Holmqvist 2006–2015

